

الجزء الاول من الآيات البينات للشيخ الامام العسامة
الحق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين اجد بن
قاسم العبادي على شرح جمع الجوامع
للإمام الخليلي تقدمهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العلامة الرحلة العمدة القهامة خاتمة المحققين وفاتحة المدققين
 شهاب الملة والدين شيخ الاسلام وقدوة المسلمين أحمد بن قاسم الصباغ العبادي ثم المصطفى
 الزهري الشافعي نعمه الله برحمته (أحمد الله) على عزله احسانه واشكره على جيل افضاله
 وامتنانه وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة أرجو بها عموم عقرائه وعظيم
 رضوانه وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وصفه وخيله المبعوث بأتم تبيان وأوضح برهانه
 وعلى آله وأصحابه وأحبابه وأخوانه (وبعد) فيقول المنتقل لغرضه الكريم الهادي الفقير
 أحمد بن قاسم الشافعي العبادي هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بفضل العالمون
 ولا يحمده الا الظالمون والجاهلون يفت فيه اندفاع أوفساد ما وقت عليه مما أورد على جمع
 الجوامع للسلامة الامام تاج الدين السبكي وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين المحلي من
 الاعتراضات ومن ثم (محمية) الآيات الينيات على اندفاع أوفساد ما وقت عليه مما أورد على
 جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلي من الاعتراضات جلت عليه آني للمرايت جمعاً من شيوخنا
 وغيرهم قد ألقوا التحامل عليهما وازافة ما لا يليق ببعض الطلاب اليهما وأوردوا أنواع
 الاعتراضات وبالغوا بصرف التشنيعات عما هو في الغلب كسراب ببقية يحسبه الظمان
 ماء حتى اذا جاء لم يجد شيئاً أحسنت التأمل في تلك الاعتراضات واستعملت القهول في تصور
 تلك التشنيعات فاذا هي لا تخرج في الغلب عن أقسام ثلاثة الاول ما يرجع حاصله الى مجرد
 المناقشات اللفظية التي اشتهر أنم اليست من دأب المحصلين نعم لا بأس بها لو كان القصد بها
 مجرد التدريب والتمرين للمتعلمين والثاني ما لا منشأ له الا الانغلاط القاحشة والارهاق كما
 سيقين ذلك للفطن الموفق من ذوي الافهام والثالث ما لا سبب له الا مجرد مخالفة ما اتفاه

ابن الحاجب والعبد أو أحدهما وهذا القسم كما لا يخفى على انسان من البطلان بمكان
 الخلق ما قاله ابن الحاجب والعبد لم يردنقل بامتناعها ولا قام عقل مستقيم على منعها
 أو عدم استصحابها فان ادعوا امتناعها لذاتها فهو هذيان غنى عن البيان اولاً ثم ما علم
 منعها بالنسبة للمصنف في هذا الفن ولئن سلمناه فلا نسلم امتناع مخالفة العلم بمجرد أنه علم
 بل دعوى امتناعها مما يقطع كل عاقل بطلانها كيف لا ولم تزل العلماء قديماً وحديثاً يخالف
 المقضول منهم القاضل ويرد على اجلهم وأعلامهم من هو النازل عنه والسافل من غير انكار
 على ذلك من احدهم بل ابن الحاجب والعبد قد خالف في هذا الفن بالاجماع من هو أعلم منهما
 بالاجماع كالشافعي والاشعري والاستاذ والباقلاني وابن فورلوك والامامين وبجة الاسلام
 الفخر الى كما هو قطعي عند كل واقف على كلامهم ما فلو صرح ذلك الامتناع لزم رد كل ما خالف فيه
 هؤلاء الاثمة بالانزاع والمعتز لا يسلم ذلك ولا يرتضيه ولا يسمعه بوجه أن يحوم حوله أو يقع
 فيه أو لان قولهم في صور المخالفة أقوى فهذا مجرد دعوى لم يقيم عليها برهان ولا أتى المعتبر
 على ترجيح قولهم ما فيها بآدنى بيان بل اتى المصنف على ترجيح خلافها في أكثر المواضع أو كلها
 بغاية البيان * وحيث عبرت بالمجتهدين فرادى بهم ما شيخ الاسلام الكمال بن أبي شريف وشيخ
 مشايخنا شيخ الاسلام زكريا أو بالحشي فرادى به الاول أو بشيخ الاسلام فرادى به الثاني
 أو بشيخنا العلامة فرادى به علامة عصره بالانزاع وواحد وقته من غير دفاع شيخنا ناصر
 الملة والدين اللقاني أو بشيخنا الشهاب فرادى به محقق عصره وفهامة وقته شيخنا شهاب
 الملة والدين أحمد البرلسي المشهور بالشيخ عيرة أو بشيخنا الشريف فهو واحد زمانه وعلامة
 أو أنه سلطان المحققين وسيد المدققين مولانا قطب الملة والدين عيسى الصفوى الايجي
 نزيل الحرم الشريف المكي * واعلم ان هذا التعليق وان كان المقصود بالذات من وضعه انما هو
 بيان اندفاع أو فساد تلك الاعتراضات وبطلان تلك التشنيعات لكني ربما أذكر فيه زيادة
 على ذلك مما يفسر من القوائد والمناقشات ولا أتكلم قصد اعلى المواضع التي تكلموا عليها بما
 فيه الكفاية من المهمات فاذا انضم هذا التعليق الى ما وضعوه ولوحظ بعين الانصاف مع
 ما صنعوه حصل بالمجموع تمام المطلوب ونهاية المرغوب * والله أسأل أن يسم له وان يسدد
 قلمي وأن يتق به انه خير مسئول وأكرم ممول وهو حسبي ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا
 بالله العلي العظيم (قول الشارح رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم) أقول في هذه الجملة
 أشكال أبدأ شيخنا الشريف حاضله انما اخبارية أو انشائية فان كانت اخبارية فيرد أن
 من شأن الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما
 صرح به العلامة التقطازاني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلام من صاحبه الاسم
 والاستعانة به من جهة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فن شأن الانشاء
 ان يتحقق مدلوله وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لان نحو الاكل والسفر والذبح مما
 ليس بقول لا يحصل بالسملة فكيف يقدر مثلاً ان يذبح أو اسافر بسم الله بقصد الانشاء فان
 جعلت لانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء معلقة والاصل غير مقصود
 بوجه وذلك في غاية التدور قال ولو قيل ان المعنى أبدأ أو أفتتح بسم الله أى أجعل له بداية الفعل
 على ان الباء للتعدية والجملة لانشاء الجعل لم يلزم تنى مما مر الا انه خلاف المشهور ولا يجري

* (بسم الله الرحمن الرحيم)

حقيقة الا في نحو التأليف مما يمكن ان يكون له بداية حقيقية وان أمكن ابرأوه في سائر
المواضع بالمسححة في جعله بداية انتهى بمعناه ومن ههنا يظهر النظر في تسوية بعضهم بين تقدير
أولف وتقدير أفتخ مخجبان في كل منهما مخرية اذ في الاول عموم التبرك والاستعانة وعدم
اختصاصهما بالبداية وفي الثاني جعل الاسم فاتحة متضمنة لجميع الكتاب اذ فاتحة الشيء
تتضمنه وذلك لان هذا انما يأتي على جعل الباء للتعدية وهو خلاف المشهور مع أنه نفسه مع
ذكره هذا مشى على المشهور ولان الافتتاح هنا ليس الا بمعنى الابتداء فليس اللازم على الثاني
الاجعل الاسم فاتحة الكتاب بمعنى انه بداية له ويجوز ذلك لا يقتضي كونه فاتحة له بمعنى تضمنه
لجميع ما فيه غاية الامر أنه قد يوعم ذلك مجرد اشتراك اللفظ فعلى تقدير أن في أفتخ مخرية من هذا
الوجه انما يكون على سبيل الابهام في الجملة وذلك لا يوافق عموم التبرك والاستعانة ولانه
لا يطرأ في جميع المواضع اذ لا معنى ليكون الاسم فاتحة متضمنة لجميع الصفات ونحوه من الافعال
الابغاية التعسف اللهم الا أن يجاب عن هذا بان دعوى التسوية مخصوصة بنحو التأليف وان
كان كلام الامة صريحاً في اطراد التقدير المذكورة (قوله الحمد لله على افضاله) أقول هذه
الجملة ان كانت خبرية فينبغي ان يكون الظرف أعنى على افضاله متعلقاً ما بالابتداء وهو الحمد
والمعنى كل حمد على الافضال ولا جله أو جنس الحمد على الافضال ولا جله ذلك أو مستحق لله وهذا
المعنى مما لا شبهة في صحته الا أنه لا فائدة في الاختيار به لانه معلوم فان ثبوت كل حمد أو جنس الحمد
على افضال الله مما لا يخفى على أحد الا أن يلاحظ المضاف دون المضاف اليه وكأنه قيل كل
حمد أو جنس الحمد على الافضال ثابت لله اذ لا افضال حقيقة الا له تعالى فيفيد وهو حينئذ نظير
ما قيل في قول ابن الحارث ان من خواص الاسم الاسناد اليه أي الى الاسم واما الحمد اللازم
لهذا الخبر وكأنه قيل جدي اللازم من هذا الخبر لاجل افضاله واما تعلقه بخبر المبتداء أعنى
لله مع جل آل على الاستغراق فلا ينبغي جواره اذ المعنى حينئذ ان كل حمد مملوك أو مستحق
أو مختص لاجل الافضال وقضيته انحصار على تملوك كية الحمد أو استحقاقه في الافضال وليس
كذلك اذ غير الافضال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضاً لما ذكر بخلاف ما ذكر مع جل
آل على الجنس اذ ملك جنس الحمد أو استحقاقه لاجل الافضال لا ينافي ملكه أو استحقاقه لغيره
أيضا وكذا تعلقه بخذوف على انه خبر المبتداء والله صلة المبتداء مع جل آل على الاستغراق أيضاً
اذ المعنى حينئذ ان كل حمد لله كائن لاجل افضاله وليس كذلك اذ بعض الحمد كائن لاجل غير
الافضال كالذات والصفات بخلاف ذلك مع جل آل على الجنس لما تقدم وان كانت انشاء
وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الا في أي لانشاء الحمد ببعضها لانشاء
مضمونها حتى يلزم منه انشاء جميع المحامد كما لوهم فينبغي تعلق الظرف بمضمون الجملة كأنه
قيل أصف الله تعالى بمالكية كل وصف يجميل أو جنسه أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به
لاجل افضاله أو بالمبتداء والمعنى حينئذ أصفه تعالى بمالكية كل وصف يجميل أو جنسه لاجل
افضاله أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به بمعنى أن كل وصف يجميل أو جنس ذلك لاجل
الافضال أصفه تعالى بمالكية أو استحقاقه أو الاختصاص به ولا اشكال في صحة ذلك وحسنه
(قوله وآله) يحتمل ان اقتصاره على الال لان استحباب الصلاة عليه بالنص بخلاف

الحمد لله على افضاله والصلاة
والسلام على سيدنا محمد
وآله

استحيابها

استحبابها على الصواب فانه بطريق الالتحاق بالآل (فان قيل) مجرد هذا الاستدلال لا يقتضيه
 حيث سلم صحة الالتحاق لان القياس من الأدلة الشرعية قلنا يحتمل انه لا يسلمها وفاقا لمن قصر
 الاستحباب على مورد النص ويحتمل أنه اكتفى بالصلاة على الصواب لفظا ورأى انها لا تطلب
 خطأ أيضا ويحتمل انه أراد بالآل كل شيء كما قيل به وان فسر في كلام المصنف بما سنأتي ان
 شاء الله تعالى (قوله هذا) أقول يجوز ان تكون الإشارة الى ما في الذهن ويجوز ان تكون
 الى ما في الخارج وفي كل منهما ما اشكال بسط الكلام في بيانه والجواب عنه في شرح
 شرح الوقات للشارح (قوله اشتدت اليه) أقول عبر في شرح منهاج الفقه بقوله دعت اليه
 ووجه ذلك ان شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر وأجل وأقدم من شروح هذا الكتاب
 لحاجته الى شرحه دون حاجة جمع الجوامع الى شرحه (قوله يحمل الفاظه ويبين مراده)
 كذا في شرح المنهاج أيضا وقال فيه شيخنا الشهاب مائنه وحل اللفاظ فك التراكيب بيان
 الفاعل والمفعول ومرجع الضمير ونحو ذلك وفي العبارة استعماله بالكناية وترشيع وقوله ويبين
 مراده من عطف العام على الخاص اهـ (وأقول) اما بيان الاستعارة بالكناية في العبارة أي
 قوله يحمل الفاظه فهو انه شبهت الفاظ الكتاب بعد ايضاح دلالتها على المعنى وذكر ما يحتاج اليه
 فيه بشئ كان معقودا على المطلوب ازيل عقده عنه وتوصل بذلك اليه فعلى طريق صاحب
 التلخيص تكون الاستعارة هي التشبيه المضمحل في النفس ولم يصرح بشئ من اركان سوى
 التشبيه كما هو الواجب فيها ويكون اثبات الحل الذي هو من خواص التشبيه به هو قرينة
 الاستعارة وعلى طريق صاحب المفتاح يجعل اللفاظ استعماله بالكناية عن ذلك الشيء وتجعل
 نسبة الحل الى القرينة الاستعارية وبهذا يظهر انه لا ترشيع هنا لان اعتبار الترشيح انما يكون بعد
 تمام الاستعارة فلا تعد قرينة المكينة ترشيعا فتقول الشيخ وترشيع فيه نظر هذا والا فربما جعل
 ذلك من الاستعارة التبعية بان شبه تبيين معاني اللفاظ بازالة العقد عن الشيء المعقود على
 المطلوب ووجه التشبيه اظهارة المطلوب ثم استعمل التبيين لفظ الحل ثم اشتق منه الفعل فتكون
 الاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل تبعية وقرنتها تعليق الفعل باللفاظ ويجوز ان يطلق
 لفظ الحل على التبيين لاعتبار التشبيه بل باعتبار انه لازم للعمل فيكون مجازا من سلا وقد
 صرحوا بأنه لا امتناع في ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد استعماله مجازا
 من سلا باعتبار العلاقتين وأما قوله من عطف العام على الخاص فقد يقال عليه بل بينهما عموم
 وخصوص من وجه لان حل التركيب قد لا يتبين بمجرد المراد وبيان المراد قد يكون بدون حل
 التركيب كأن يقتصر على نحو المراد كذا (قوله ويحقق مسائله) أقول التحقيق فسر تارة
 بمعنى اثبات المسائل بادلها وأخرى بمعنى بيان حقيقة الشيء على الوجه الحق وكلا المعنيين محتمل
 ههنا أي في الجملة والاف بعض المسائل لم يستدل عليها وبعضها لم يرد في بيانه على ما دللت عليه
 عبارة المصنف واعلم ان المسئلة تطلق تارة بمعنى النسبة التامة في القضية أي الوقوع أو
 اللاوقوع وأخرى بمعنى مجموع القضية فان أريد الاول فظاهر أو الثاني قدر مضاف أي أحكام
 مسائله (قوله ويجوز دلالته) أقول فيه أمور الاول ان التحرير فسر بالتقويم وتلخيص
 العبارة وتجزئتها لا يتعلق بالأدلة والثاني ان جمع دليل على دلائل غير مقبوس وسياق الكلام

هذا ما اشتدت اليه حاجة
 المتقهمين لجمع الجوامع من
 شرح يحمل الفاظه ويبين
 مراده ويحقق مسائله
 ويجوز دلالته على وجه

على ذلك بقائه عند قول المصنف دلائل الفقه الاجمالية والثالث انه يحتمل انه اراد بتحرير
دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهي قليلة كما اشار اليه المصنف في آخر الكتاب بقوله فرما
ذكرنا الادلة في بعض الاماين ويحتمل انه اراد بذلك ذكره أدلة مسائله محررة وأعم من
تحرير الادلة الواقعة فيه ومن ذكره أدلة بقية مسائله محررة (قوله مهمل للمبتدئين)
أقول قد يستشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فضلا عن المبتدئين الا ان
يجاب بأن المراد منه وولته بالنسبة لافراد نوعه من الكتب الموضوعه لكثرة الجمع واختصار
اللفظ بحسب الامكان لمزيد تحرير بالنسبة اليها لان الازيد تحرير اقرب الى الفهم وبالنسبة
لبعض الوجوه كحسن تخيصه وعدم اتساره وبالنسبة لبعضه دون جمعه أو بالنسبة
لبعض المبتدئين في الجملة وفيه ما تظن اذا كثرت الكتب أو جمعها كذلك أو بانه قال ذلك
هضم لنفسه ولا يخفى بعده وعدم مناسبة السياق (قوله حسن الناظرين) أقول قيد
بالناظرين للترغيب اذا التفتي قد يحسن في نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم أو به ما يمنع
ظهور حسنه لهم مما لا يشاق حسنه في الواقع (قوله اذا المراد به ايجاد الجدل الاخبار
بانه سيجوده وقوله وأني بنون العظمة لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له تساهله
للعلم امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث) اعترضها الكوراني اعتراضا لا منشأ
له الا مزيد السهو وفساد التصور مع ايراده بعبارات ضعيفة ركيكة تجبه الامماع وتفرع عنها
الطباع واعترض الثاني السكال أيضا اعتراضا لا منشأ له الا التعصب الفاسد والتعامل الكاسد
فاما الكوراني فقال مانعه الاشكال الثالث عدل أي المصنف عن همزة المتكلم وأني بالنون
مع انه في مقام العجز والاستقصاء فالتناسب الانفراد عن القول بكون أقرب الى المقصود
والجواب انما عدل الى بنون الجمع لكثرة شريته وهي انما قد مناه الله أو وقع الحمد في مقابلة تلك النعم
القائمة المحصر أدرج نفسه في جماعة الحامدين من الملائكة والانس والجن وكل من يتاى منه
الجدوان من شئ الا يسبح بحمده ليكون أبلغ في المرام وأقضى لحق المقام فكانه قال يا من
هذا شأنه فحمدك كلنا معاشر الحامدين بكل محامدك أي بكل أوصافك الجميلة وان لم تحط بها
علما وهذا نهاية درك العارف في مقام الحمد فظهر لك من هذا التحقيق أن ما قبل اعتنا كرون
العظمة لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهله للعلم امتثالا لقوله تعالى واما
بنعمة ربك فحدث مما لا يلتفت اليه وليس له معنى صحيح مع قطع النظر عن هذا المقام وما قبل من
ان المراد بقوله فحمدك ايجاد الحمد لا ما سجد أسفل من ذلك اذا ايجاد فعل الله لا فعل الحامد
اذا لا في بالفعل غير الموجد كما تظهريد اعته في الزنا والقتل وقوله لا ما سجد مما لا معنى له
اذا المضارع اما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا اشكال في فحمدك أو هو مشترك بينهما
اذ لم يذهب ايجاد الى العكس ولا يشك أحد في ان القائل اذا قال في مقام الحمد فحمدك لم يرداني
الا أن أشغل بحمدك ولكن سأفعله وأمثال هذه الاشياء الواهية لا ينبغي لنا أن نتعرض لها
ولكن تحقيق معنى الحمد كما كان من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل النصيحة
من الواجبات التي لا يستغنى عنها وقد ذكرنا أمورا آخر لا أساس لها بالمقام ولا هي معان
صحيحة أيضا عندنا عنها تخافة التطويل وقد أثبتنا الشجرة عن الثمرة والله أعلم اه ما خرفه من

سهل للمبتدئين بحسن
لناظرين تقع الله به آمين
قال المصنف رحمه الله تعالى
(بسم الله الرحمن الرحيم
فحمدك اللهم) أي نصيحتك
بجميع صفاتك يا الله اذ
الجد كما قال الزمخشري في
الفائق الوصف بالجميل وكل
من صفاته تعالى جليل
ورعاية جميعها أبلغ في
التعظيم المراد ايجاد كذا المراد
به ايجاد الجدل الاخبار
بانه سيجوده وكذا قوله
نصلي ونضرع المراد به
ايجاد الصلاة والضراعة
لا الاخبار بانهم سيجودان
وأني بنون العظمة لاظهار
ملزومها الذي هو نعمة من
تعظيم الله بتأهله للعلم
امتثالا لقوله تعالى واما
بنعمة ربك فحدث وقال
ما تقدم دون فحمد الله
الاخصر منه للتلذذ
بخطاب الله ونداته

الهذيان ونقطة من واضح البهتان مما لا يثقله الا اليوار ولا يلحق به الادوام العار عند أولى
 الابصار فاما مقربه توجيه العدول فقبه من الانتظار ما لا يخفى استغرابه على ذوى الاعتبار
 وان كان أصل التوجيه مسرور فالكنه تصرف فيه ولم يحسن تصرفه بل أذهب رونقه وألقه
 مع ان فيه ما فيه مما سيظهر من الكلام على ما سيأتي عن الكمال واما قوله فظهر لك من هذا
 التحقيق ان ما قيل الى قوله مما لا يلتفت اليه الخ فهو غلط واضح وخطا قبيح فاضح وذلك لان
 المراد بالتحقيق المنار اليه ما زعمه من أن التون في نفسه ذلك نون الجمع وما ذكره نكتة لذلك بقوله
 والجواب الخ ولا يخفى على من عنده أدنى عقل أن مجرد هذا لا يقتضي رد ما سواه وأنه
 مما لا يلتفت اليه لان غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحتمله ويبان نكتة لذلك المعنى وذلك
 لا يدل على بطلان حمله على غير ذلك المعنى من المعاني المحتملة أيضا مع بيان نكتة لذلك الغير ولا على
 أنه مما لا يلتفت اليه الا عند من انطمت بصيرته وتجدت سريره ولو صح ذلك لزم من حمل
 الكلام على أى معنى بطلان غير ذلك المعنى من المعاني وامتناع تجوز حمله على المعاني المتعددة
 وذلك باطل باجماع العقلاء لا يقال منشاظهور ما ذكره حصر التون في نون الجمع كما ذكره بقوله
 انما عدل الخ لا نقول اما أولا فالحصر غير متعلق بكون التون للجمع بل يكون العدول اليه لما
 ذكر وبينه ما يوجب بطلان ما نانا فلو فرض انه متعلق بذلك لكنه مجرد دعوى باطلة لم يأت لها
 بشئ من الايات فكيف يصح له ان يفرع عليها ما زعمه واقتراء من عدم الالتفات على انه
 لو صح ذلك لزم بطلان غير النكتة التي ذكرها من النكات مع اشهر نكات نون الجمع عند
 الثقات واما قوله وليس له معنى صحيح فهو ادعاء باطل لا يخفى بطلانه على عاقل ولعمري انه ان
 التشبيح على أئمة التحقيق بمجرد الدعاوى لا يصدر الا عن خبيث قبيح وان ما ذكره وابشكره
 المحقق المحلى مما لا يثري في صحته من رزق أدنى عقل صحيح فان حمل التون على العظمة لقصد
 اظهار تعظيم الله اياه بتأهله للعالم للحدث بنعمة الله المأمورية أمر محتمل اللفظ قطعاً فان العظمة
 من معانيها كائنات واعليه فلا مانع من حملها عليها اذ جعل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن
 منعه والمعنى قد يجعل وسيلة الى ما زعمه كما لا يسع عاقل انكاره فصح ارادة المزموم هنا لا فائدة
 للحدث المأمورية مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام فان مقام التأهل للتأليف والشروع
 فيه لا يرتاب عاقل في أنه مقام عظمة عظيمة وبخلالة كريمة وأنه دال على عظمة الموقف وتعظيمه
 في اتيانه حينئذ بما يدل على عظيمته وتعظيمه للحدث بنعمة الله المأمورية غاية الانتظام
 والمناسبة للمقام فقد اتضح أن ما ذكره المحقق له معنى صحيح مع قطع النظر عن المقام لان حاصله
 ان اللفظ استعمل في معناه مراداً منه مازوم معناه ليحصل القيام بهذا الأمر المطلوب وهذا
 مما لا يرتاب عاقل في صحته واتضح أن فيه غاية المناسبة للمقام كما تقرر وعند ذلك يظهر كل الظهور
 بطلان ما هو قول به الكوراني وأنه من الخطا الصريح والاقتراء القبيح الذي لا يلتفت اليه
 ولا يعمل عند عاقل عليه ولو لا غلبة ضعف الحال وغلبة العاصية على الطلبة كان الواجب علينا
 الاعراض عن هذه المهمات وعدم الالتفات الى هذه المجازفات وأما قوله وما قيل من ان المراد
 بقوله فحمدك ايحاد الحمد لا ما سمي وحده أسفل من ذلك فهو كما ترى قد ضم فيه الى بطلان ما ادعاه
 ونساده ما اقتراء كما يتبين لك من الكلام على احتجابه ركاه لفظه ومسح محكمه وتجريفه

فان قوله لا ماسي وجود ليس هو لفظ المحقق المحلى ولا هو مطابق له في المعنى للفرق الواضح والتباين
الظاهر الاصح بين قوله لا ماسي وجود وقوله لا الاخبار بأنه سيوجد وكأنه لم يفرق بينهما وهذا
وان كان من المصائب لا يستبعد لانه قياس ما يقع منه من العظام مع انه يحتمل ان في النسخة
الواقعة لى سقما وأما قوله في الاحتجاج لهذه الدعوى الفاسدة اذ اليجاد فعل الله تعالى لا فعل
الخاص فهو من الفساد والخراف يمكن وذلك لانه ان بناء على ما فهمه أن المحقق أراد باليجاد
الخلق فهو فهم باطل لا يفهمه عاقل عن أقل العوام فضلا عن الجرم بنسبته الى مثل هذا الامام
وانما أراد باليجاد مقابل الاخبار وهو ما يعبرون عنه بالانشاء ولهذا قابله بقوله لا الاخبار بأنه
سيوجد وان بناء على أن التعبير باليجاد يوهم معنى الخلق فهذا التوهم عتلة لعدم فائدة لا يكاد
يحطريبال اذ كل موحد موثق بأنه من المحال مع ان ذلك لا يفتح له ما ادعاه من الفساد والالزم
الحكم بالفساد على كل تعبير موهم ولا يقول له مسلم وقد اشتران المناقشة في الالفاظ ليست من
دأب المحصلين فملت شعري أى فرق بين اليجاد الذي عبر به الهلى والانشاء الذى أطبقوا على
التعبير به هنا وقد قال استاذ المسلمين المولى سعد الدين في شرح خطبة الشعية والابحاح ايجاد
الشي غير مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشاء اه وفسر بعضهم قوله ايجاد الشى بقوله أى
اخراج الشى من العدم الى الوجود اه فان امتنع التعبير هنا باليجاد فليمتنع التعبير بالانشاء
أيضا والافعال الذى حذر تعبير المحلى باليجاد وابع اطباقهم على التعبير بالانشاء مع استوائهم فى
اطلاقهم بالمعنى المحذور واطلاقهم بالمعنى غير المحذور وقوله وأما قوله لا ماسي وجود مما لا معنى
له اذ المضارع اما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا اشكال في فهمه ذلك فهو كلام يلوح عليه
أثر الفساد ويظهر من خلاله انه ما نشأ الا من عدم فهم المراد كما لا يخفى عليك بعد احاطة بك بمعنى
كلام المحقق فاعلم أن فهمه ذلك لو كان اخبارا فاما أن يراد به الاخبار عن الجهد في الحال أو في
الاستقبال لا جائز أن يراد الاول لان الاخبار عن الجهد في الحال يستدعى حصول الجهد في الحال
والجهد في الحال انما يحصل به ضرورة انه ليس في حال النطق به جده حاصل بغيره اذ الجهد لفظي
اذ الكلام فيه ويستحيل حال النطق أن يوجد نطق بغيره وحينئذ يمتنع كونه اخبارا عن الجهد
في الحال لان الاخبار عن الجهد في الحال حكايه للجهد واقع في الحال والحكاية لا بد أن تكون
غير المحكى بالذات ولا يكفى التغاير الاعتبارى وقد قال في المطول ان أيسع الخبرى لا بد أن يكون
لذلك محقق بغير هذا اللفظ وأنت تحكيه بخلاف الانشائي وجعل ذلك مدار الفرق بين الخبر
والانشاء فمعين ارادة الثاني فلهذا اقتصر المحقق في نفي ارادة الاخبار على نفي الاخبار بوجوده
في المستقبل ولم تعرض لنفي الاخبار بوجوده في الحال لعدم صحته فلا حاجة الى نفيه (فان قلت)
لا حاجة في كونه اخبارا الى تحقق جده آنولانه يصح أن يكون اخبارا عن الجهد الحاصل من
ذلك الاخبار كما اذا قيل أمكلم مخبرا بما يحصل من ذلك الكلام فاللفظ من حيث انه دال على نسبة
خبر به مطابق لما يحصل به من حيث هو وهو فيحتاج الى نفي الاخبار بوجوده في الحال (قلت) قال
شيخنا الشريف ان في صحة ذلك نظر او تاملا فان الخبر حكايه أمر واقع والحكاية لا بد أن تكون
غير المحكى بالذات ولا يمكن ان يحكى الشى عن نفسه بتغاير اعتبارى بدهاقه وقد فصل التحرير
الدوائى ذلك في رسالته دفع التناقض المشهور اه واذا علمت ذلك فقول السكورا في مما لا معنى

له باطل قطعا بل له معنى صحيح قطعا وذلك ان العلماء لما جوزوا في نحو محمدك أن يكون اخبارا
 وأن يكون انشاء بل رجع السبيل الاخبارية بانها الاصل كما هو مبين في محله وخالفهم المحقق
 ومنع الاخبارية احتياجا الى نقيا ولما استغنى عن نفي الاخبارية في الحال لعدم امكانها
 عنده وعند غيره كما تبين لم يتعرض له واقصر على التعرض لنفي الاخبارية في الاستقبال وهذا
 في غاية الحسن والجملة والظهور عند من له أدنى مسكة فدعوى الكوراني انه محال لا معنى له
 دعوى باطله لا منشأ لها الا التهور وفساد التصور وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وقوله
 اذ المضارع الى قوله فلا اشكال ان أراد نفي الاشكال انه لما كان حقيقة في الحال فقط كان
 لا يحتمل الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه فنقول اما أولا فعدم الحاجة الى نفيه لا ينتج انه لا معنى له
 فدليله لا يثبت ما ادعاه واقترناه على هذا التقرير وأما ثانيا فدعوى عدم الحاجة اليه باطله
 لأن من أجاز الاخبارية صرح اده الاخبارية في المستقبل وان كان مجازا على ذلك القول
 لا في الحال أيضا لما تقدم من امتناعها فالشارح حيث خالف في الاخبارية كان به حاجة أي
 حاجة الى نفي الاخبارية في المستقبل لانهم ادعى انهم وكذا ان أراد انه لما كان حقيقة في
 الحال لم تصح ارادة الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه لان الجملة على وجهه التجوز عما لا يمكن
 انكاره بل تعيين ارادته وارتكابه عند من أجاز الاخبارية بناء على ذلك القول وان أراد
 شيئا آخر فليصوره لتكلم عليه ولا يحيد شيئا مما يصوره وأما قوله أو هو مشترك ولا يشك
 أحده الى قوله لم يرد أني الآن اشتغل بمحمدك والكن سأنعله فعناء انه لم يرد الاخبار باني
 الآن اشتغل به ولكن يريد الاخبار باني سأفعله فلا يصح قول المحقق المحلى لا الاخبار بانه
 سيوجد بل تعيين ارادة الاخبار بانه سيوجد هذا مقصوده كما هو ظاهر من عبارته وحاصله
 انه اذا كان مشتركا بين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الاخبارية بانه يحتمل في
 المستقبل وأنت خبير بان هذا كلام في غاية الفساد لا صحة له بوجه ولا اعتداد بل هو
 ككلام المبرم غير منظوم وكهذه ان المجموع ليس له مفهوم وذلك لانه ان أراد تعيين ارادة
 الاخبار بالحمد في المستقبل انه يمنع ارادة الاخبار بالحمد في الحال فهذا لا يرد على المحقق
 لانه ليس مدعا أن المراد الاخبار بالحمد في الحال بل مدعا أن المراد انشاء الحمد كما هو صريح
 قوله اذ المراد ايجاد الحمد وكأنه غفل عنه أو عن مقابلة انشاء الحمد للاخبار به مع ظهورها
 او فهم أن المراد ايجاد الحمد ما يلزم الاخبار به وكل ذلك مما يتعجب منه وان أراد جمع ذلك
 أنه يمنع الانشاء فهو جزاف قبيح لا يصدر مثله عن عاقل ولا يعاب به فاضل كيف وقد أجمعوا
 على صحة الانشاء وانما اختلفوا في صحة الاخبار كما أشارنا اليه في ما أجمعوا على صحته وقام عليها
 البرهان هذان غنى عن البيان وان أراد شيئا آخر فليصوره لنصوره فسادا وأما قوله اذ لم يذهب
 أحد الى العكس أي الى أنه حقيقة في الاستقبال مجازا في الحال فهو من قبيح القصور فان
 الذهاب الى العكس مشهور حتى انه مذكور في شرح نصريف الزنجاني للمولى التفاتاني
 قال مانعه قبل ان المضارع موضوع للحال واستعماله في المستقبل مجاز وقيل بالعكس والصحيح
 مشترك بينهما انتهى فبطل ما أشار الى بناءه على هذا النفي الذي لا مستند له الا الجزاف وقد بان
 بما لا مزيد عليه للعاقل ان هذا الرجل لم يأت في هذه المباحث بطائل وانه لم يزد فيها على ضمه الى

غلطه القاضى فيها الا لتشيع الباطل الذى هو به حقيقى وبغواره خلق وان قوله وامثال
هذه الاشياء الواقعة الخ من البهتان الواضح المبين على الخطا القاضى والغلط القاضى وانه
لم يحكم فيما يتبع به من هذا الكلام حول تحقيق معنى الحمد ولا بذل النصيح الواجب بل لم يرد على
التشيع بالباطل والاهام وان قوله وقد اثبات الشجرة عن الثمرة كلمة حق اريد بها باطل
اذ قد بان الحيل من حفظ الله قلبه عن العمى ان اصلها ثابت وفرعها في السماء

وكم من عائب قولنا صحيحا * واقفه من الله هم السقيم

والله يحق الحق ويطل الباطل * وأما الكمال فقال واعلم أن جعل النون هنا للفظ مع توجيهه
بما ذكرنا لا يخفى عن تكلف اذ لا يخفى أن مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام
التلبس ظاهرا وباطنا بالدلالة والخضوع وليس مقام تعرض لعظمة العبد والظاهر ان الذى
جعل الشارح على جعل النون لعظمة استبعاد كونها في تصرف الممنكم ومن معه
ويمكن أن يقال أن نون المتكلم ومن معه فواضعا لان فيما تقي عنه النون من اسناد الفعل
اليه مع خبره اشارته الى اختصاره نفسه عن الاستقلال بالمقام حتى الحمد والصلوة والضرعة
فأوقع ذلك الحمد على لسانه وألسنة الخادمين على اللسان والصلوة والضرعة على لسانه وألسنة
المصلين والشارعين أو ليكون حمده وصلاته وضرعته أبلغ اذ انشاء الثناء على ألسنة متعددة
أبلغ من انشائه على لسان واحد من تلك الألسنة وكذا انشاء الصلاة والضرعة الخ
(وأقول) اما ما زعم من التكلف في الجعل المذكور فهو ممنوع منه لاختفاء معناه لتمام
سلم من بلية العصبية واما ما احتج به على ذلك الزعم من قوله اذ لا يخفى الخ فمما يقطع بدفعه
ان التلبس ظاهرا وباطنا بالدلالة والخضوع بعد تسليم ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه
ليس الام مقام ذلك للتلبس أى ان يزيد منه والاشق العبد أن يكون في كل مقام وحال
متلبسا بذلك لا ينافى اظهار تعظيم الله بآهله اللهم أى الاعلام بذلك والدلالة عليه لغرض
التصدق بالنعمة وانما ينافى التعظيم أى التعظيم بصورة العظم وهذا غير لازم لان الامور
للمقام بان عبد السلطان ملاقة يصعب بين يديه بغاية الذلة والخضوع خصوصا في مقام تسكينه
اياء على ذلك الحال يحضر الخاضعين بما أسداه اليه السلطان من تعظيمه وتقديره على
غيره وأمر أهل دولته بتعظيمه وتقديمه على غيره وتخصيصه بالمناصب الجليلة والعطايا الجليلة
وتقديمه أو أمره الى غير ذلك بل كل عاقل يقطع بانه عليه الصلاة والسلام لم يترك في زمن من
ازمنته ولا في حال من أحواله عن التلبس ظاهرا وباطنا بغاية الادب والخضوع بين يدي الحق
سبحانه وتعالى مع أنه مأمور بالتصدق بالنعمة ومع كثر ما صدر منه من الحديث بها ومن نحو
قوله انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب انا النبي الامى الصادق المزكى انا أبو القاسم الله
يعطى وانا آتسم انا أنصكم من الانبياء تبعوا يوم القيامة انا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا خسر
و يدي لواء الحمد ولا خسر وما من نبي ومثله آدم من سواه الا تحت لوائى انا قائد المرسلين ولا خسر
وانما هم النبيين ولا خسر وانا أول شافع ومشفع ولا خسر فهل تضمنت هذه الاقوال الانظمة رعاية
تعظيم الله وهل يمكن مؤننا أن يجوز أنه عليه افضل الصلاة والسلام حين صدور تلك الاقوال
والصدق بعد تضمنه من تلك النعم الجليلة لم يكن على غاية الادب والخضوع بين يدي الحق

سبحانه وتعالى أو أن فيها أدنى معاقبة لغاية الأدب والخضوع وكان الحال اشبهه على الكمال
فطن أن اظهار التعظيم هو التعظيم أو أنه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح فتفطن لذلك * وأما
قوله والظاهر الخ فاعلم أنه لا شبهة لمن ألهم رشده في أن المتبادر من مثل هذه الصيغ في مثل هذا
المقام ليس إلا ارادة المتكلم وحده ويؤيد ذلك هنا بل بعينه أن قوله نصلي لا جاز أن يكون
اخبارا بمعنى ولهذا خطأ ومن جعل جملة الصلاة خبرا بمعنى قياسا على الحمد بأن الاخبار بثبوت
الحمد جدد بخلاف الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فتعين أن يكون انشاءا بمعنى كادرج
عليه الجهور ولا يتصور أن يكون هذا اللفظ صادرا من المصنف لأنشاءا منه ومن غيره لاستحالة
أن يكون أحده منشاءا لفظه عن غيره أو منشاءا بلفظ غيره نعم قديدي ذلك على سبيل التخييل
والإيهام فيقال أتى بالمضارع الصالح للجماعة لإيهام تشاركه مع غيره في الانشاء للقرض
المذكور أما على سبيل الحقيقة فلا بد عليه عاقل وكذا يقال في نضرب فتعين أن المصنف إنما
أراد به ما نفىه فقط وهذا ظاهر أن لم يكن فاطعا في أن الحمد كذلك استوافق السياق وصح
ما قاله الشارح المحقق بل تعين فقول الكمال فأوقع ذلك الحمد على لسانه وألصقه بالحامدين الخ
أن أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعاً وعلى سبيل التخييل والإيهام فهذا لا يخرج عن ارادة
المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الأفعال بل ظهر مما تقرر أنه لا حاجة في الاستدلال على أن
المصنف أراد نفسه فقط بقوله فحمدك إلى تعين ذلك في نصلي ونضرب لأن فحمدك انشاء وقد
تبين امتناع انشاء أحد بلفظ غيره على سبيل الحقيقة بل لو كان اخبارا تعين أن المصنف أراد به
نفسه فقط لأن مقصوده به الحمد لا يلزم ولا يتصور وجود حمد لا فم للأخبار من غير الخبر على
وجه الحقيقة كما لا يخفى (فإن قلت) التشارك على وجه التخييل والإيهام ينافي الدلالة على اظهار
التعظيم (قلت) أما أولاً فالتشارك المذكور خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا يحمل
عليه بل لا شبهة في أن الشارح لم يحمل على ذلك فلا إشكال عليه وأما ثانياً فلا نسلم المناقاة
المذكورة فعليك بالتأمل الصادق ولا تهوئك تلك التهوريلات فقد انضج لك أنها بتفصيلات
ومن هنا ظهر فساد توجيه السكوراني السابق وإن نتج بتسميته حقيقة والله أعلم (قوله وعدل
عن الحمد لله إلى قوله لأنه شامع لجميع الصفات برعاية الألفية) اعترضه الكمال بعد ما شرحه
فقال ولك أن تقول قد مر أنفاً انشاء كما يكون بالجملة الانشائية يكون أيضاً بالجملة الخبرية
وحيث تدغمى الجملة الاسمية الخبرية هنا التناء على الله تعالى بأن كل حمد مستحق له أو يختص به
إلى آخر كلامه (وأقول) اعلم وفقنا الله وإياك للصواب أن المراد بالجميل في هذا المقام وهو الذي
يكون الوصف به حمداً كل ما يستحسن ولو في زعم الحامد أو المحمود فقط كما بينه شيخنا الشريف
واستدل به في رسالته في الحمد على أبلغ وجه وحيث ينبغي درج فيه أمور منها كونه مستحقاً مثلاً
للحمد أي أو ما يكامله الحمد أي لكل وصف يجوهل ومنها كونه موصوفاً بالجميل أي منسوباً
إليه بالجميل ومنها نفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم ومنها مجموع المركب من هذه الثلاثة
أو من اثنين منها وهو ثلاثة أقسام الأول مجموع كونه مستحقاً للحمد وكونه موصوفاً بالجميل
والثاني مجموع كونه مستحقاً للحمد ونفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم والثالث مجموع
كونه موصوفاً بالجميل ونفس الصفة المذكورة فإن كل واحداً من هذه الأقسام السبعة مما

وعدل عن الحمد لله الصيغة
الشائعة للحمد إذا قصد بها
الثناء على الله

يستحسن وبعد الوصف به جدا ولا نزاع لاحد في ذلك وانه اذا كان الحمد هو الوصف بالجميل أي
نسبة الجميل اليه كما تقدم في كلام الشارح كان قول المصنف في ذلك معناه نص في الجميل
فيكون في منطوقه الوصف بكل واحد من الاقسام السبعة السابقة بالطريق الذي يذهب
الشارح بخلاف قوله المصدق فان منطوقه ليس الا الوصف بكونه مستحقا للحمد الذي هو
الوصف بالجميل ويدل بالاتزام على الاتصاف بنفس الجميل ضرورة أن استحقاق الوصف بالجميل
فرع الاتصاف بالجميل فبنسبة استحقاق الوصف بالجميل اليه مستلزمة لنسبة نفس الجميل اليه وأما
بقية الاقسام فلا دلالة عليها بالمنطوق ولا التزاما بالمنطوق فواضح وأما التزاما لفظيا واما كان
يتحقق وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل مع استحقاقه بنفس وصفه بالجميل بان لا ينسب أحد اليه
الجميل الا لانهم من استحقاق الشيء حصوله وتحققه ألا ترى الى أنه يجوز أن ينسب زيد المكرم
الاعمال الى استحقاقه الوصف بالمكرم والعلم مع اتصافه وصفه من أحد بنواحد منهما وحيث أمكن
الاتصاف بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل وبين وصفه بنفس الجميل أمكن الاتصاف
بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل وبين كل مجموع مركب من نفس وصفه بالجميل أعني كل
مجموع يكون وصفه بالجميل من أمره وهو أربعة أقسام كما علم بتمام ضرورة أن إمكان الاتصاف
الجزئية يلزم إمكان اتصاف الكل لا شئنا تحقق الكل بدون الجزئية فقد بان لك شيئا فظاهرا ان
ما ادعاه الشارح من كون الجملة الفعلية أبلغ من الجملة الاسمية من المبالغة أي أزيد في المعنى كما
يدل عليه تقريره دلالة واضحة مما لا يحتمل منازعة فيه ولا توقف من محال أحسن التأمل (فان
قلت) لكن من مزجحات الاسمية افادتها الدوام (قلت) ممنوع لأن الفعلية أيضا تفيد الدوام
بالطريق الذي افادته به ككون الثناء بجميع الصفات إذ كان قيد تلك الطريق ككون الثناء
بجميع الصفات بقيد كونه على الدوام كما هو ظاهر لا يخفى فيه (فان قلت) لكن افادة الاسمية ذلك
بالوضع (قلت) ممنوع كما علم من قول الشيخ عبد القاهر لا دلالة له في منطوق على أكثر من ثبوت
الانطلاق لزيد وما قيل على ذلك فراجع من محله ولوسلم لم يناف المذهب وذلك لأن المذهب انها
أزيد معنى وذلك حاصل وان كان بدلالة المقام وأما كونه أبلغ من البلاغة أي أتم بلاغة فهذا
يحتاج باختلاف المقامات فان اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى أيضا كما هو
المناسب هنا لأن المقام مقام شكر على الانعامات الكثيرة العظيمة فيناسبه نسبة جميع
الوصف بالجميل وان اقتضى المقام مضمون الاسمية كانت أبلغ بهذا المعنى فثبت ان الفعلية
أبلغ من المبالغة أي أزيد معنى مطلقا بالطريق الذي يذهب الشارح وكذا من البلاغة ان اقتضى
المقام مضمونها كما في مقام حمد المصنف وعلى هذا فالأبلغ هنا من البلاغة أيضا (لا يقال) هذا
الذي حتمت به أبلغية الفعلية صحيح في نفسه لكنه لا يصلح توجيهها لكلام الشارح لاعتبارها في
الجميل كونه صفة لله تعالى بدليل قوله وكل من صفاته تعالى جميل الخ وهذه الاقسام السبعة
المدكورة ليس منها ما هو صفة لله تعالى الا القسم الثالث الذي هو نفس الصفة الحقيقية فلا
يصدق كلامه في قول الفعلية بجميع تلك الاقسام السبعة دون الاسمية حتى ترجح الفعلية عليها
لذلك الاعتبار (لا نقول) هذه التسمية الواضحة لوجوب كون الجميل صفة لله تعالى حقيقة وهو
ممنوع بل التسمية بكونه صفة لله تعالى أعين من كونها حقيقية او اعتبارية كما يصرح به قوله

وهذا الواحد منها اذ تلك الواحدة هي مالكية الحمد أو استحقاقه وهي اعتبارية قطعاً فالمراد
بالصفات في قوله وكل من صفاته تعالى بجعل كل ما يصح أن يوصف به وينسب اليه وان كان
اعتبارياً بجميع تلك الأقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر وإذا علمت ذلك اتضح لك انصافنا
لاخفاصه ان قول الحشوي يعني الجملة الاسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى بأن كل حمد
مستحق له أو يخص به مما لا يسمي ولا يفتي من جوع وذلك لا نقول له سلنا لك ان معناها ذلك
لكن هذا المعنى ليس ثناء بكل جمل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما يشاهد في الآية لا يقيد شيئاً
فيما قصدته بهذا الكلام من رد جميع الشارح الجملة الفعلية بكونها ثناء بكل جمل بخلاف
الاسمية وكان منشأ هذا الكلام منه النسبة عن أن المحمودية في الاسمية المطابقة ليس الا
استحقاق كل حمد أي وصف بجعل أو الاختصاص به والالتزام ليس الا الاتصاف بنفس
الجميل وان ذلك مخرج بقية أقسام المحمودية المبنية فيما سبق وغير متناول شيء منها لا مطابقة
ولا التزاماً كما سبق ايضاحه وقصره النظر على الحمد الذي هو متعلق المحمودية ههنا وظنه ان
عموم متعلق المحمودية يستلزم عموم المحمودية أو ان ذلك المتعلق هو المحمودية ههنا ذلك خطأ واضح
مما قررناه قداماً ولا تغفل وبذلك يعلم أيضاً ان استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في
الحمد ولام الجزئي لله لا يقيد شيئاً في مدعاه لأن المحمودية على ما تقدم هذه الجملة بواسطة الامين
المنع كورين ليس الابهض افراد المحمودية الذي لا يستلزم الباقي كما يشاهد ووجهنا بما لا مزيد
عليه للمتأمل (لا يقال) بل يستلزم الباقي لانه لا يخرج عنه مطابقة واستلزاماً الا نقص وصفه
بالجميل والمجوع المركب منه أي الذي هذا خبر منه لكن نفس وصفه بالجميل ليس بجسلاً
الاباعبار ما يدل عليه من اتصافه بالجميل وليس جملاً في نفسه فلا يكون الوصف به حمداً الا بذلك
الاعتبار والثناء راجع الى الثناء بنفس الاتصاف بالجميل والاسمية تقيد ذلك لزوماً كما بين (لانا
نقول) لا نسلم ذلك بل نفس وصفه بالجميل مما يستحسن مع قطع النظر عما دل عليه فهو جميل في
نفسه ولئن سلمنا ذلك لما يمكنه لا يمنع تعدد الجميل المستلزم تعدد المحمودية غاية الامر ان جميلية
أحدهما باعتبار دلالة على الآخر وذلك لا يمنع كونه جملاً وان الحمد الحاصل بأحدهما غير
الحمد الحاصل بالآخر وبذلك يعلم أيضاً ان قوله ولو سلم ان الجملة انشائية وانها ثناء بصفة واحدة فهي
صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته اجمالاً لا اشتباه نشأ من الغفلة مما قررناه ووجهنا بما
لا مزيد عليه وان قوله في بيانه لأن كل حمد معناه لأن كل ثناء يجمي الخ من باب اشتباه المحمود
به بمتعلقه أو من باب توهم ان عموم متعلق المحمودية يقتضي عموم المحمودية وقد بين لك بطلان ذلك
وحينئذ يتضح بطلان قوله فرعاية الابلية التي أشار اليها الشارح حاصله في الاسمية على وجه
أظهر والله سبى على الاشتباه والتوهم لأن رعاية الابلية انما تصح فيما تحتل الجملة كونه محمداً
به ولو لم يكن ذلك بما لا مزيد عليه خروج به من افراد المحمودية عن الجملة الاسمية مطلقاً
ولو لم يكن ذلك الفعلية وقوله ولو سلم يقهزم الجزم على تقدير الخبرية بان الجملة ثناء بجميع الصفات
ومنع كونها ثناء بصفة واحدة على تقدير الانشائية وقد اتضح لك ان دفاع ذلك على التقديرين
لأن المعنى الانشائي تابع للمعنى الخبري فإذا لم يتم الحمد على تقدير المعنى الخبري لم يتم على تقدير
الانشائي فتعطل لذلك وقوله ولا يندعي الخ مجرد تهويل لا التفات اليه عند أهل التصليل أما

أولاً قلانه أي محذور في الحكم بابلغة غير ما افتتح به الكتاب العزيز بمعنى — كونه أزيد
 معنى مما ابتدئ به إذا كان مقام افتتاحه لا يقتضي ذلك الأزيد ويقتضي خلافه أو في الحكم
 يكون غير ما افتتح به أتم بلاغة في مقامه مما افتتح به بالنسبة لذلك المقام وكم في غير الكتاب العزيز
 أشياء هي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من نظيرها الواقع في الكتاب العزيز بالنسبة لذلك
 المقام بعينه وإن كانت بلاغة الواقع في الكتاب العزيز باعتبار مقامه أعلى وأتم من بلاغة
 الواقع في غيره باعتبار مقامه وذلك بأن يكون مقام الكتاب العزيز يقتضي القدر الواقع فيه
 دون زيادة عليه ومقام غيره يقتضي زيادة على ذلك القدر الواقع فيه ألا ترى أنه قد يوتى في
 الكتاب العزيز في مقام انكار يقتضي تأكيد ويقتضي عدم الزيادة عليه أجملة مشبهة على
 تأكيد ويوتى في غيره في مقام يقتضي عشر من التأكيدات بجملة مشبهة على العشر ولا
 شبهة لعادل في جواز مثل ذلك ووقوعه ولا في ان ذات العشر أزيد معنى وأبلغ في مقامها من
 ذات التأكيد في نفسه وإن كانت بلاغة ذات التأكيد باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة
 ذات العشر باعتبار وقوعه في مقام يقتضي نسبة التصرف في بعض مصنوعاته أو العلم به
 إليه دون زيادة بجملة تفيد ذلك ويوتى في غيره في مقام يقتضي نسبة التصرف في جميع
 مصنوعاته أو العلم بجميعها إليه بجملة تفيد ذلك ولا شبهة لعادل في جواز مثل ذلك ووقوعه ولا
 في كون الثانية أبلغ أي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من الأولى بالنسبة لذلك المقام بعينه
 وإن كانت بلاغة الأولى في مقامها أتم وأعلى من بلاغة الثانية فيه ولا يوهم عاقل أدنى محذور
 في ذلك وعلو قدر الكتاب العزيز ورفعة شأنه على ما عداه لا يقتضي أن تكون فائقته أزيد معنى
 من فائقته ما سواه بل ولا مساوية لها في قدر المعنى ولا أن تكون فائقته أتم بلاغة من غيرها في
 مقام افتتاح غير مطلقاً وإنما يقتضي أنها أتم مطابقة لمقتضى مقامها مما عداها وإن نقصت
 عنه في قدر المعنى فإن منزلة الكتاب العزيز على غيره ليست مبنية على زيادة المعنى على غيره باعتبار
 كل جملة مطلقاً ولا على أن تكون جملة أتم بلاغة من جملة غيره في كل مقام على الإطلاق كما هو في
 غاية الموضوع لمن أدنى الملام يقنون البلاغة فظهر أنه يجوز أن يقع في غير الكتاب العزيز
 ما يكون أزيد معنى من نظيره الواقع في الكتاب العزيز إذا كان مقام الكتاب العزيز لا يقتضي
 ذلك الأزيد وإن يكون ذلك الواقع في الغير أبلغ من ذلك النظير بالنسبة لمقام ذلك الغير وإن
 كان في الكتاب العزيز في مقامه أبلغ من ذلك الأزيد فيه وأنه لا محذور في ذلك بوجه وحيد
 فيجوز أن يكون ما نحن فيه كذلك بأن يكون مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي مضمون
 الجملة الاسمية المفيدة لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف بحميد أو اختصاصه بذلك على الدوام
 بناء على أن المقصودين بالمطاب حينئذ أو بعضهم جاهل بذلك أو منكروه أو متردد فيه (لا يقال)
 فكان ينبغي التأكيد على غير الأول (لأننا نقول) قد يترك التأكيد في الانكار أو التردد لتتزيه
 منزلة عدمه كما تقرر في محله على أنه يحتمل التأكيد باسمية الجملة بناء على أن تأكيد كيديته تابع
 لاعتبارها موقوفة كما قبل بذلك على ما تقرر في محله وحيداً يقتضي مقام الافتتاح هو الاسمية
 وذلك لا يمنع كون الفعلية أزيد معنى ولا ينافي كونها أبلغ في مقام يقتضي مضمونها كتمام حسد
 المنصف على ما سبق بيانه والشارح الحق رحمه الله لم يدع صريحاً إلا ببلغة الفعلية بمعنى زيادة

معناها وقد بين أن لا محذور فيه (فان قلت) أبلغ على هذا من المبالغة وفعالها مزيد فلا يصح بناء
اسم التفضيل منه اذ لا يبنى الا من مجرد (قلت) يصح على قول الاخفش فانه يجوز بناءه من كل
مزيد وأما ما بلغتهما من البلاغة فهو وان لم يصرح بدعواه الا ان كلامه يرخص اليه ومع ذلك
لا محذور فيه لانه لم يدع ذلك بكل اعتبار وفي كل مقام بل باعتبار المقام الذي يقتضي ذلك كقوام
مجدد المصنف كما يشير اليه اشارة واضحة تعبيره في شرح المنهاج بقوله وهو أبلغ من محذور الاول
فأضاف الحمد الى مصنف المنهاج دون ان يعبر بقوله وهو أبلغ من الحمد الاول وبالجملة فصحة هذا
الاعتراض تتوقف على اثبات ان مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي عموم الحمد بعوم المحمود
به وودون اثبات ذلك بالبرهان خوط القناد وشيب الغراب ومجرد الاحتمال لا يجدي في مقام
الاعتراض لاسماعي على مثل هذا الامام بل البرهان مانع من ذلك الاثبات لما تقر من عدم شمول
المحمود به في الجملة الاسمية لبعض أقسام الجليل والحاصل انه ان اعترض بمنع زيادة معنى الفعلية
فقد بين زيادته بما لا مزيد عليه أو بانه لا يجوز ان تكون فاقحة غير الكتاب العزيز بأزيد معنى
من فاقحته فان أرادوا لوم مع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد وان أراد مع اتحاد فلا بد له
قبل الاعتراض من اثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم يثبت به ولو لم يستطع اثباته مادام الزمان
وأما ثانياً فيجوز ان يكون المقصود بالذات في افتتاح الكتاب العزيز مجرد الاخبار والاعلام
بمضمون الجملة دون لازم ذلك الاخبار الذي هو الحمد فان الجملة الخبرية لا تفيد الحمد بطورها بل
بالزعم منطوقها كما تقر في موضعه فما ادعاه الشارح لامعارضته بينه وبين ذلك بوجهه لان
المقصود على هذا التقدير في افتتاح الكتاب العزيز هو الاخبار باستحقاق سائر افراد الحمد
أو الاختصاص بها والجملة الاسمية وافية بذلك قطعاً والمقام حينئذ مبين لمقام انشاء الحمد الذي
ساق الشارح الكلام باعتبار (فان قلت) هذا الوجه الثاني وهو احتمال أن يكون المراد
مجرد الاخبار والاعلام بتأقيقه بناء على مذهب الشارح من تعيين الانشائية في جملة الحمد حديث
قال الله تعالى قيمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وقوله فيه فاذا هال العبد الحمد لله رب
العالمين قال حمدني عبدي (قلت) لانسلم المناقاة لجواز أن تكون نسبة الحمد الى العبد بالنظر لآق
شان المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته اليه وذلك حمد عرفي على انه لا يكون
حامداً على تقدير الانشائية أيضاً لا يخو هذا الاعتبار ضرورة ان قارئ القرآن حاكم له
لا منشئ له انية فحتاج للجواب على تقدير الانشائية أيضاً كما كان جواباً على ذلك التقدير كان
جواباً على تقدير الخبرية فليتامل وقد اتضح بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل السالم من بلية
العصية ان ما قرره الشارح المحقق في هذا المقام في غاية السداد والاتمام وان المنشئ قد بالغ
في الافراط والتفريط وأظن بهو يلات مبنية على أوها م وشبهات وقد تبعه على ذلك جمع من
شيوخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجلاء أصحابه بل أجملهم حتى قال في
آخر تقرير رد كلام الشارح بنحو ما ذكره الكمال فليحذر ما ذكره الشارح اه وقد بين للمصنف
الراغب في اتباع الحق الواضح ان الذي يحذر انما هو ما ذكره من الرد عليه ومنهم شيخنا
الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح مانعه ولك أن تقول حيث تقرران
مضمون الاسمية التمام باستحقاقه تعالى لجميع المحامد لم ذلك أن يكون الا في ذلك قد اثبت

على الله بكل صفة كمال على وجه الاجمال فكما جعل الالهي بالصفة الفعلية آتيا بجميع
الصفات برعاية المقام فكذا يجعل هذا آتيا بطريق الاستلزام ويتبرج هذا بان المستفاد
بطريق اللزوم أقوى من المستفاد بالمقام والقرائن الخارجية اه ولا يخفى عليك ان تيقظت
لما ينه لك اندفاع جميع ذلك وبطلان هذا اللزوم الذي توهمه وما بناه عليه بما لا يحرر عليه
ثم قال زيادة على ما قاله الكمال وغيره مانعه وايضا قد سلف ان الجملة الاسمية أصلها جملة فعلية
وانهم عدلوا عنها اليها للدلالة على الدوام والثبات وهذا يلزم ببقتضى ترجيحها في نظر البلغاء
على الفعلية اه (وأنا أقول) لا يرتاب من له أدنى الماس بالمعاني في ان كلاما من الفعلية والاسمية
تصلح وتصدق لأغراض لا تصلح ولا تصدق لهما الاخرى وان كلاما من المقام الذي يقتضيهما أبلغ
من الاخرى في ذلك المقام ولهذا ذكرنا حتى في متون المختصرات لكل منهما ما غرضنا بوقوعها
لا بها لا تصلح اليها الاخرى بحيث لو أتى بالآخرى مع قصد تلك الأغراض التي تملك احتمال
الكلام وبطلت بلاغته وبعدها كاصوات الحيوانات وهذا كالمعروف مشهور حتى بين
طلبة المعاني فضلا عن علمائها ولم يريدوا بالعدول عن الفعلية الى الاسمية للدلالة على
الدوام والثبات هجر الفعلية وعدم تعلق الغرض بها مطلقا بل أرادوا استعمال الاسمية
عند اقتضاء الحال معناها لا مطلقا والانا في ما قررناه عنهم وحيث قد ان أراد الشيخ بكونهم
عدلوا عن الفعلية الى الاسمية لما ذكرناهم هجروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بها مطلقا
ولا تصد بلاغته ولا يقتضيهما مقام فبطلان ذلك مما لا شبهة فيه فكذلك شاهدنا قطعنا
على بطلانه غير ما أشرنا اليه عن أهل المعاني كلام أهل التفسير ونحوهم وبين أسرار
الفعلية وتعيينها في مقاماتها المقترنة لها ويلزم على ذلك التقدير مرجوحية الفعلية أيضا
وقعت في القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل اجماعا من كل عاقل وان خص ترجيح الاسمية
والعدول اليها بصيغة الحمد دون غيرها فذلك هذان لا يحتاج بطلانه الى بيان وان أراد ان
اغراضهم قد تتعلق بالاسمية وانهم عدلوا اليها لوفاء تلك الأغراض عند تحققها كما
انها قد تتعلق بالفعل حتى لا تصدقها الاسمية عند تعلق الغرض بها فهذا لا ينبج له ارجحية
الاسمية في نظر البلغاء على الاطلاق كما هو مدعاه ولا يصح له الاستدلال بذلك على ارجحية
الاسمية مطلقا في هذا المقام كما هو في غاية الوضوح فان أراد ارجحيتها في نظرهم في الجملة لم يقفه
شيئا في مقصوده فان الفعلية كذلك قطعا فقوله وهذا يلزم ببقتضى ترجيحها في نظر
البلغاء الخ مدفوع بل يلزم لانه ان أراد الكلية كان باطلا لا يتجسدا أو الجزئية لم يكن نافعا ولا
متبعا ومن هنا يعلم سقوط قوله بعد ذلك أيضا ومن هجر الفعلية وعدل عنها الى الاسمية لغرض
فهو ذاهب قطعا الى تميزها وترجيحها في نظر البلغاء وقائل بان الحمد بها أولى كما ان من ذلك
ما سلكه الشارح من أبلغية الفعلية يلزمه عكس ذلك اه وبالجمله فجميع ما ذكره لم ينشأ
الا عن سهو وغفلة وعدم امعان التامل في المقام لكن هذا لا ينافي جلالته ودقة نظره ولو أدرك
هذا الكلام وعرض عليه لبادر الى قبوله والرجوع اليه فانه كان مطبوعا على الانصاف
رجاءا الى الحق وقافا معه فرجه الله تعالى ونفعنا بعلمه وببركاته (قوله بانه مالك لجميع الحمد
من الخلق) اعترضه غير واحد كالكلام بان تقييده الحمد بالصادر من الخلق يخرج ثناءه تعالى

بانه مالك لجميع الحمد من
الخلق لا الاعلام بذلك الذي
هو من جملة الاصل في
القصد بالجميع من الاعلام
بضمونه الى ما قاله لانه ثناء
بجميع الصفات برعاية
الابلية كما تقدم وهذا
بواحدة منها

على نفسه قال وكان الحامل له على التقييد جعل اللام للملك فان ثناءه تعالى قد لم لا يوصف
 بالملوكية والاشهر ان اللام في الله للاختصاص واللاستحقاق فيدخل ثناؤه تعالى على نفسه بل
 هو أولى بقصد النحول اه (وأقول) يمكن ان يقال انما اقتصر على ما ذكره اذ ليس المراد من
 صنيعه الا بيان كون الجملة انشائية لا خبرية لا تحجز المحو به فلا يضرب في ثناءه تعالى على
 نفسه من عبارته وقد يوجه اقتضاه على ذلك بانه اشارة الى كفايته في الحمد وعدم توقفه على
 اعتبار ثناءه تعالى على نفسه أيضا (قوله وان لم تراعى الابغية هناك بان يراد الثناء ببعض
 الصفات الخ) اعترضه غير واحد كالكمال بما حاصله ان انتفاء مراعاة الابغية لا يقتصر في ارادة
 الثناء ببعض الصفات بل يصدق بالاطلاق أيضا (وأقول) جوابه من أوجه * الاول انه مبني
 على ان قوله بان تفسير لقوله وان لم تراعى الابغية الخ وهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة
 تدعو اليه بل يجوز ان يكون تقييده والمعنى وان انتفت مراعاة الابغية بسبب ان يراد
 الثناء ببعض أي وان انتفت مراعاة الابغية على هذا الوجه وهذا الطريق وانما يقيد بذلك مع
 صحة الاطلاق أيضا لظهور الابغية عليه لظهور صدقه بالـ كثير بخلاف ارادة البعض فانه
 محل التوهم فاحتاج لبيان واستغنى عن بيان ذلك والحاصل انه تقييد لمكنة ومثله لا اشكال
 فيه وكثيرا ما يقع الخلل في فهم المراد من مثل هذه العبارة لاشتباه بان التقييدية بالتفسيرية
 مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك * والثاني انه يجوز ان تكون لفظة بان للتشليل بمعنى
 كان كما هو اصطلاح شيخنا الشافعية الرافعي والنووي في كتبهما على ما قطع به استقرار كلامهما
 وصنيعهما واكثر الشارح من متابعتهم فيه وعلى هذا فانما يتعترض لحال الاطلاق لمثل
 ما تقدم وبالله ان يشته عليك الفرق بين الوجهين مع انه كبير والثالث انه يمكن بقاء لفظة بان
 على ظاهرها وانما التفسير بناء على ان انتفاء مراعاة الابغية يقتصر في ارادة البعض وذلك
 لانه ليس المراد مراعاة الابغية ايقاع الثناء بجميع الصفات مع ملاحظة خصوص انه بجميع
 الصفات كما ظنه المعترض بل اعم من ذلك ومن اتى به هذه العبارة الصالحة للعمل على الثناء
 بالجميع لعدم تقييدها لفظا أو بنية بالثناء بالـ مع مناسبة المقام للعمل على الجميع بل دعائه
 اليه فحمل على الثناء بالجميع لانه الانسب بالمقام الابغية فيه مع صلاحية اللفظ له ودعاه المقام
 اليه وعدم صارف عنه لان ذلك في المعنى مراعاة الابغية خصوصا وجهه على البعض دون
 البعض مع ذلك فتحكم بل مناف للعمال فلا يجوز ارتكابه وحينئذ فلا تنفي مراعاة الابغية
 الا عند قصد الثناء ببعض فقط والحاصل ان مراعاة الابغية اما مراعاة خصوصها او صرفها
 واما مراعاة ما يحتمل عليها وينصرف اليها لان مراعاة ما يحتمل على الشيء وينصرف اليه
 يتضمن مراعاته فمراعاة الابغية اعم من ان تكون قصدا أو ان تكون ضمنا واعتبار مثل ذلك
 كثير في كلامهم كما هو معلوم لمن له الملم بتصرفاتهم فمراعاة الابغية انما تنفي عند قصد
 البعض فقط وبيان ذلك انه اذا لم يقصد الثناء بجميع الصفات قصدا فاما ان يراد الثناء بالـ
 واما ان يراد الثناء بحقيقة الوصف الجميل وحينئذ لا جاز ان تراد حقيقة في ضمن جميع
 أفرادها قصدا لان هذا ثناء بالجميع قصدا والغرض انتقاؤه فاما ان تراد في ضمن بعض أفرادها
 وهذا ثناء بالـ واما ان تراد من غير ملاحظة كونها في ضمن البعض أو الجميع ولا جاز حينئذ

وان لم تراعى الابغية هناك
 بان يراد الثناء ببعض
 الصفات فذلك البعض اعم
 من هذه الواحدة لصدقه
 بها وبغيرها الكثير فالثناء به
 ابلغ من الثناء بها في الجملة
 أيضا

ان تراد بشرط عدم اطلاقها لان ارادتها كذلك ارادة لها في ضمن البعض أو الجميع
 والقرض انتفاء ذلك فاما ان تراد لا بشرط عدم اطلاقها ولا بشرط اطلاقها فتحمل على الجميع
 لما تقدم واما ان يراد بشرط اطلاقها أي عدم كونها في ضمن بعض الافراد أو كلها وهذا القسم
 غير متصور هنا لان الحقيقة بهذا الشرط لا تحقق لها ولا يتصور الا تصاف بها فلا يتصور ارادة
 هذا القسم في مقام الوصف بالجليل (لا يقال) بقي قسم آخر من وجوه الاطلاق وهو ان يراد
 الاعم من نفس الحقيقة ومن جميع أفرادها ومن بعض أفرادها (لانا نقول) لا يتخلو الحال من
 ان يراد بالاعم القدر المشترك بين الامور الثلاثة أو جميع تلك الامور أو بعضها فان اريد
 الأول عاديه التريدي السابق في ارادة الحقيقة لكن على تقدير ان يراد القدر المشترك في ضمن
 الحقيقة يكون هذا بمنزلة ارادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه التريدي حينئذ ايضا وان اريد الثاني
 نافي كون القرض الاطلاق وعدم ارادة الجميع وان لم يناف ذلك المطلوب لان فيه مراعاة
 الابلية وان اريد الثالث فان اريد بالبعض جميع الافراد نافي ذلك القرض أيضا وان لم يناف
 المطلوب أو الحقيقة عاديه ذلك التريدي أو بعض الافراد نافي كونه من وجوه الاطلاق وان
 المراد الاعم لان الاطلاق هنا والمعنى الاعم لا يصدق واحد منهما على بعض الافراد كما لا يخفى
 (فان قلت) الظاهر ان فاعل المراجعة أي المراجعة هو المتكلم وهو المصنف فكيف تنسب اليه
 حال الاطلاق مع انها تقتضي ملاحظة الجميع ولا ملاحظة مع الاطلاق وان جعل الفاعل
 السامع فهو وان أمكن بناء على ان المراد بمراجعاتها الحمل عليها لكنه نوع مراعاة المصنف اذ
 لا يمكن حل الكلام الاعلى ما يوافق غرض التكلم (قلت) يكفي في صحة نسبتها الى المصنف
 ملاحظته ما يتضمنها ويحمل عليها ويناسبها على ما تقر سابقا والحاصل ان مراعاة الشيء قد
 تكون قصدا وقد تكون ضمنا بان يراعى ما يتضمن ذلك الشيء فقد ظهر ان مراعاة الابلية انما
 تقتضي عند ارادة الثناء بالبعض فقط فلهذا قيد به الشارح لكن بقي هنا شيء آخر وهو ان الظاهر
 ان المراد بالبعض ثنائيا بعض لا بعينه اذ لا يصدق على المعنى قوله لصدقه بها وبغيرها الكثير
 اذ البعض المعين اما تلك الواحدة أو غيرها أو مجموعها مع غيرها وعلى التقادير لا يصدق عليه
 ما ذكر اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المراد بقوله لصدقه بها وبغيرها الكثير انه
 يصدق بها وحدها وبغيرها الكثير وحده ويؤيد ارادة ذلك أو بعينه وصف الغير بقوله الكثير
 اذ لو اراد بقوله لصدقه بها وبغيرها انه يصدق بمجموعها مع غيرها لم يحتاج للوصف بالكثير اذ
 صدق بالمجموع كاف في الابلية وان لم يكثر ذلك الغير اذ هي مع أي وصف كان أبلغ منها
 وحدها وعلى هذا المعنى قوله في الجملة في بعض الاحوال لان الثناء به باعتبار صدقه وبغيرها الكثير
 أبلغ من الثناء به الاعتبار صدقه بها فقط ولا باعتبار صدقه وبغيرها القليل واذا كان الظاهر
 ان المراد هنا بعض لا بعينه فيرد عليه ان انتفاء مراعاة الابلية لا يتحصر في ارادة البعض
 لا بعينه بل يصدق أيضا با ارادة البعض المعين ولا يصدق على البعض المعين قوله لصدقه بها
 وبغيرها الكثير حتى يكون الثناء به أبلغ في الجملة اللهم الا أن يجاب بان ارادة البعض المعين
 بعيدة وخلاف الظاهر والغالب لعدم ما يشعر به من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم
 يلتفت اليه ومجرد احتمال لا ينافي مقصوده من ترجيح الفعلية اما لا فلا نه يكفي في ترجيحها

ان مراعاة اللاحقة هو الظاهر الراجح المناسب للمقام وما قرئ من عدم مراعاتها فالتجمل هو أمر
 تنزل لو فرض عدم الاتمام على تقديره لم يضر وأما ثانيا فلان هذا الاحتمال البعيد لا ينافي
 الترجيح الظني وهو كاف في مثل هذا المطلوب (فان قلت) بقي شيء آخر أيضا وهو ان تلك الواحدة
 صفة عظيمة والبعض كما يصدق بغيرها الكثير يصدق بغيرها القليل المحط عنها ولا شك ان الثناء
 بالعظيم قطعاً أولى من الثناء بما يحتمل غير العظيم المحط عن تلك الواحدة وان احتمل العظيم أيضاً
 اذا احتمل غير العظيم مما يحط من قدر الثناء (قلت) المقام قرينة واضحة على الصبر الى الغير
 الكثير لانه المناسب والمطلوب له وان لم يصرف اليه فلا أقل من أن يصرف الى تلك الواحدة دون
 المحطة عنها لقلة مناسبتها له فالمقام دائر بين أن يصرف الى الغير الكثير وإلى تلك الواحدة مع
 ان الاول أريح في مقتضاه فليتلأمل (قوله نعم الثناء بها) أي بتلك الواحدة من حيث تفصيلها
 أي تعيينها بكونها مالكية الحمد أو وقع أي أمكن وأثبت في النفس من الثناء به أي بذلك
 البعض أي لعدم تعيينه أي بالعبارة وان قصد به معينا كما هو ظاهره (وأقول) قد يشير كلامه
 هذا الى ان الثناء بها ليس أوقع في النفس من الثناء بالجميع بناء على مراعاة اللاحقة لانه انما
 حكم بالواقعية بالنسبة للثناء البعض ولم يتعرض لها بالنسبة للثناء بالجميع لكن كلامه في شرح
 المنهاج صريح أو كالصريح في انه أوقع منه أيضا فانه قال في قول المنهاج اخذ به ابلغ حمد الخ
 بعد قوله الحمد لله مانعه وهو ابلغ من حده الاول وذلك أوقع في النفس من حيث تفصيله انتهى
 ولعل وجهه ان الواقعية تابعة للتعيين ولا تعيين فيه وان أريد الجميع لانها غير مذكورة
 بمعناهم اوفيه تأمل فليتلأمل (قوله نعم) عبر بالجميع دون المفرد لانه أبلغ في مطلوبه لانه
 في مقام اظهار تعظيم الله والتحدث بنعمه الواصلة اليه والجمع أبلغ في ذلك لان دلالة على
 التعظيم والتحدث به فوق دلالة المفرد على ذلك اذ لا عموم له لانه نكرة في سياق الاثبات (قوله
 جمع نعمة بمعنى انعام) اعترضه الكوراني حيث قال جمع نعمة وهي العطية فالحمد والشكر
 صادران في هذه المائدة ولا حاجة الى جعل النعم بمعنى الانعامات كما فعل بعض القاصرين اه
 (وأقول) هذا أدل دليل وأعدل شاهد على قصور نظره ادرا كواطلاعا وعلى تهوره وبجاذقته
 كيف لا وقد نسب المحقق الجلي الى أنه من جملة القاصرين لاجل أمر في حكم الواجب ان لم
 يكن واجبا صرح به مشاهير المحققين وذلك لان العلاصة المولى التفتازاني صرح في حواشي
 الكشف بان المحمود عليه هو الفعل الجبل ووافقه التحرير والاستاذ الدواني في حواشي
 الاصول قال شيخنا الشريف بل الامام الرازي وكفى به سندا ودليلا سيما في الثقليات ثم قال
 شيخنا فان قلت كثيرا ما يحمد على العلم والكرم والاخلاق العلية الثمانية قلت في لباب
 التفسير ان المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز الاعلى صفات الفعل كالخلق
 والرزق لكن الظاهر من تحقیقات المتأخرين ان المراد الفعل العرفي القوي والعرف بعد
 جميع ذلك افعالا وعلى ما قرئنا أي من ان المحمود عليه لا بد أن يكون فعلا يكون الحمد حقيقة
 على الانعام لا على النعمة ولذا قال العلامة التفتازاني في الحواشي أي حواشي الكشف ان
 النعمة بمعنى الانعام (فان قلت) هذا ينافي ما في المطول من ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد
 على النعمة فانه يدل على جواز أن لا يكون المحمود عليه فعلا (قلت) لا شبهة لعاقلي في ان المحمود عليه

نعم الثناء بها من حيث
 تفصيلها أو وقع في النفس من
 الثناء به (على نعم) جمع نعمة
 بمعنى انعام والتسكير للتسكير
 والتعظيم

يجب أن يكون أمر في المحمود فان الامر الاجنبي عن شخص لا يكون سبباً لثناء ذلك الشخص
وتعظيمه بداهة واللامكن جديدي على ما لم يتعلق به من فعل عمر وغيره وهو فاسد قطعاً فالحمد
على النعمة لذاتها غير معقول بل لابد من ملائمة تتعلق بها بالمحمود بالصدور وحينئذ يرجع الى
الانعام فان الحمد على النعمة حينئذ لاجل انعام المحمود ايها وأما الحمد على الانعام فانه لذاته
قله هذا صار الحمد على الانعام أمكن فالذي يلزم عما في المطول ان الحاصل من الفعل قد يجعل
بغيره الفعل ويحمد عليه لكن لا لذاته بل من حيث حصوله منه فالمحمود عليه الفعل أو ما هو
بغيره الفعل مما لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ولا اشكال اه المقصود نقله من كلام شيخنا وهو
نص واضح في ان جعل النعم بمعنى الانعامات مما يحتاج بل يضطر اليه بل لو أخذنا بظاهر قول
المطول أمكن لكان محتاجاً اليه أيضاً لان الحمل على الامكن أولى والاخذ بالاولى أرجح والاخذ
بالارجح من غير معارض في حكم الواجب ان لم يكن واجباً فهل مع هذا كله يسوغ لذي عقل
نسبة المحقق في مثل ذلك الى انهم من جملة القاصرين وثالثه انه لا منشأ لهذا الجفاف والتهور
وراء الانحراف الا الجهل المركب بهذا الحكم أو عدم المبالاة بالعار وعدم المسكة في الدين
وان أمثال هذا التشنيع الباطل لا ثمرة له الادوام العار ما دامت هذه الدار ثم رأيت عن
بعضهم موافقة الكوراني في هذا الاعتراض مع زيادة ثقمة في الظهور فانه اعترض على
الشارح بان المقابل بالحمد حتى يكون شكر انما هو المنعم به لا الانعام ثم قال ويرد تفسيره النعمة
بالانعام قوله يؤذن الحمد عليها بزيادة اذ لا يوصف بالزيادة الا المنعم به لا الانعام لانه صفة له
تعالى وصفته لا تقبل الزيادة اه فأما الاعتراض فقد علم فساداً وانه لا منشأ له الا القصور
وعدم احسان هذا البحث وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكره فلا منشأ له الا القلة المعروفة بن
الكلام وعدم احسان مباحثه فانه استدلل على ان الانعام لا يوصف بالزيادة بانه صفة لله تعالى
وصفته تعالى لا تقبل الزيادة وما درى ان الذي لا يقبل الزيادة انما هو صفاته الذاتية اما الفعلية
كالانعام فانها تقبل الزيادة قطعاً ولعله أخذ ما فهمه من نحو قول القصيدة المعروفة يقول
العبد مانعه صفات الذات والافعال طرا * قديمان مصونات الزوال

اه ووجه الاخذ عنده انه صرح بتقديم صفات الافعال وقدمها يستلزم عدم زيادتها لانها
تقتضي التغير ولا تغير في القديم وما درى ان قدم صفات الافعال انما هو قول الحنفية وأما
الاشاعرة فعلى انها ساذجة كما بينه شراحها بل قال الغزالي جماعة منهم والزاع عند التحقيق
يزول فافهمه اه وقال السعد بعد قول النسفي في عقائدهم والتكوين صفة لله تعالى أزلية بعد
انفسر التكوين بقوله وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخلق والايجاد والاحداث
والاختراع ونحو ذلك وأورد أدلة الحنفية على هذا المدعى مانعه ومبني هذه الأدلة على ان
التكوين صفة - حقيقة كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين أي وهم الاشاعرة على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية اه ثم قال ولما استدلل القائلون بحدوث التكوين أي وهم
الاشاعرة الخ اه على ان القائلين بقديم التكوين يعترفون بحدوثه فانه كالانعام أي اعطاء
النعمة كما لا يخفى على من له التمام بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
(قوله أي انعامات كثيرة عظيمة) فان قلت النعم جمع كثرة وانعامات جمع قلة فكيف نسرهما بها

أي انعامات كثيرة عظيمة
منها الا انعام لتأليف هذا
الكتاب والاقدر عليه

قلت الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرف الى السكثرة التي هي معنى جمع الكثرة لانها المتبادرة من هذا الوصف (قوله وعلى صله تحمد) قد يقال لافائدة هذه التسمية وعدم احتمال العبارة خلافاً وقد يجاب بأنه ذكره طائفة لما دفعه على انه يحتمل تعلقه على بالحمد في قوله يؤذن الحمد أو بحذف فلهم هذا احتراز عنه (قوله وانما حمد على النعم) أي في مقابلتها لا مطلقاً لان الاول واجب والثاني مندوب (أقول فيه أبحاث الاول) انه أشار بقوله أي في مقابلتها الى ان الحمد عليه ما كان عليه في صدور الجند ولهذا قال شيخنا الشريف وأما المحمود عليه فهو ما كان الوصف بالجميل بازائه ومقابله بمعنى ان الموصوف لما كان له ذلك الشيء ذكر جملة وأظهر كماله فهو لاجل حصوله له ولولاه لم يوصف أي لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة الباعثة للوصف على الوصف أو هو العلة أو قوله كالعلة أي كافي جداً الله اذا باعته في حقه تعالى وقوله أو هو العلة أي كافي جداً الخ ثم قال المحمود عليه يجب ان يكون كالافان غير الكمال لا يكون سبباً لظهور الكمال والتعظيم اه وبذلك يعلم سقوط ما نقل عن بعضهم ان معنى كون علي صله تحمد انهم اسرف بوصف معنى الفعل الى الجور وبه لا انه يحمد لاجل النعمة وبين المعنيين تفاوت اه * والثاني ما أورده الكمال بما هو أو هن من بيت العسكبوت حيث قال يقال عليه ان أريد بالثاني ما لم يقيد لفظاً بقصد يكون واجباً أيضاً وذلك اذا أطلق لفظاً وقيدته بأن يقصد ايقاعه في مقابلة النعمة اه (وأقول) من الواضح الذي لاسترة دونه ان الشارح المحقق قابل بالاطلاق قوله على النعم أي في مقابلتها اه فمع هذه المقابلة الصريحة هل يفهم ذوعقل من الاطلاق سوى ما لم يجعل في مقابلة النعم بأن لم يقصد ايقاعه في مقابلة النعم وهل يتوهم متوهم ان منه ما جعل في مقابلة النعم الا انه لم يقيد لفظاً بما يدل على ذلك حتى يجعل محلاً للتردد والاحتمال كلا والله لا يتوهم ذلك الا غافل ذاهل وكأنه توهم ان الشارح أراد بما في مقابلتها ما قيد لفظاً بدليل وجود التقييد في عبارة المصنف فيكون المطلق ما لم يقيد لفظاً وهذا مع انه لا يتوهمه ذوعقل من مثل هذه العبارة لا يليق ان يتوهم عن بعض أدكيا الطلاب فكيف يتوهم عن خضعت بلالاته الرقاب غاية ما في الباب ان الشارح استدلل على المقابلة بالتقييد لفظاً لكن هذا لا يقتضي ان كل ما خلا عنه تقتضي المقابلة عنه ويوضح ذلك ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وقرق كبير بين المقابلة بالتقييد وبين تفسيرها به وقد يشبه أحد هما بالآخر عند اعيان التامل * والثالث انه قد يستشكل قوله لا مطلقاً بأن تعليل الحمد بضمير الذات الاقدس وهو الكافي بقيد كون الحمد أيضاً للذات وذلك جدر لافي مقابلة نعمة فقد جرد مطلقاً أيضاً ولهذا قال في المطول في قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم مانعه والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل الحمد للخالق أو الرازق أو مخروهما مما يوهم باختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض للأنعام أي في قوله على ما أنعم بقيد الدلالة على استحقاق الذات أي بقوله لله تنبيهاً على تحقق الاستحقاقين اه ويمكن ان يجاب بان قوله لا مطلقاً أي مطلقاً ولا ينافي ذلك التعليل المذكور لان معناه حينئذ انه لما كان الاول واجباً وكان الواجب أهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الاهم بل قيد بالنعم ليحصل وان حصل غير ما أضفنا له * والرابع ان معنى كون الاول واجباً كما قال شيخ الاسلام انه يقع واجباً لانه اذا أنعم الله على

وعلى صله تحمد وانما حمد
على النعم أي في مقابلتها
لامطلقاً لان الاول واجب
والثاني مندوب

عبد بنعمة يجب عليه ان يحمد عليها بالجد الذي ذكره وهو الحمد اللفظي أو بالجد المسمى *
والخامس انه يحتمل انه أشار بهذا الكلام الى رد قول العراقي قلت وقد تبين ان الحمد هنا أحد
قسميه وهو ما كان على نعمة ولو أطلقه لتناول القسم الآخر وهو ما كان على غير نعمة اه وكان
وجه الرد ان المراد بالاطلاق هنا اتقاء التقيد مطلقا وحسب ذلك فلا يكون الحمد في مقابلة
النعم ويلزم خروج الواجب تعالى على اننا نشرنا في الثالث الى ان الحمد على غير النعمة داخل
في حده أيضا فتأمل (قوله ووصف النعم) لا يخفى ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى
لا اللفظ وهو المناسب لقوله بما هو شأن وقضية هذا تعين طريقة البناء أو البناء في قوله بقوله
وأما ما جوزه الكلام من ابدال بقوله من بما هو شأنه فليس نظرا لانه ان جعل الموصوف النعم
التي هي المعاني كما هو مراد المصنف اقتضى انها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك
الآن بحاجب يحذف المضاف فيه أي بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعله لفظ النعم
المذكور اقتضى ان القول المذكور شأن لفظ النعم وفي جهة ذلك نظر (قوله يؤذن الحمد عليها)
لا يخفى ان الحمد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذي ذكره وانما قيد بقوله عليها لان الكلام في
الحمد عليها دليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التي بعدها (قوله أي يعلم أي
اعلام دلالة الالتزام كما يدل عليه التوجيه بقوله لانه متوقف على الاهتمام له والاقدار عليه
والحاصل انه بمعنى يدل وحسب ذلك لا تجوز في الاسناد بل في المسند ولا منافاة بينه وبين ذلك
التوجيه بأن يقال ان تفسير الايدان بالاعلام يقتضى انه لا تجوز في المسند بل في الاسناد
والتوجيه المذكور يقتضى تفسير الايدان بالدلالة فلا تجوز في الاسناد بل في المسند خلافا لما
توهم (قوله بزادتها) فان قلت فلا عبرة بالمصنف فانه أخصر بحرف (قلت) ما عبر به أنسب
بقوله لرشادها مع ما فيه من المبالغة كما في الاكتساب والكسب وإيهام حصولها بنفسها وعدم
توقفها على فاعل فان ذلك أسرع للحصول والاخصرية اغترابى ما لم تقوت امر استحسننا
(قوله وهما من جملة النعم) أقول مجتزء هذا كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد بازديادها فلا
حاجة فيه الى ما بعده الا ان أريد بالجد على النعم الحمد على كل النعم الواسلة اليه لدخول الحمد على
كل الهام واقدار حينئذ (قوله فيقتضيان الحمد) أي يستلزمانه (وأقول) ان أراد يقتضيان
وجود الحمد فهو ممنوع اذ يمكن ان يوجد ولا يوجد الحمد اذ يتصور قطعا ان يحمد الانسان مرة
واحدة على النعم مع ان هذه المرة توقفت عليها ما فقد وجد ولم يوجد حمد عليها اذ الغرض
انه لم يحمد بعد تلك المرة وان أراد يقتضيان طلب الحمد فجزء طلب الحمد من غير حمد لا يؤذن
بالزيادة المذكورة وانما المؤذن به وجوده ومجرد طلبه لا يستلزم وجوده اذ امتثال الطلب
غير لازم له كما هو معلوم اللهم الا أن يجاب بأنه راعى في هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللائق به
وهو امتثال الطلب والعمل بمقتضاه فليستأمل (قوله فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها) أي
على تلك الغاية (فان قلت) بل لها غاية لانه اذا ترك الحمد على الهام الحمد السابق والاقدار عليه
انتهت النعم بهما وكانا غاية لهما لا يقال لانه لم ذلك لجواز ان تحصل نعم أخرى غير الهام الحمد
والاقدار عليه لانا نقول كلامنا في النعم المتعلقة بالجد على النعم لان كلامه انما هو في ذلك كما
هو ظاهر (قلت) هذا المنع انما يرد لو أريد في الغاية على الاطلاق وليس كذلك بل أريد في الغاية

ووصف النعم بما هو شأنها بقوله
(يؤذن الحمد) عليها (بازديادها)
أي يعلم بزادتها لانه متوقف
على الاهتمام له والاقدار
عليه وهما من جملة النعم
فيقتضيان الحمد وهو مؤذن
بالزيادة المقتضية للحمد أيضا
وهلم جرافلا غاية للنعم حتى
يوقف بالحمد عليها

المقيدة بالوقوف بالحمد عليها والحاصل ان المتني غاية هي نعم حمد عليها ولا تجر الى نعم أخرى وهذه
 مستقيمة لان ذلك الحمد الواقع فيها يقتضي نعماً أخرى هي الهام الاقدار عليه وهكذا (فان قلت)
 نعم الله على كل أحد لا تنف على غاية سواء أحمداً أو لا وان كان ما دخل منها في الوجود متناهياً
 الفرق بين الحمد وغيره (قلت) الفرق حصول نعم الحمد لا يوقف لها على غاية بواسطة حده زيادة
 على ما شارك فيه غيره (فان قلت) كيف يتأتى انفضاء الحمد الى نعم لا غاية لها مع توقفها على تكرر
 الحمد مع انه قد يعارضه في آتته ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه (قلت) لعل المراد ان الحمد
 في نفسه صالح اذ لا يتأتى انه قد يعارضه ما يمنع من ذلك (قوله) وان تعدوا نعمة الله
 لا تحصوها (أقول) هذا استدلال على ما قرره من انه لا غاية للنعم المستلزم لعدم احصائها (وقبه
 أمران الاول) ان ما قرره من ذلك الانتفاء انما هو اذا وجد الحد والالية تقتضي الانتفاء
 مطلقاً ففيها اثبات زيادة على المتدعي فكأنه قصد بحكايتها افادة تلك الزيادة في الفائدة
 * والثاني ان نعمة الله مفرد مضاف لمعرفة فهو من صيغ العموم والحكم الوارد على العام
 يتعلق بكل فرد منه وقد يتعلق بالجميع ولا اشكال في صحة جعل ما في الآية من قبيل الثاني
 ويمكن جعله من قبيل الاول أيضاً نظر الان كل واحد من افراد الانعام له من الاعتبارات
 والمنافع ما لا يحصى فليست (قوله) وازداد وازاد الا لازم مطاوعاً وازاد المتعدى الخ (أقول)
 فيه أمران * الاول انه يحتمل ان الكوراني أشار بقوله وازاد اذ لا لازم كاصله وقد ذكر
 بعض الشراح كلاماً في هذا المقام لا يتعلق بالمقصود فاجتنبه اه الى رد ذلك ويحتمل انه اشار به
 الى رد قول الزركشي والازدياد ابلغ من الزيادة كما ان الاكتساب ابلغ من الكسب وأصله
 ازدياداً يدل من التاء دالاتوافق الزاي والذال في الجهر لتساكل اللفظ وهو مأخوذ من قوله
 تعالى لئن شكرتم لازيدنكم افا ان كان اراد الاول فذلك أدل دليل على مجازقته فان الفرق
 بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما لا يمنع وما زالت الآية يميزون بينهما ويهتمون
 بذلك فيبان ان ما في كلام المصنف مطاوع بيان معنى كلامه على وجهه على ما هو وظيفة
 الشرح فكيف مع هذا يدعي ذوعقل انه لا يتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه وان كان اراد
 الثاني فكذلك لان ما ذكره الزركشي تضمن نكتة اشارة لزيادة على الزيادة وبيان أصل هذه
 الكلمة وهذا من حق الشرح فكيف يدعي ذوعقل انه لا يتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه
 ولعمرو الله انه لا مسكة لمن هذا حاله ولا تحزر له عن الخراف ونعوذ بالله من انحراف بطمس
 البصرة ويطغى نور السيرة * والثاني ان تخصيصه زاد بتقييده باللازم يحتمل ان يكون لانه
 يرى ان ازداً مطاوع في حالي التعدي واللازم مثال حالة اللزوم ما ذكره الشارح ومثال حالة
 التعدي قوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايماناً فان المفسرين أعربوا ايماناً مفعولاً ويحتمل ان
 يكون لانه يرى لزوم ازداً دائماً فلا حاجة الى تقييده فيكون مخالفاً للمفسرين ومعرباً ايماناً
 في الآية ونحوها غير المحول عن الفاعل وقد قال شيخنا العلامة ان هذا ظاهر كلام الشارح
 وانه الحق اه (قوله) ونصلي على نبيك (اعترض بان حقه ان يزيد بعد نصلي ونسلم خروجا من
 كراهة افراداً أحدهما عن الآخر (وأقول) يحتمل ان المصنف لا يوافق على كراهة الافراد
 مطلقاً أو يرى انتفاء ما بالجمع انظر ولا يرى كراهة الافراد خطأ أيضاً وان صرح به جمع وقد

وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
 وازداد وازاد الا لازم مطاوعاً
 زاد المتعدى تقول زاد الله
 النعم على فازدادت وزادت
 (ونصلي على نبيك محمد)

وقع للشافعي في الام وغيرها الافراد خطأ وقد قال بعض الفضلاء ان الحق ان الكراهة هنا
بمعنى خلاف الاولى لعدم النهي المخصوص وقد ينازعه انهم كثيرا ما يثبتون الكراهة
الحقيقية بغير نهى مخصوص لوجود ما يقوم مقامه على ان توقف الكراهة على النهي
المخصوص مذهب المتأخرين والمتقدمون على خلافه كما سيأتي بيانه في محله (قوله من الصلاة
عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة أي الرجة عليه) أقول هذا نص صريح بان الصلاة هنا محمولة
على معنى الدعاء وتقدم ان جله نصلي للانشاء لا الاخبار فاصل كلامه انهم الانشاء الدعاء وهذا
صحيح لا غبار عليه مطابق لما دلت عليه الآيات والاخبار الا مرة بالصلاة عليه ولصريح كلام
الائمة كما لا يخفى على من له أدنى المماهة واما مخالفة الكوراني فيه وجه الصلاة على لازمها
الذي هو التعظيم ولعله قصد بذلك مخالفة الشارح والرد حيث قال والصلاة لغة الدعاء والدعاء
يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمت فاطلق المزموم وأريد اللازم فيكون مجازا مرسل
أي ونعظم نبيك بان نقول يا الهنا صل عليه أي عظمه ويجله اه فمما لا يلتفت اليها فان فيها صرف
الكلام عن حقيقته من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفته كلام الائمة وظاهر
الآيات والاخبار وكأنه توهم ان معنى الصلاة الذي هو الرجة غير متصور في حقه عليه أفضل
الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا تطلب له الرجة وهذا خطأ لان أنواع الرجة ومراتبها لا تنحصر
وليس جميعها حاصله عليه أفضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصله (قوله
والنبي انسان الخ) أشار الكوراني الى اعتراض التعبير بالانسان حيث قال والنبي ذكر
من بني آدم أوحى اليه بشرع وقولنا ذكر أوحى من قوله هم انسان للاجتماع على علم استنباء
الاتي من بني آدم اه ولقائل ان يقول لان سلم الاجماع المذكور وقد ذهب الاشعري الى
عدم اشتراط المذكورة في النبوة ووقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة
وهاجر وعن حكى من المتأخرين وقوع هذا الاختلاف العز بن جماعة في شرح يقول العبد
وحينئذ فقد يقال التعبير بالانسان الذي هو التعبير المشهور بينهم أولى ليشمل من اختلف
في نبوته من الاناث على القول بها على ان الانسان قد يفرق بين مذكرة ومؤنثة بالتاء فيقال
في الذكر انسان وفي الانثى انسانة كما تقر في محله وعلى هذا فالانسان مختص بالذكر (قوله
ولفظه بالهمزة من النبأ) أورد السكالك ما حاصله ان الانسب كونه فعلا بمعنى المفعول أي الخبر
بالفتح عن الله لان هذا انسب بالاول من القولين في مفهوم النبي والرسول لوجود مناط التسمية
في كل نبي وان لم يكن رسولا لان من لم يؤمر بالتبليغ لا يلزم ان يكون مخبرا بالكسر عن الله واذا
لم يكن مخبرا فلا يتحقق فيه مناط التسمية وانه يمكن تنزيل كلام الشارح على هذا بضم مخبر في
عبارة بصيغة المفعول قال لكن قد اشهر ضبطها عن الشارح بصيغة اسم فاعل انتهى وأقول
يمكن ان يجاب بحمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتغال المذكور اذ لا يلزم
من اشتراك شيء عن أحد صحتة عنه فكثيرا ما يشتر النشي عن غير اصل صحيح وبأنه يكفي في وجود
مناط التسمية امكان الاخبار وكل فرد من افراد النبي من حيث انه نبي يمكن ان يخبر عن الله
فيما يتعلق بنفسه وما أوحاه اليه في حقه بل من شأنه الاخبار بنحو الاداب والاخلاق ارشادا
وتعليلا للخبر وان لم يؤمر بذلك (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفه ليقيد انه اصل

من الصلاة عليه المأمور بها
وهي الدعاء بالصلاة أي الرجة
عليه أخذنا من حديث
أمرنا الله ان نصلي عليك
فكيف نصلي عليك قال
قولوا اللهم صل على محمد
اخره ورواه الشيخان الاصدري
فسلم والنبي انسان أوحى
اليه بشرع وان لم يؤمر
بتبليغه فان أمر بذلك
فرسول أيضا أو وأمر
بقبله وان لم يكن له كتاب
أو نسخ بعض شرع من قبله
كموسى فان كان له ذلك
فرسول أيضا قولان فالنبي
أعم من الرسول هاهما وفي
ما نالت انهما بمعنى وهو معنى
الرسول على الاول المشهور
وقال نبيك دون رسولك لان
النبي أكثر استعمالا ولفظه
بالهمزة من النبأ أي الخبر لان
النبي مخبر عن الله وبلا همزة
وهو الأكثر قيل لانه مخفف
الهمزة بقلب همزة ياء
وقيل انه الاصل

من النبوة بفتح النون وسكون الباء أى الرفعة لأن النبوة رتبة على غير ٢٥ من الخلق ومحمد أعلم منقول من اسم

مفعول المضاعف سمي به نبيا
بالهام من الله تعالى تقا ولا
بأنه يكتر حمد الخلق له لكثر
خصاله الجميلة كما روى في
السيرة أنه قيل لجدته عبد
المطلب وقد سماه في سابع
ولادته ملوت أيسه قبلها لم
سميت ابنك محمد وليس من
أسماء آبائك ولا قومك قال
رجوت أن يحمدني السماء
والارض وقد حقق الله
رجاءكم كما سبق في علمه (هادي
الاسم) أى دالها بلفظ
(رشادها) يعنى لدين
الاسلام الذى هو لتسكنه
في الوصول به الى الرشاد
وهو ضد الفى كأنه نفسه
وهذا مأخوذ من قوله تعالى
واذكركم الهدى الى صراط
مستقيم أى دين الاسلام
(وعلى آله) هم كما قال
الشافعى رضى الله عنه
آقارب المؤمنين من بنى
هاشم والمطلب ابن عبد
مناف لانه صلى الله عليه
وسلم قسم سهم ذوى القربى
وهو خمس الخمس تاركاً منه
غيرهم من بنى عمهم نوفل
وعبد شمس مع سواهم له
رواه البخارى وقال ان
هذه الصدقات إنما هي
أوساخ الناس وإنما لا تحل
لمحمد ولا لآل محمد رواه
مسلم وقال لأهل لكم أهل

لهم وروى نكره لتوهم ان كلامهما اصل اه (وأقول) اذا كان أصلاً للمهموز فينبغي ان يكون
عنه في المهموز السابق أو يكون المهموز بعدهما الا في ليمد معناه ما والاختلفت معناه
فكيف يكون احدهما أصلاً للاخر فليتامل (قوله من النبوة) أى فيكون واوياً وأصله نبيو
قلت الواو ياء لاجتماعها مع الباء وسبق احدهما بالسكون وأدغمت احدي الياءين في الاخرى
(قوله أى الرفعة) أقول هذا من جملة مقول وقيل قبله فلا يتوجه على الشارح ما أورد على من
فسر النبوة بالرفعة بان الذى صرح به كلام القاموس وغيره أنها المكان المرتفع بتقدير تمامه
لان الشارح حال كلام غيره غير محتار له فلا اعتراض (قوله من فروع الرتبة على غيره من الخلق)
أى من غير الانبياء مطلقاً وأما بالنسبة للانبياء فقد يكون من فروع الرتبة على غيره منهم أيضاً
مطلقاً وذلك في سيد الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم وقد يكون من فروع الرتبة على غيره منهم في
الجملة كما في غيره (قوله من اسم مفعول المضاعف) أقول التضعيف هنا بالمعنى اللغوى دون
الاصطلاحى (قوله يعنى لدين الاسلام) أقول يجوز بقاؤه على ظاهره لتحقيق هدايته الى نفس
الرشاد هدايته الى طريقه الموصل اليه اذا الهداية الى الشيء بان ما يوصل اليه فعل اختباره
الاول لانه أظهر في معنى الدلالة (قوله الذى هو لتسكنه في الوصول به الخ) لا يخفى ان التجوز
يكفى فيه مطلق السببية كما هو مقتضى كلامهم فلعل اعتباراً لتسكن المذكور لبيان قوة
العلاقة لا لتصحها فليتامل (قوله وهذا) أى الوصف المذكور مأخوذ من قوله تعالى الخ
(أقول) ان أراد أن ما فى الآية يدل على ان المهدى اليه هنا ذلك الصراط المستقيم الذى
هو دين الاسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدى اليه فى الآية بالصراط المستقيم
ولا يناسب جملة الاعلى دين الاسلام الذى هو طريق موصل الى الرشاد الاعلى نفس الرشاد اذ ليس
طريقاً بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فإنه عبر فيه بالرشاد الذى لا يتبع جملة على الطريق
الذى هو دين الاسلام بل يصح جملة على ظاهره كما تقرروا وان أراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل
ما فى الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما فى التعبير بالاخذ من الخفاء ويمكن أن يقال المراد ان
المأخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدى اليه والاولى فى الجواب أن
يقال ليس المراد بالاخذ هنا الاستدلال بما فى الآية على ارادة ذلك هنا ولا على صحته بل المراد
ان المصنف ارتكب وصفه بالهداية الى ما ذكره موافقة لما فى الآية يعنى أن المصنف استعمل فى
وصفه ما فى الآية (قوله آقارب المؤمنين من بنى هاشم والمطلب) قال شيخنا الشهاب فيما كتبه
على شرح المنهاج للشارح وقوله المؤمنين وبنى هاشم ما تغليب كما لا يخفى انتهى أى فالمراد بهما
ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب وهذا تصريح منه بشمول الآل للذكور والانات
وقال هنا مانصه وأعلم ان استدلاله أى الشارح بهذه الأحاديث يقتضى أن أولاد بنات بنى هاشم
لا يدخلون فى الآل لانه لاحق لهم فى الخمس وقضية الأحاديث أيضاً جواز الصدقة عليهم اه
فليتامل (قوله ان لكم فى خمس الخمس) فان كانت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس
بتمامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد أى ان
لكل منكم فى خمس الخمس ما ذكر فلا يشافى استحقاق جهاتهم تمام خمس الخمس وأن يراد بخمس
الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحيث قد تصدق الظرفية مع

البيت من الصدقات شيئاً ولا غسالة الا يدي ان لكم فى خمس الخمس ما يكفكم أو يغنيكم

استحقاقهم خمس خمس الخمس لطرفة المفهوم العام لفرد في الجملة (قوله أي بل يغنيكم)
أقول لا يتعين ذلك بل يمكن حمل أو على التردد إشارة إلى أن خمس الخمس لا يخرج عن الأمرين
وان في كل منهما كفاية واعلم ان شيخنا الشهاب بعد سوق هذه الأحاديث التي ساقها الشارح
قال ما نصه طريق الاستدلال من هذه الأحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليهم
صدقة الفرض بالنص ومن تحرم عليه الصدقة المذكورة أقاربه المؤمنون من بني هاشم
والمطلب دليل الصفري بالحديث الثاني والثالث ودليل الكبرى الأول والثالث حيث أثبت
الأول قسم خمس الخمس لأقاربه المذكورين وأفاد الثالث تعليل حرمة الصدقة عليهم بذلك فان
قلت مفاد الثالث أخص من الثاني فهذا أغنى عنه قلت موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل
ولم يصرح به سوى في الثاني وبعبارة أخرى أثبت في الأول وصف قسم خمس الخمس لأقاربه
المذكورين وفي الثاني وصف حرمة الصدقات والآل وفي الثالث الوصفين جميعا لوصف
واحد وهم أهل البيت فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فينتج المطلوب وهو كون الآل أقاربه
المذكورين فعمل أن ذكر الثالث لا يغني عن الثاني لان ذكر الأول والثالث إنما يلزم منه اتحاد أهل
البيت وأقاربه المذكورين وهو غير مطلوب وهذا كله شيء يجب الظاهر والافق ان تقول
أفاد الثالث ان أهل البيت تحرم عليهم الصدقة وأن لهم شيئا في خمس الخمس ويحتمل ان يراد بهم
بعض مخصوص من الآل فلا يتم الاستدلال اللهم الآن راعى ما قبل من أن الآل أصله أهل كما
صرح به الرخشي وغيره ثم قوله في الحديث الثالث ولا غسالة الأيدي يحتمل نصبه عطفا على شيئا
عطف خاص على عام أو على مقدرا لا كثيرا ولا غسالة الأيدي أي لا كثيرا ولا قليلا أو على
الصدقات ويحتمل جوه عطفا على الصدقات عطفا نفسه وهذا الأخير أولى لان الصدقات
مطهرة فهي كالغسالة انتهى (قوله يعني الصحابي) أي الذي هو أخص من مطلق المصاحب
وهو ما ذكره (قوله ما قامت الطروس والسطور لعميرون اللفاظ مقام يباضا وسوادها)
شرحه الشارح بما ترى ومما اعترضه الكمال والكوراني فالما الكمال فقال فسر الشارح
الطروس بالصحف وهو المعنى الحقيقي وجعل عطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل
ووجهه بما قبله تكلف والظاهر أن المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء وجعله على ذلك قصد تمكين تجنيس القلب بين الطروس والسطور وانتهى
وأراد بما قبله تكلف من قوله ووجهه الشارح بما قبله تكلف قوله صرح به لدلالة على اللفظ
الدال على المعنى وأنت خير بان الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة المجاز
وراجع عند ضعفها وحينئذ فإذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا
عند عدم قرينة المعنى المجازي الذي هو الورق الخالي عن الكتابة وضعيفا عند ضعف القرينة
ونعاه ما يتخيل هنا قرينة المعنى المجازي هو عطف السطور من حيث أنه لو لم يرد المعنى المجازي
لما احتج إلى عطفها لدخولها في المعطوف عليه لكن لا يخفى ضعف هذه القرينة فانه كما يجوز
ان يكون العطف لعدم دخولها فيما قبلها لكونه أريد به المعنى المجازي يجوز أن يكون لكونه
أخرى كسرفه بكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود كما في عطف النصوص
على العام فكما ضعف دلالة عطف النصوص على أنه أريد بالعام بأسوأ ولذا لم يخرجوه عن كونه

أي بل يغنيكم رواه
الطبراني في معجمه الكبير
والصحيح جواز إضافة آل
إلى الصغير كما استعمله
المصنف (وصحبه) هو اسم
جميع له أصحابه يعني الصحابي
وهو كما سيأتي من اجتماع
مؤناب سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم وعطف الصحب
على الآل الشامل لبعضهم
لتشمل الصلاة بأقربهم (ما)
مهذبة ظرفية (قامت
الطروس) أي الصحف جمع
طروس بكسر الطاء
(والسطور) من عطف
الجزء على الكل صرح به

من عطف الخاص بل أبقره على ظاهره أثار رد الالفاظ ضعف هذا لالة عطف الجزء على أنه
أريد بما قبله ما لا يتناول الذي هو المعنى المجازى وأما ترتب تمكين جناس القاب على الحمل على
المعنى المجازى فذلك لا يصلح قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازى
لا من قرأته وقرينة بين فائدة الشيء بعد ما هو وجوده بشرطه وبين قرئته الدالة على وجوده والالزم
صحة الحمل على المعنى المجازى في كل موضع بمجرد ترتب فائدة على ارادته لا ترتب على ارادة المعنى
الحقيقي ولا يقول ذلك عاقل وكلامهم صريح في منعه فكيف لا وهو يجوز الى عدم اشتراط
خصوص القرينة مع اجماعهم على اعتباره وتخصيص هذه القاعدة بهذا الحكم بما لا وجه له
ولا دليل عليه ولا ضرورة اليه فتدبرين أن حمل الطروس على المصنف وجهل عطف السطور
من عطف الجزء كما فعل الشارح هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وأن الحمل عليه واجب
أو راجع غير أنه يحتاج الى بيان نكته لذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله في الشارح أن تلك
النكته هي اشرفية ذلك الجزء لكونه دال على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود فهو
الدال على المقصود وإن كان بواسطة وهذه النكته أعني الاشرفية من جهة تلكات عطف
الخاص على العام ولا تكلف فيها بوجه ولذا اجمعوا على قبولها ومراعاتها والتوجيه بها في
عطف الخاص على العام من غير توقف من أحد منهم في ذلك فظهر أن هذا الذي اعترض به
الكامل مدفوع بلاشكال وأن زعمه التكلف في ذلك التوجيه زعم لا سند له يعتمد به من معقول
أو منقول بل لا داعي اليه ولا حامل عليه الاحجية التعصب البارد والتحامل القاسد وأن قوله
والظاهر ان المصنف أراد الخ ان اراد ان هذا هو الظاهر من العبارة فهو ممنوع لما تبين أن من
جهة المعنى مجرد ذلك بتقدير تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل عليه وصرف العبارة عن ظاهرها
فتأمل ثم قال وفي تركيب المتن استعارة بالكناية فعلى طريق صاحب المتخصص الى أن قال
وعلى طريق صاحب المقصاح يقال شبه الالفاظ المختارة بالعيون الباصرة الى آخر ما بينه لكن
ما ذكره على طريق صاحب المقصاح غلط ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة
كما تقر في محله ثم لما ذكر الكامل في تقرير عبارة المصنف وجهها آخر بقوله وهو ان يقال لفظ
العيون يطلق على خيار الشيء وعلى آلات البصر بالاشتراف والحقبة والمجاز في ذكر في الكتاب
صراحا يبيح الالفاظ المتقابلة للتدوين بلاغته وبجلاء معناه وأعيد الضمير عليه باعتبار المعنى
الآخر على طريق الاستخدام وقوله مقام بياضها وسوادها أي مكان بياض العيون وسوادها
لما كانت الطروس والسطور هي التي تحفظ غالباً الالفاظ المختارة للتدوين فتبني على الايام
نزلت منزلة ما لا يبقا لذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا يبقا لذات العين بدونهما اذ هما
قولهما الخ قال هذا هو اللائق بتقرير هذا الحمل وأما ما ذكره الشارح في تقريره فلا يخفى على
ذو الفطرة السليمة ما فيه فان قوله أي الطروس وقوله أي سطور الطروس ان فسرهما
الضميران في بياضها وسوادها كما هو ظاهر العبارة كان المعنى مدة قيام الطروس والسطور
للمعاني قيام بياض الطروس وسواد سطورها وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام الشيء بقيام
عرضه القائم به المقتدر في تحققة اليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون ولا يخفى ما فيه من
التهافت المقتضى لكونه غير اجل عن بلاغة المصنف وان فسرهما البياض والسواد في قوله

هذا هو الظاهر من العبارة
فمنع لما تبين أن من
جهة المعنى مجرد ذلك
بتقدير تسليمه لا يسوغ
ترجيح الحمل عليه وصرف
العبارة عن ظاهرها
فتأمل ثم قال وفي
تركيب المتن استعارة
بالكناية فعلى طريق
صاحب المتخصص الى أن
قال وعلى طريق صاحب
المقصاح يقال شبه
الالفاظ المختارة
بالعيون الباصرة الى آخر
ما بينه لكن ما ذكره
على طريق صاحب
المقصاح غلط ظاهر
لوجود ذكر الطرفين
وهو مانع من الاستعارة
كما تقر في محله ثم
لما ذكر الكامل في
تقرير عبارة المصنف
وجهها آخر بقوله وهو
ان يقال لفظ العيون
يطلق على خيار الشيء
وعلى آلات البصر
بالاشتراف والحقبة
والمجاز في ذكر في
الكتاب صراحا يبيح
الالفاظ المتقابلة
للتدوين بلاغته
وبجلاء معناه
وأعيد الضمير عليه
باعتبار المعنى الآخر
على طريق الاستخدام
وقوله مقام بياضها
وسوادها أي مكان
بياض العيون وسوادها
لما كانت الطروس
والسطور هي التي
تحفظ غالباً الالفاظ
المختارة للتدوين
فتبني على الايام
نزلت منزلة ما لا
يبقا لذاتها بدونه
كالبياض والسواد
اللذين لا يبقا لذات
العين بدونهما اذ
هما قولهما الخ قال
هذا هو اللائق
بتقرير هذا الحمل
وأما ما ذكره
الشارح في
تقريره فلا
يخفى على
ذو الفطرة
السليمة ما
فيه فان قوله
أي الطروس
وقوله أي
سطور الطروس
ان فسرهما
الضميران في
بياضها وسوادها
كما هو ظاهر
العبارة كان
المعنى مدة
قيام الطروس
والسطور
للمعاني قيام
بياض الطروس
وسواد سطورها
وذلك يرجع الى
التوقيت بمدة
قيام الشيء
بقيام عرضه
القائم به
المقتدر في
تحققة اليه
ولا تعلق فيه
للبياض
والسواد
بالعيون
ولا يخفى
ما فيه من
التهافت
المقتضى
لكونه غير
اجل عن
بلاغة
المصنف
وان فسرهما
البياض
والسواد
في قوله

بياضها وسوادها عادا المعنى الى مدة قيام الطروس والسطور والمعاني بقيام الطروس والسطور
 وذلك متهافت أيضا اه (وأقول) أما ما هو قول به بقوله فلا يخفى على ذى الفطرة السليمة ما فيه
 فقد بينه بقوله فان قوله اى الطروس وقوله اى سطور الطروس الخ فيعلم حاله من الكلام على
 ذلك وأما قوله ان فسرهم الخ فجوابه اننا نختار الاول قوله وذلك يرجع الى التوقيت بعدة قيام
 الشئ بقيام عرضه القائم به المقتضى في تحققه اليه قلنا ان أردت بذلك أنه يلزم الدور فهو ممنوع
 فقد أجاب عنه شيخ الاسلام بان جهة التوقف مختلفة لان توقف العرض على المحل انما هو من
 جهة أنه لا يقوم بنفسه بل بعلة وتوقف محله هنا عليه انما هو من جهة التوقيت المذكور اه
 وان أردت بذلك ان التوقيت المذكور مستقيم في نفسه لان تقدير قيام الطروس والسطور
 بقيام البياض والسواد تقدير اقيام الشئ بقيام ما يلزمه ولا فائدة فيه فهو ممنوع أيضا والقائدة
 في ذلك التقدير بيان دوام الصلة بدوام الطروس والسطور لانه قد قيامهما بقيام البياض
 والسواد ومهما ثبت قيامهما ثبت قيام الطروس والسطور كما أنه مهما ثبت عدمهما ثبت عدم
 الطروس والسطور لان المراد بالبياض لون الطروس ولو غير بياض وغير عنه بالبياض لانه
 الغالب فيه وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وغير عنه بالسواد لانه الغالب فيه وظاهر أن
 المتلون مهما وجد لونه مكان هو موجودا ومهما انتفى لونه كان هو منتفيا اذ لا تحقق لمتلون
 بدون اللون ولولا ذلك التقييد لجاز أن لا يراد عموم قيام الطروس والسطور وأن يراد بقوله
 ما قامت الطروس والسطور مدة قيام لهما المدة جميع قيامهما (فان قلت) هذا الاحتمال قائم
 مع التقييد أيضا اذ يجوز ان يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور قياما بالبياض وسوادها
 لا جميع قيام بياضها وسوادها (قلت) لكنه مع التقييد في غاية الضعف والبداهة وهو بمنزلة العدم
 لان التقييد ظاهر في ارادة الدوام والاستغنى عنه بما قبله وأما قوله ولا تعلق فيه للبياض
 والسواد بالعيون فجوابه أنه لا محذور في ذلك وأى ضرورة لتعلقهما بالعيون فان الواجب
 في ذكرهما انما هو افادة فائدة وقد ظهرت فيه الفائدة وحينئذ يظهر سقوط ما زعمه من التهافت
 لا تنقاع ما استند اليه في هذا الزعم (فان قلت) ما الحامل للشارح على ما ذكره وهل جعل ضمير
 بياضها وسوادها للعيون بمعنى الباصرة على طريق الاستخدام كما اختاره الكمال ليقيد أن
 الطروس والسطور تحتفظ الالتفات حتى كأنه لا يبقا لها بدونهما فهي بمنزلة بياض العين
 وسوادها اللذين لا يبقا لذات العين بدونهما وهذه نكتة حسنة بل هي لا تحصل بماد كره الشارح
 (قلت) لعل الحامل له على ما ذكره انه ظاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولزوم التكلف فيه وذلك
 لان ضابطه أن يذكرك لفظ له معنيان من ادابه أحدهما ثم يعاد الضمير عليه من ادائه المعنى
 الآخر والمذكور هنا هو لفظ العيون مقيد باضافته الى الالتفات لالفاظ العيون من غير تقييد
 والمعنى الآخر الذي يعود الضمير في الاستخدام باعتبار به وهو آلات البصر ليس من معاني
 المذكور أعني لفظ العيون المقيد بماد كريل من معاني لفظ العيون المطلق وهو غير المذكور
 قطعا واعتبارا المضاف بدون اعتبار المضاف اليه فيه غاية التكلف والتعسف في مخالفة الظاهر
 فاعادة الضمير هنا باعتبار ذلك المعنى الآخر لا تصح بالنسبة للمذكور باعتبار ظاهره وانما
 تصح باعتبار المطلق الغير المذكور فلا استخدام مع كونه في نفسه خلاف الظاهر يلزم من

ارتكابه ذلك التكلف والتعسف ثم رأيت السيد السهمودي أشار لما وافق ما ذكرته والله
 الحمد وذلك لانه ذكر التوجيه الذي ذكره الكمال ثم قال مانصه وانما عدل شيخنا الشارح عن
 ذلك لان العيون التي هي مرجع الضمير على هذا التقدير في كلام المصنف مقيدة بكونها عيون
 الانفاظ اه (ثم أقول) ما ذكرناه في الجواب جوئنا فيه على التنزل مع الكمال والافهمكن
 تقرير كلام الشارح على وجه آخر يقيد تلك التكلفة التي تبجج بها الكمال على وجه مثال عن
 الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر وغالزمه من التكلف والتعسف وخير من يتبرج على
 ماسلكه الكمال لعدم خلوها عما ذكر كائين ويظهر كل الظهور بطلان ما زعمه من التفات
 رأسا وذلك بأن يكون المعنى مدة قيام الطروس والسطور اعيون الانفاظ اي المعاني المذكورة
 قياما مثل قيام بياض الطروس وسواد السطور في انهما أي الطروس والسطور حاقطين
 لوجود تلك المعاني وثباتها عن الضياع حتى كان تلك المعاني لا وجود ولا ثبات لها بدونهما
 كما ان بياض الطروس وسواد السطور رأى لونهما سواء كان بياضا وسوادا ولا كما تقدم
 حاقطان لوجود الطروس والسطور اذ لا قوام لهما الا بهما وهذا معنى صحيح سليم معني عما
 تسلكه الكمال لا مخالفة فيه للظاهر ولا تكلف ولا تعسف وليس في كلام الشارح ما ينافيه
 لا يقال بل ينافيه قوله وقوامها بقيام أهل العلم الخ لانه يدل على ان المقصود بذكر القيام التأييد
 به لا نافية قول هذا انما يصح لو كان الضمير في قوله وقوامها عائدا على بياضها وسوادها وليس كذلك
 بل هو عائدا على كتب العلم المذكور والمعنى حيث ان قيام كتب العلم المذكور قياما مثل قيام
 بياضها وسوادها في انهما يحفظ العلم حتى كانه لا قيام له بدونهما كما يحفظ بياضها وسوادها
 وجودها فلا قوام لها بدونهما بقيام أهل العلم لانها انما وضعت وجعلت لاجل أخذهم منها
 ولا يعني انه لا نافية في ذلك بوجه على أنه يمكن تقرير كلام الشارح على ما يتضمن الوجهين
 جميعا أعني مضمون الجواب التنزلي ومضمون هذا الجواب وذلك بان يجعل المعنى ما قامت
 الطروس والسطور اعيون الانفاظ أي المعاني أي مدة وجودها اي حفظها اي اياها حتى كانت
 لا قوام لها بدونها ما قيام البياض والسواد أي وجودهما للطروس والسطور وحفظهما
 اي اياها فانه لا قوام لهما بدونهما فليتلما مل «وأما الكوراني فقال والطروس جمع طرس وهو الورق
 والسطور جمع سطر مصدر سطر أريد به المفعول وما قيل من ان عطف السطور على الطروس
 عطف الجزء على الكل غلط فاحش لان الطروس هو الورق الذي هو محل السطر وليس الحال
 جزءا من السطر وتفسير عيون الانفاظ بالمعاني أحسن اذ لا دلالة لعين اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه
 بل عيون الانفاظ نقوش الكتابة وهو إشارة الى ما ذكره بعض المحققين من ان اللفظ له وجود
 في التكلم ووجود في الكتابة ووجود في الذهن عند القائل به ووجود في اللوح المحفوظ ولا شك
 ان نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطروس وسواد السطر اذ نقوش الكتابة مركبة منهما
 فبياض الطروس وسواد السطر عرضان قائمان بالهذين قياما حقيقيا والحاصلان قائمان مقام
 بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لا يشتمل الحمل على الحال فالضمير في بياضها وسوادها
 واجمع على الانفاظ على ما حققناه ورجوع الضمير الى الطروس والسطور كما فعله بعض
 الشارحين لا وجه له اذ التقدير حيثما قامت الطروس والسطور مقام بياض الطروس

وقبام الجوهر وهو الطرس مثلاً مقام البياض الذي هو عارض قائم به عملاً يقول به ذو عقل
 اه كلام الكوراني وهو أدل دليل على مجازفته وأنه يتكلم من غير تأمل فإنه لم يرد في هذا
 الكلام على الإبطال الواضحة والأوهام الفاحشة الفاضحة على ما ستقف عليه بحيث لا يمتري
 فيه فأمّا قوله وما قيل إلى قوله فهو غلط فاحش وهو الغلط الفاحش والخطأ الواضح الذي
 لا مستند له فيه سوى الجزاف ومن يدان تكاس الطبع والافحراف وذلك لأنه مبني على توهمه
 أن الطرس هو الورق مجرداً عن النقوش وهو غلط بل الطرس هو الصحيفة وهي الكتاب كما نص
 عليه الجوهري وغيره من أئمة اللغة وعبارة القاموس الطرس بالكسر الصحيفة أو التي محبت
 ثم كتبت بجمع أطراس وطروس اه * وأمّا قوله وتفسر عيون اللفظ أخش إذ دلالة العيون
 اللفظ على المعنى بوجه من الوجود فهو خطأ قبيح وكان انحراف طبعه انسابه ما يزعم معرفته من
 فن البيان فإن لفظ عيون الالتقاط مما يجوز فيه أن يكون استعارة حقيقة بان شبه معاني
 الالتقاط بالعيون الباصرة بجماع الاهتمام بكل منهما كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله ويهتدي
 بها كما يهتدي بالعيون الباصرة فأطلق عليه اللفظ العيون ودل على المراد بإضافة العيون للالتقاط
 ورشح بذلك البياض والسواد الملائمين للمستعار منه الذي هو العيون الباصرة وقد تقرر أن
 الاستعارة مجاز علاقتها المشابهة فللفظ العيون دل على المعاني دلالة كل مجاز على معناه المجازي
 والعلاقة هي المشابهة المذكورة والقرينة الإضافية المذكورة فكيف مع ذلك الأمر
 الواضح الذي لا يخفى على بعض حذاق الطلاب يقال لدلالة العيون لللفظ على المعنى بوجه
 من الوجود ثم يقال فإى دلالة العيون لللفظ على نقوش الكتابة التي زعمت من غير برهان
 ولا أدنى بيان أنها المراد من عيون اللفظ ومن أى أنواع الدلالة هي فإن صور فيها التجوز
 والاستعارة قلنا له فلم منع ما قلنا مع وضوح ذلك فيه * وأمّا قوله ولا شك أن نقوش الكتابة إلى
 قوله اذ نقش الكتاب مركب منها فهو اشتباه واضح وخطأ لا يخفى ظهور أن البياض ليس
 جزءاً من النقش قطعاً غاية الأمر أنه وصف محل النقش واقع بين أجزائه وذلك لا يقتضي جرئته
 ولا يصحها وأعمراً الله أن هذا مما لا يشبهه على ذي عقل * وأمّا قوله والمجملان أى الطروس
 والسطور قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قايماً بمجازي الاشتغال المحل على الحال
 فيوجب أن يكون التقدير ما قامت الطروس والسطور مقام بياض نقوش الكتابة
 ولا شبهة في أن بياض النقوش عارض قائم بالطروس لأن بياض النقوش هو بياض
 الطروس بعينه كما صرح به قوله ولا شك أن نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وحينئذ
 فيرد عليه ما أورده على الشارح المحقق في قوله بعد إذا التقدير إلى قوله وقبام الجوهر وهو
 الطرس مقام البياض الذي هو عارض قائم به عملاً يقول به ذو عقل فإن صح ذلك الإيراد كان
 كلامه باطلاً بعين ما أبطل به كلام غيره فإن فرق بان مدعاء القيام المجازي ومدعى الشارح
 القيام الحقيقي قلنا بعد اثبات صحة هذا الفرق وتصوير قيام مجازي معقول وصحة ما توهمته
 عن الشارح في تقرير كلامه من أين لك أنه أراد المعنى الحقيقي المحذور ثم إن أراد بقوله
 قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها أن المجملين المذكورين قائمان بالبياض
 والسواد وحاصلان فيهما فهذا مع ضرورة بطلانه وفساد تعليله بما ذكره خلاف مراد

المصنف مع أنه حينئذ لا معنى لزيادة انقضاء مقام واضافته لما بعده وان أراد بقيام المحلين
مقام البياض والسواد أنهما يسدان مسددهما وبقيدان قائدتهم ما فهو أيضاً مع ضرورة
بطلانه اذ لكل من الجواهر والاعراض خواص ليست للآخر فلا يسد أحدهما مسد الآخر
وفساد ذلك بما ذكر خلاف مراد المصنف أيضاً وان أراد بذلك تقييد دوام المحلين بدوام
البياض والسواد فهو وان لم يخالف مراد المصنف كما علم مما تقدم لكن لا يخفى فساد تعليله
حينئذ بما ذكر وكذا دعواه مجازية القيام حينئذ بدوام المحل بدوام الحال ليس مبيحاً عن
اشتغال المحل على الحال بل قد يغني الحال مع بقاء المحل ولا يجوز في دوام المحل بدوام الحال فان
دوام الشيء بدوام عرضه القائم به مما لا شبهة في ثبوته على الحقيقة وان أراد بذلك ان ذلك المحل
يحفظ غيره كان ذلك الحال يحفظ ذلك المحل كما تقدم بيانه فهو أيضاً وان لم يخالف مراد المصنف
لكن لا يخفى أيضاً فساد التعليل المذكور ولا معنى حينئذ دعوى التجوز أيضاً وان أراد شيئاً
فليصوره لتسليم عليه * وأما قوله فالضمير في بياضها وسوادها راجع الى الالفاظ على ما حققناه
ففيه أنه لم يسبق له تحقيق ينتج منه رجوع الضمير الى الالفاظ وقد حكينا لك عبارة يجرى فيها
قتلها فيها هل تجد فيها ذلك التحقيق ثم لو سلم فامعنى اضافة البياض والسواد الى الالفاظ حتى
تتصف الالفاظ بالبياض والسواد * وأما قوله ورجوع الضمير الى الطروس الى قوله لاصحته
فهو قربة بالمرية وقوله في الاحتجاج لهذه القرية وقيام الجوهر وهو الطروس مقام البياض
الذي هو عرض قائم به مما لا يقر له ذو عقل قلنا قد يناسبه وحسنه بما لا يتوقف ذو عقل فيه
وخاية الامر أنه خفي عليك لعدم اعتدائه عقلك اليه

لذلك على اللفظ الدال
على المعنى (يعبرون بالالفاظ)
أي للمعاني التي يدل عليها
بالالفاظ ويهتدي بها كما
يهتدي بالعيون الباصرة
وهي العلم المبعوث به النبي
الكريم (مقام بياضها)
أي الطروس (وسوادها)
أي سطو الطروس المعنى
نصلي مدة قيام كعب العلم
المذكور

وقد تشكر العين ضوء الشمس من رمد * ويشكر القم طم الماء من سقم
والعجب صحة انكاره هذا مع دعواه صحة رجوع الضمير في بياضها وسوادها الى الالفاظ حتى
تتصف الالفاظ بالبياض والسواد فسبحان الله عما يصفون وبالجملة فهذا الرجل لم يرد في هذا
المقام على المجازات وكثرة الادغام (قوله لالته على اللفظ الدال على المعنى) أي الذي هو
المقصود توجيه افراده بالذ كرم دخوله فيما قبله لانه جزؤه وحاصله أن افراده لالته على شرفه
كما في ذكر الناص مع العام وقال شيخنا الشهاب قوله صرح به لالته على اللفظ الخ أي فحصل
اللامعة مع قول المتن لعيون الالفاظ لانها بمعنى المعاني اه (قوله التي يدل عليها بالالفاظ) توجيه
لاضافة العيون الى الالفاظ (قوله ويهتدي بها الخ) اشارة الى الاستعارة في لفظ العيون (قوله
وهي العلم) أي المعلومات وهي الاحكام الشرعية بمعنى النسيب التامة لان ذلك هو المبعوث به
النبي الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك (قوله أي سطو الطروس) فان قلت هلا
قال أي السطور فانه أخصر قلت قال شيخنا الشهاب الظاهر ان ذلك لتحقيق ما أسلفه من ان
ذلك من عطف الجزء على الكل (قوله المعنى نصلي مدة قيام الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم ان
الذي يصلح مظهر وفاء ويبدأ بهذه المدة في الحقيقة انما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من
قوله نصلي لكن صرح به ملاتنا مظهره باعتبار تضمين ذلك وعلى سبيل الادعاء والمبالغة كما في
أجل ذلك جداً دائماً اه وحاصله أن حاصل ملاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وهذا السؤال لا يدوم
بخلاف المسؤول الذي هو صلاة الله سبحانه فانه يدوم قائماً بحقيقة انما هو له (قوله اعني)

الشارح قيام بياضها الخ قال شيخنا الشهاب أي مدة قيام بياضها وسوادها وقيامها مثل ذلك
 اه وقوله أو قياما مثل ذلك أي في الدوام وإن مدته مقدرة بحدته (قوله على الحق) يجوز
 أن يكون خبرا ثانيا أي ثابتين عليه وقوله ظاهر من خبرا أول أي غلبين على غيرهم بتمكنهم من
 الحق ويجوز أن يتعلق بظاهر من أي غلبين على الحق لتمكنهم منه ومن اتبعه ثم رأيت شيخنا
 الشهاب قال يحتمل تعلقه بظاهر من والكلام في الجار هنا كافي على هدى من ربهم ويحتمل
 تعلقه بترال وكونه خبرا بعد خبر وعليهما معنى ظاهر من أي على من ناوهم اه (قوله وأبدي
 الصلاة الخ) توجه لا اختيار هذا التأيد الخاص قال شيخنا الشهاب واعلم أن الشارح لو جعل
 التأيد راجعا للحمد أيضا لكان أولى اه وقد يجاب بأنه إنما خص التأيد بالصلاة لا مكان
 تأيدها حقيقة من حيث المطالب بها وهو صلواته سبحانه ولا كذلك الحمد (قوله ونضرع اليك)
 قال الكمال أي ندعو بخضوع وذلك فاصدين اليك ثم قال تذكر واستعمال النضرع مع الدعاء
 في الكتاب العزيز فاشتهر إطلاقه في السنة أهل الشرع مراد به الدعاء بتخضع وذلك وعلى هذا
 جرى المصنف وعبارة الشارح هنا لا تخلو عن غموض فإن قوله أي تخضع ونذل تفسير لمعنى
 نضرع لغة وقوله أي نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما اشتهر إطلاقه
 في السنة أهل الشرع ومن في قوله من الخضوع والذلة بيانه والمبين غاية السؤال اه (وأقول)
 لا يخفى أن جعل من بيانه لا يوافق ما ذكره من أن قوله أي نسألك تفسير باعتبار ما اشتهر لأن
 قضية كونه تفسير باعتبار ما اشتهر أن المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال
 هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة ولهذا قال
 شيخنا الشهاب في جملة من بيان غاية السؤال مع ما قرر من أن معنى الضراعة الخضوع
 والذلة نظر ظاهر إذا لم لا يقرر به المحشى كلام الشارح أن تجعل من ابتداء أو سببية
 فتأمل اه وقال شيخ الإسلام في قوله أي نسألك الخ تفسير لنضرع بالمعنى العرفي ثم قال
 لكنه قد يشكل بجعل من الخضوع والذلة بيان غاية السؤال أن جعلت من بيانه فان جهات
 بمعنى بقاء المصاحبة فلا إشكال اه ثم قال شيخنا الشهاب ثم لك أن تقر عبارة المتن هنا على غير
 ما قرره الشارح وهو أن يقدر مضاف قبل منع الموانع وتستعمل الضراعة في معناها اللغوي
 فمعنى نضرع اليك أي تخضع ونذل اليك يا الله في طلب منع الموانع اه (قلت) ويمكن جعل من
 للتبعية بناء على أن السؤال نوعان لسانی وغير لسانی وهو الخضوع والذلة وقد يجعل من
 ابتدائية لأن السؤال المبتدأ من الخضوع والذلة يصاحبه ما فيكون غاية السؤال فليستأمل
 والمعنى نسألك سؤالاً هو غاية النوع الثاني أي تخضع ونذل غاية الخضوع والذلة وفي قول
 الكمال فاصدين اليك إشارة إلى تضمن نضرع معنى القصد لأجل التعدية بالي (قوله غاية
 السؤال) فينبغي أن يكون مفعولا مطلقا مبينا للنوع لا مفعولا به كما قد يتوهم إذا المسؤول ليس
 غاية السؤال بل منع الموانع (قوله أي تعوق) فيه إشارة إلى تضمن الموانع معنى العوائق لأنه
 الأنسب بالتعدية بعن (ثم قوله جمع الجوامع) قال الكوراني والجوامع جمع جامع على غير
 القياس أو جمع جامعة على القياس اه (وأقول) فيه أمران الأول أن الأول هو الظاهر
 المناسب فإن المتبادر من موصوف الجوامع هو المصنفات جمع مصنف أو الكتب جمع كتاب

قيام بياضها وسوادها
 اللزمين لها وقيامها
 بقيام أهل العلم لا خذهم
 إياه منها كما عهد وقيامهم
 إلى الساعة لحديث
 الصحيحين بطريق لا تزال
 طائفة من أمي ظاهرين
 على الحق حتى يأتي أمر
 الله أي الساعة كما صرح
 بها في بعض الطرق قال
 البخاري وهم أهل العلم
 أي لا ابتداء الحديث في
 بعض الطرق بقوله من يرد
 الله به خبرا يفقهه في الدين
 وأبدي الصلاة بقيام كتب
 العلم المذكور لأن كتابه
 هذا المبدوء بجملي منه من
 كتب ما يفهم به ذلك العلم
 (ونضرع) يسكون الضاد
 بضبط المصنف أي تخضع
 ونذل (اليك) بالله (في منع
 الموانع) أي نسألك غاية
 السؤال من الخضوع
 والذلة أن تمنع الموانع أي
 الأشياء التي تمنع أي تعوق
 (عن أكمل) هذا الكتاب
 (جمع الجوامع) ثم ريرا
 بقرينة السياق

وأما الثاني فيحتاج الى مخالفة المتبادر والتكافؤ في الموصوف بوجهه نحو الوسائل والمقدمات
ليكون المفرد مؤشرا من غير ضرورة الى ذلك والله أعلم * والثاني ان ما زعمه في الاول من انه على
خلاف القياس خطأ منشؤه عدم معرفة شرط المسئلة لانه سمع ان جمع فاعل على فواعل على
خلاف القياس ولم يعرف ان شرطه ان يكون وصفا لعاقل فان كان وصفا لغير عاقل كصاهل
اتقاس بجمعه على فواعل وجامع هناك من قبيل الثاني (قوله خبر كثير وعلى كل خير مانع) أقول
قضيته ان جمع الموانع انما هو باعتبار تعدد الخبر وفيه بحث فقد يكون للخبر الواحد لاسيما العظيم
كا كمال التأليف موانع ولو سلم ان مانع الخير الواحد ليس الا واحد الكن ذلك الواحد يحتمل
أمورا كثيرة على البديل فيحتاج الى سؤال منع الجميع فليأمل (قوله الى جمعه كل مصنف
جامع فيما هو فيه الخ) أقول قد يمنع صدق هذا كقوله الآتي البالغ من الاطاعة بالاصلين
بالنسبة لاصول الدين (قوله فضلا عن كل مختصر) قال شيخ الاسلام وفي استعماله أي فضلا
في الاثبات كما هنا نظرا قول ابن هشام انه لا يستعمل الآتي النقي الخ (وأقول) يمكن تقدير النقي
هنا أوتوا ويل ذلك الاثبات به فالتقدير على الاول الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فلم يحتمل
عن جمعه ما في كل مصنف جامع فضلا الخ وعلى الثاني يقول قوله الى جمعه كل مصنف جامع بقولت
الى عدم خلوه مما جمعه كل مصنف جامع وقد صرح السيد بانه يقع بعد نفي صريح أو ضمني وهذا
كله ان سلم لهم الشارح امتناع وقوعه بعد الاثبات (قوله من فن الاصول بافراد فن) أقول
يحتمل على هذا أن يراد فن الاصول الجانس وهو كالصريح من قول الشارح وهي أوضح
فموافق نسخة التنبيه وهو الاوافق بقوله الآتي البالغ من الاطاعة بالاصلين وعلى هذا فيوجه
الافراد هنا ثم التنبيه في قوله الآتي بالاصلين بان الافراد اشارة الى ان الفنين كالواحد
لاشترائهما في انهما أساس الاحكام الشرعية أو الى أن المقصود من الكتاب بالذات اصاله
انما هو اصول الفقه والتنبيه اشارة الى اشتغال كتابه على الفنين لثلايتهم خلافة من الافراد
وان يراد به اصول الفقه فقط ويوجه بانه اشارة الى أنه المقصود بالذات من الكتاب (قوله
المتنبيه بما يناسبه) جواب عما يقال كان ينبغي ان يقول من فنون الاصول والتصوف لاشغاله
على الفنون الثلاثة وحاصل الجواب ان التصوف كالتابع والتمه لاصول الدين لما يناسبه له
لانه يصني القلوب التي هي محل الاعتقاد فيقوى اعتقادها وتنور قلبه بعد شيئا مستقلا (قوله
وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم) اعترضه الكوراني اعتراضا لا مفسأله الامر يد الحافة
والتمور حيث قال والفن هو النوع وأقارن الكلام أنواعه وضافه الى الاصول من اضافة
العام الى الخاص وهو ظاهر وما قبل انه من اضافة المسمى الى الاسم ليس بشئ انتهى (وأقول)
لا ينبغي سقوط هذا الاعتراض وفساده ولهذا لم يقدر على الاحتجاج عليه بشبهة فضلا عن حجة
بل لم يزد على الدعوى الباطلة وذلك لان اضافة المسمى الى الاسم أمر ثابت وارد منصوص عليه
في كلام الأئمة كما في اضافة الاسم الى اللقب كسعيد كرزو الجمل عليه هاهنا لا يصدق عنه معقول
ولا منقول مع موافقة الواقع واغادة التسمية فان هذا الفن مسمى بالاصول فالتنبيه مجرّد
الباطل والزور عمالات اليه فانه من الهباء المنشور (قوله ومن وما بعد هاهنا لقوله الخ)
قال شيخنا الشهاب البیان فی الحقیقة بما یبطل من فی العبارة تجوز ان تهی فليأمل وقياس

الذي كاله لكثرة الانتفاع
به فيما أمثله خبر كثير
وعلى كل خير مانع وأشار
بتسميته بذلك الى جمعه كل
مصنف جامع فيما هو فيه
فضلا عن كل مختصر يعني
مقاصد ذلك من المسائل
والخلاف فيها دون الدلائل
وأسماء أصحاب الاقوال الا
يسير منهم ما قد ذكره لنسخته
ذكرها في آخر الكتاب
(الآتي من فن الاصول)
بافراد فن وفي نسخة بتنبيه
وهي أوضح أي فن اصول
الفقه وفن اصول الدين
المتنبيه بما يناسبه من
التصوف والفن النوع وفن
كذا من اضافة المسمى الى
الاسم كسهر رمضان ويون
الجيس ومن وما بعد هاهنا
لقوله (بالقواعد القواطع
قدم عليه رعاية السج
والقاعدة قضائية كذا
يتعرف منها أحكام جزئية

ما ذكره ان يقول والمبين في الحقيقة هو القواعد لا بالقواعد في قوله بيان لقوله بالقواعد تجوز
ثم قد يقال ان اريد بالبيان ما مدلوله حقيقة ذلك الشيء فما قاله واضح وان اريد به ما يبين به
حقيقة الشيء فلا يخفى مدخلية من في ذلك لانها الدالة على ان ما بعد ها هو حقيقة ذلك الشيء
وتفصيلها (قوله نحو الامر الوجوب حقيقة الخ) فان قلت لم قدم عند التمثيل للقواعد ما يمتنع
باصول الفقه على ما يتعلق باصول الدين وعكس عند التمثيل للقواطع قلت أما الاول فله تقدم
أصول الفقه في الكتاب ولكونه المقصود بالذات اصالة من الكتاب وأما الثاني فلان القطعية
أكثر في مسائل الاعتقاد بل كلها قطعية على ما يشير اليه قوله الاتي فان من أصول الفقه
ما ليس بقطعي ولم يذ كر مثل ذلك في أصول الدين (قوله وان لم يثبت الله تعالى) فان قلت كيف
يصح التمثيل به للقاعدة مع انها القضية الكلية وهذا ليس قضية كلية اذ كل من العلم وغيره من
الصفات الذاتية أمر واحد لا تكثرفيه في نفسه كما تقرر في محله فلا يصح ان يكون موضوعا
للقضية قلت التمثيل به ليس باعتبار ظاهر بل باعتبار ما يؤل اليه من القضية الكلية اذ قولنا
العلم ثابت لله يؤل الى قولنا كل شيء معلوم لله وذلك قاعدة كلية موضوعه (فان قلت) ما الحامل
للشارح على ذلك حتى أخرج الى هذا التكلف وهذا مثل بنفس القاعدة التي هي قولنا كل شيء
معلوم لله تعالى (قلت) الحامل له على ذلك التنبه على ان المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما
ذكرت بنفسها أو بما يؤل اليه بديل تعبيره في فن اصول الدين بقوله علمه شامل لكل معلوم فان
هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كونه موضوعا كما تبين بل باعتبار تأويله بنحو قولنا كل شيء معلوم
له تعالى وكل شيء مشمول لعلمه تعالى وبديل ان غيره قد يقع له التعبير بما يؤل للقاعدة لا بنفس
القاعدة كما لا يخفى على من له تتبع لغباراتهم وما خفي ذلك كله على الكمال اقتصر في حاشيته
على الاعتراض بأن التمثيل به محتمل نظرا لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدر وسائر
صفات الذات أمر واحد لا تكثرفيه في نفسه كما هو مقرر في موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا
للقضية الكلية الخ ثم قال فالتحقيق انه مسئله من مسائل اصول الدين لا قاعدة بالتفسير
المذكور اه وفيه تصريح بأن المسئلة لا يجب ان تكون كلية وفيه نظرية قد صرح بعضهم في
فن الما قول بأن المسئلة يجب ان تكون كلية فليست كما رأيت في قطعه قال ما منه وتمثيلها
بالعلم ثابت لله تعالى مؤول بالمعلوم والا فالعلم من الصفات ولا تكثر لها في نفسها اه وينبغي
جملة على ما بيناه والافجرد تأويل العلم بالمعلوم لا يكفي واعلم انه لا يكفي في كلية القضية هنا
مجرد كلية موضوعها كما يتوهم من هذا الكلام والادخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية
الموضوع في كل منهما بل لابد فيها مع كلية الموضوع من كون الحكم على الافراد على الطبيعة
وان يبين فيها ان الحكم على جميع الافراد وحيث لا بد في كون قولهم الامر للوجوب
قاعدة من جملة ال في الامر على الاستغراقية فتأمل (قوله والقاطعة بمعنى المقطوع بها
كعبشة راضية من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به الخ) فان قلت فيه تناقض لان قوله
بمعنى المقطوع بها يقتضي انه لا يجوز في الاسناد بل في المستند عكس قوله من اسناد ما هو
للفاعل الخ فانه صريح في ان التجوز في الاسناد قلت لم يرد بقوله بمعنى المقطوع بها انها
هنا مستعملة بهذا المعنى حتى يحصل التناقض بل أراد بذلك بيان حال القواعد في الواقع

نحو الامر الوجوب حقيقة
والعلم ثابت لله تعالى
والقاطعة بمعنى المقطوع
بها كعبشة راضية من
اسناد ما هو للفاعل الى
المفعول به للاسناد الفعل
اهما

حتى يظهر التجوز في الاستناد فتأمل (قوله كالعقل) في التمثيل به للدلالة تجوز اذا الدليل
 ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها ويمكن جعله على حذف مضاف أي كنظر
 العقل أو تأويله بالمفعول أي المفعول وهو المعنى الذي يحكم به العقل (قوله المثبت للعلم
 والقدرة) أقول فيه جعل اثبات العلم والقدرة لله تعالى من القواعد لأن قوله كالعقل الخ
 تمثيل لدلالة القواعد فيرد عليه ما ورد على قوله السابق والعلم ثابت لله تعالى ويحجب عنه
 بما أجيب به عن ذلك فالمعنى كالعقل المثبت لقاعدة العلم والقدرة أي للقاعدة المتعلقة بالعلم
 والقاعدة المتعلقة بالقدرة أي كل شيء معلوم لله تعالى وكل يمكن مقدوره تعالى فليتأمل
 (قوله والنصوص والاجماع) يفيد أن كلام النصوص والاجماع قد يفيد القطع وسبب
 بيان الاول قبيل المنطوق والمفهوم والثاني في باب الاجماع (قوله المثبت للبعث والحساب الخ)
 قال شيخنا الشهاب القضاة في هذه الامثلة هي قولك البعث ثابت بالحساب ثابت القياس صحة
 خبر الواحد حجة انتهى (قلت) وصريح كلام الشارح عدم هذه من القواعد فلا بد من بيان كلية
 موضوعها فكان المعنى بعث كل أحد ثابت بحساب كل أحد ثابت أي وان خص منه من
 لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة (قوله حيث عمل كثير منهم بها) أي بالقياس
 وخبر الواحد نظير لاجماع الصحابة وقوله في مثل ذلك أي القياس وخبر الواحد ولذا بينه بقوله
 من الاصول العامة (فان قلت) قوله مع سكوت الباقي يقتضي ان هذا الاجماع سكوني
 والاجماع السكوني ظني ولهذا اختلف في جحيمه كما سيأتي في باب الاجماع فكيف يصح التمثيل
 به للدلالة القطعية (قلت) قد أشار الشارح بقوله متكرر راشنا الخ الى أن هذا الاجماع ليس
 من السكوني الظني لامتياز عنه بتكرار العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول
 العامة وذلك لوجوب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أي قطعاً فليتأمل (قوله وفيما ذكره من ان
 الاصول قواعد قواطع تغليب فان من اصول الفقه ما ليس بقطعي كجعية الاستصحاب
 ومفهوم المخالفة) فيه جحيمان أحدهما ما أورده السكوني في حيث قال والقطعية نارية تكون
 بالنظر الى متن الدليل كآيات الكتاب والاحاديث المتواترة والاجماع المنقول فواتر ونارة
 بالنظر الى الدلالة وان كان المتن ظاهرياً ونارة بالنظر الى وجوب العمل المظنون للمجتهد فانه قطعي
 العمل اذ لا يجوز له العدول عنه فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة الى دعوى التغليب
 كما فعله بعضهم لان التغليب مجاز لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة انتهى (وأقول) هذا الكلام
 منه أوضع دليل على مجازفته وعدم تأمله وأن مزيد التجرافه أوقعه في المبادرة الى التمسك بالخطا
 الواضح والغلط الفاحش فانه لو أحسن التأمل واستعمل الفهم لعلم ان وصف القاعدة
 بالقطعية بالنظر الى قطعية متن أدلتها مجاز لانه من باب وصف الشيء بوصف ما يتعلق به وذلك مجاز
 قطعاً وكذا وصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فاي حقيقة في هذا يتخلص من الجواز الذي
 لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قال وهذا بخلاف ما اقتصر عليه الشارح من وصفها
 بالقطعية لقطعية أدلتها لان القطعية حينئذ متعلقة بانفسها وان كانت بسبب تعلقها بأدلتها
 بخلاف النوعين الاخرين فان القطعية لم تثبت لها نفساً مطلقاً وانما تثبت لامر يتعلق
 بها على انه لا ينبغي ان التجوز لازم هنا مطلقاً لانه من باب استناد ما للفاعل الى المفعول كما ذكره

والقطع بالقواعد بقطعية
 أدلتها المينة في محالها
 كالعقل المثبت للعلم
 والقدرة لله تعالى والنصوص
 والاجماع المثبتة للبعث
 والحساب وكاجماع الصحابة
 المثبتة لحيمة القياس وخبر
 الواحد حيث عمل كثير منهم
 به مما متكرر راشنا عام
 سكون الباقي الذي هو
 في مثل ذلك من الاصول
 العامة وفاق عادة وفيه
 ذكره من أن الاصول
 قواعد قواطع تغليب فاد
 من أصول الفقه ما ليس
 بقطعي كجعية الاستصحاب
 ومفهوم المخالفة

الشارح المحقق فأى فرد من الجماز الذي لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قاله الكوراني
والعجب انه لم يتنبه لقوله من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به مع وضوح معناه في نفسه ومن لم
يجعل الله نورا في قلبه من نور هذا ولا يخفى ان من تتبع صنيع الأئمة علم قطعاً انهم حيث أطلقوا
إضافة القطعية الى المعاني انما يريدون قطعيتها في نفسها لا باعتبار من دليلها ولا وجوب
العمل بها فليتامل * وثانيهما وهو ما خطر لنا ان ماذ كره من التغليب مبنى على ماذ كره أيضاً من
ان من في قول المصنف من فن الاصول للبيان وهو غير لازم بل هو ان تكون التسبيح حالاً من
القواعد والباء في القواعد للملابسة حالاً من فاعل الاتي والتقدير الاتي في حال كونه متلبساً
بالقواعد والقواعد حالاً كونه ببعض فن الاصول وذلك لا يقتضي ان يكون جميع ما فيه قواعد
قواعد حتى يحتاج الى دعوى التغليب اللهم الا ان يكون ماذ كره من البيانية هو الظاهر من
العبادة أو يكون ارتكابه لانه أحد الجائزين وان لم يترجح هو أو يتنوع غيره فليتامل (قوله
كعقيدة أن الله موجود الخ) فيه أمران الأول ان هذه يقتضي انه لا يجب كتابة المسائل خلاف
ما تقدم تصرح بعضهم به * والثاني قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الاضافة بيانية وان العقيدة
بمعنى العقيدة أي كعقيدة هو ان الله موجود الخ والداعي لذلك الملازمة مع قوله ومن أصول الدين
ماليس كذا أي والذي من أصول الدين المسائل المعقودة لانفس الاعتقاد (قوله من غير
الباس) أي في التعبير بالاصلين بخلاف التعبير بالاصولين فانه ملبس بجميع الاصول وفيه بحث
لان الاصولين بيا واحدة والجمع يأتين فابن اللباس اللهم الا أن يقال كونه بيا واحدة
لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذلل عن كونه بيا واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك في الاصلين
اذ يمكن أن يتوهم انه جمع أصلي بناء على الذهول عن كونه بيا واحدة وتوهم انه بيا واحد
ولا ينبغي ان يراد بالجمع جمع الاصول لانه لا يجمع بالواو والنون اللهم الا أن يقال كون الاصول
لا يجمع بالواو والنون لا يمنع وقوع اللبس اذ قد يتوهم جوازاً أو وقوعه خطأ ولا يخفى ما فيه
(قوله من تلك الاحاطة) قال السكالك متعلق بقوله بلوغ أصحاب الاجتهاد فن فيه وفي قول
المصنف البالغ من الاحاطة بالاصلين يحتمل كونه بيا واحد في نحو أروني ماذ اخلقوا من الارض
أي في الارض وكونها للغاية نحو قربت منه أي اليه وكونها بيانية انتهى وقوله وكونها للغاية
فيه نظر اذ للغاية لا تقتضي التلبس بالجور ولا احتمال خروجها فيكون المعنى المقصود وقوله
وكونها بيانية قال شيخنا الشهاب فيه نظر ظاهر وقد أهمل كونها تبعيضية وهو الظاهر
ونقرر ان الاحاطة بالاصلين تقال بالتشكيك على مراتب فالكتاب بالغ من تلك المراتب بلوغ
ذوى الجاهل منها وهي المرتبة القصوى انتهى (قلت) وقد أهمل الابتداء وهو ممكن أيضاً
(قوله الوارد من زهاء مائة مصنف منها لا يروى ويمير) أقول فسر الشارح الوارد بالجاني وهو
صحيح لا غبار عليه لان المراد بالجمعي هنا الحصول لخاص المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف
تقريرا وهذا موافق في المعنى لما كثرت كلامهم من نحو قولهم اختصرته أو أخذته أو جمعتها من
كذا ونحو ما يلزم استعمال الوارد في معنى مجازي علاقته الزم اذ يلزم من الورد وحصول
الوارد وقرينه استحالة الورد الحقيقي ولا غبار على استعمال المجاز مع تحقق علاقته وقرينه
خصوصاً مع موافقته في المعنى لما كثرت كلامهم وخصوصاً مع اطباق البلاغ على انه أبلغ من

ومن أصول الدين ماليس
بقاعدة كعقيدة ان الله
موجود وانه ليس بكذا
سماوي (البالغ من الاحاطة
بالاصلين) لم يقل الاصولين
الذي هو الاصل اشارة
للتخفيف من غير الباس
(مبلغ ذوى الجاهل) بكسر
الجايم أي بلوغ أصحاب
الاجتهاد (والتمهيد) من
تلك الاحاطة (الوارد) أي
الجاني (من زهاء مائة
مصنف) بضم الزاي والمد
أي قدوها تقريرا

الحقيقة مع ان الجوز لازم هنا بكل حال اذا المعنى الحقيقي غير متصور هنا وأعرب منها حالاً لانه
أبلغ من اعرا به مفعولاً به للوارد لان كونه منها لا يقتضي من كثرة قوائمه ومن يدعوانه
ما لا يقتضيه كونه ورد المنهل كما لا يقتضي الا ترى ان وصف زيد بأنه بحر أبلغ من وصفه بأنه ورد
البحر بل لانسبة بينهما وانما حمله اعني منها على الاستعارة التحقيقية دون التشبيه البليغ
لان هذه الاستعارة أبلغ منه كما أطبق عليه البلقاء ولا يرده عليه أن ترشح الاستعارة يجب
أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي وقد جعل ترشح هذه الاستعارة أعني قول المصنف يروى
ويعبر على معناه الجوازي بدليل قوله لا أتق ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان زعم
وجوب ما ذكره منوع كاستحقاقه وانما قدر مفعول يروى كل عطشان دون من ورده مثلاً لانه
أنسب اذ معنى يروى يزيل العطش وتعليق ازالة العطش بالعطشان أنسب من تعليقه بخو
من ورد كما لا يقتضي وأعم اذ يشمل غير الوارد أيضاً وأبلغ اذ تعليقه بكل عطشان دون كل وارد
اشارة الى أنه بلغ من الكثرة الى أن عم جميع البقاع بخوفضائه ونق له فم كل عطشان من
الواردين وغيرهم وكذا يقال في تقدير مفعول يعبر كل جوعان ولا يقتضي على عاقل بعد ما تقرر
ظهور تقرير الشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وانه لا غبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من
الوجوه يستند اليه فزعم الكمال ان فيه تكلفاً لا يقتضي على الفطن زعم فاسد وقوي خامد
كاسد لا يجده شبهة فضلاً عن حجة فيا لبت شعري أي تكلف فيه وأي فطن يتوقف في محاسنه
الكثيرة واطاقه الغزيرة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وقد علم محققنا ان الوارد من قبيل
الجواز المرسل ولما جوز الكمال ان يكون منها منصوباً بالوارد على المعنوية وان يكون كل
منهما استعارة وبين ذلك اعترضه شيخنا الشهاب فقال قوله والوارد استعارة كيف يكون
استعارة مع ذكر الطرفين انتهى (وأقول) قد يجاب عنه بأن ذكر الطرفين انما يجمع الاستعارة
اذا كان على وجه ينفي عن التشبيه لاطلاقها وهذا يجوز والاستعارة في القمر من قوله

لا تنجوا من بلي غلالته * قد رزاز راره علي القمر

مع ذكر الطرفين واعتذر راع ذلك بما ذكرنا من رأيت الكمال في قطعه جونا الحالية
من غير قبح لها (قوله من زهوت به كذا) قال شيخنا الشهاب مصدر الزهو واما الزها فهو
اسم للتقدير الذي يحز به الشيء ويقدر به لالمطلق القدر انتهى (قوله يعني يشبع) اشارة الى
الجواز والتفسير بالاشباع بمهونة المقام وقوله الذي من صفته الخ اشارة الى العلاقة وهي
السببية فان الاتيان بالمهنة سبب في الجملة لا الاشباع (قوله الى ما هو فيه) تخصيص للمفعول
المحذوف اذ لمكان التعميم الى غير ما هو فيه (قوله الذي من صفته انه يشبع) اشارة الى
علاقة استعمال يعبر بمعنى يشبع وهي السببية (قوله بقراءة السياق) أي سياق المدح
(قوله ووصفه بالارواء الخ) جواب ما قد يقال المنهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب أن
من الماء ما يشبع أيضاً (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما) لم يذ كر مثل
ذلك في قوله يروى ويعبر فانهما أيضاً مستعملان في غير معناهما ما لا يعلم بذلك بما ذكره في الجوع
والعطش لانها تابعا لاذك في المعنى (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما
المعروف كما هنا الخ) اعترضه شيخنا الشهاب اعتراضاً حسب بل أجزم انه مسبوق به من

من زهوت به كذا أي حروته
حكاه الصغاني قلبت الواو
همزة طرقتها اثر الف رائدة
كافي كساء (منها) سال من
ضمير الوارد (يروى) يضم
أوله أي كل عطشان
الى ما هو فيه ويعبر بفتح اوله
يعني يشبع كل جائع الى
ما هو فيه من ما رآه له اتاهم
بالمرة أي الطعام الذي من
صفته انه يشبع فحذف
مفعولي الفعلين للتعميم مع
الاختصار بقراءة السياق
والمنهل عين ماء تورد وصفه
بالارواء والاشباع كافي
عن ما زعم من فانه يروى
العطشان ويشبع الجوعان
ومن استعمال الجوع
والعطش في غير معناهما
المعروف كما هنا قول العرب
جعت الى لقاءك أي اشتقت
وعطشت الى لقاءك أي
اشتقت حكاه الصغاني

شيخنا العلامة فقال ما نصه اعلم أن جعله منها حالاً من ضمير الوارد العائد على جمع الجوامع
 موجب ككون منها تشبيهاً بليغاً يحذف الأداة وكون كل من يروى ويمر مستعملاً في معناه
 الحقيقي إذا التقدير جئت بالوارد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حالة كونه كمنه من واصل
 عطشان ومشبع لكل جوعان وجعل منها على تقدير الحالية المذكورة استعارة تحقيقية
 سهو عن كونها ما تضمن تشبيه معناه أي ماعنى باللفظ واستعمل فيه بما وضع له فإذا ذكر من
 أن كلاماً من جائع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبنى على السهو المذكور على أنه
 لوصح كون منها لاستعارة واجب كون يروى ويمر تشبيهاً وهو مستعمل في معناه إذا هو الوصف
 الملائم المستعار منه بل صرحوا بأنه غير مجاز وضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال
 التفتازاني أن اسم التشبيه في الاستعارة يكون مستعملاً في معنى التشبيه من أدا به ذلك بحيث
 لو أقيم مقامه اسم التشبيه استقام الكلام وفي التشبيه يكون مستعملاً في معناه الحقيقي من أدا
 به ذلك ثم قال في قوله تعالى وما يستوي البحران هذا عذب إلى قوله مواخر دلالة قاطعة على أن
 المراد بالبحرين معناهما الحقيقي فيكون تشبيهاً أي لا يستوي الإسلام والكفر اللذان هما
 كالبحرين الموصوفين قال وقد خفي هذا البيان على بعض الأذهان فذهب إلى أن هذه الآية من
 قبيل الاستعارة اه لفظ شيخنا (وأقول) من العجب أنهم تجرؤا على هذا الإمام والغوا في حقه
 بما هو كسار ببقية يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاء لم يجد شيئاً واعلم أن صاحب التلخيص
 قد فسّر في إيضاحه الاستعارة بقوله ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له قال والمراد به ما عني
 باللفظ واستعمل اللفظ فيه قال فعلى هذا لا يتناول قولنا ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له اللفظ
 المستعمل فيما وضع له وإن تضمن تشبيه شيء به فحوز زيد أسد ورأيت أسداً ورأيت به أسداً
 لأنه إذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحالة تشبيه
 الشيء بنفسه قال في المطول وفيه نظر لا نالنا أن أسداً في فحوز زيد أسد مستعمل فيما وضع
 له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازاً واستعارة كما في رأيت أسداً يرعى بقرية حملة على
 زيد ولا دليل لهم على أن أداة التشبيه هنا محذوفة وأن التقدير زيد كالأسد إلى آخر كلامه
 ومنه قوله فقولنا زيد أسداً هو زيد رجل شجاع كالأسد فخذنا التشبيه واستعملنا التشبيه به
 في معناه فيكون استعارة اه وبعبارة التلخيص ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضاً
 لكونه مستعملاً في التشبيه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في المعنى الحقيقي ليقترن إلى تقدير
 أداة التشبيه الخ اه والحاصل أنه ذهب في فحوز زيد أسد عما وقع اسم التشبيه به خبراً عن اسم
 التشبيه حقيقة أو حكماً كما في الحال إلى أنه استعارة وهو ما نقله غيره عن المتأخرين من المحققين
 من غير منازعة حيث قال في كلام ذكره ما نصه هذا رأى السلف من علماء البيان في زيد أسد
 أي وفحوزه وهو أنه تشبيه بليغ يحذف الكاف وأما المحققون من المتأخرين فقد ذهبوا إلى
 أن أسداً استعارة للرجل الشجاع اه وأما رد السيد عليه في ذلك فهو على تقدير لزومه لا يمنع
 كونه مذهباً للمتأخرين من المحققين يصح اتباعهم فيه مع أن جميع ما احتج به في رده يؤخذ
 رده من مجموع الحواشي كما هو معلوم للمستمع لها ولولا مزيد الإطالة لاستوفينا ذلك وقد أظن
 البهاء السبكي في عروس الأفراح في تجويز الاستعارة بوجهه نقلية وأخرى عقلية وجعل من

الاولى ان المصنف يعني صاحب التلخيص وكل من تكلم في قوله تعالى فجعلناها حصيدا كان لم
 تقص بالامر وقوله تعالى فاصبح هسما تذروه الرياح جعل حصيدا وهسما استعارة قال وهو
 يناقض قولهم اذا وقع المشبه به خبرا او لا يصح كون تشبيها وان الرمان وغيره جعلوا من
 الاستعارة وآتينا نود الناقة مبصرة مع ان مبصرة حال وان الرمان والامام نجر الدين والزنجاني
 جعلوا منه بمعنى من الاستعارة قوله تعالى وسراجا منيرا وان كان حالا وان الزنجاني جعل منها
 قوله تعالى نساؤكم حرث لكم حيث قال مانسه وهذا مجاز تشبيه بالحرث فان في كل
 استعارة تشبيه معنويا وقوله تعالى وسيد او حصورا فقال استعارة الحصور بل لا يدخل في اللعب
 وان جماعة جعلوا منها قوله تعالى من لباس لكم وان التلخيص في الاقصى القريب عن جزم
 بان زيدا اسد استعارة وان عبد اللطيف البغدادي قال في قوائن البلاغة التشبيه مصرح
 بجموده والاستعارة ان يطلق على المشبه اسم المشبه به من غير تصريح بأداة التشبيه فيقال زيد
 اسد وبجر وغيث او زيدا سدي في شجاعته وان النخاعة عن آخرهم ذكر وافي نحو زيدا زهير شعرا
 ما يشهد لانه استعارة وان ابن مالك قال في شرح الكافية اذا قلت مشيرا الى شخص هذا اسد
 فقصه ثلاثة اوجه احدها تنزيه منزلة الاسد بالغة دون أداة تشبيه والثاني ان ينوي أداة
 التشبيه اي زيد مثل اسد وفي هذين الوجهين لا ضمير في اسد الثالث ان يتأول اسد بصفة واقية
 بمعنى الاسدية ويجري مجرى ما أولته به فيتمثل الضمير ما اذا أشرت له فيوان مقترن فلا يتم
 ضمير الا يقال انما جوز ابن مالك الاستعارة في هذا الاسد لان اسم الاشارة لا يصدق عن الحقيقة
 كما ان زيدا يصرف لانه قول قد مثل بقوله اسان الفتى سبع واللسان كزيد في صرفه عن
 الحقيقة وان المصنف يعني صاحب التلخيص ذكر في قوله صلى الله عليه وسلم وهم يد على من
 سواهم انه استعارة وهو عكس ما ذكره هنا وان صاحب موارد البيان جعل من المجاز قوله
 تعالى أمهاتهم من قوله وأزواجه أمهاتهم وقوله تعالى نساؤكم حرث لكم وقول النبي صلى
 الله عليه وسلم النساء حباثل الشيطان والشباب شهلة من الجنون والمسلم امرأة أخيه فهل
 تحكم المشايخ على جميع هذه الطوائف وهو لاء الأئمة في جميع هذه المواضع بالخطا والاسم
 كما حكموا بذلك على الشارح أو يخصون بذلك الشارح سبحانه الله عما يصفون وجعل من
 الثانية ان الاصوليين مختلفون فيما اذا دار الامر بين المجاز والاضمار أيهما أولى وذلك في مطلق
 المجاز وفي علم أصول الفقه اما الاستعارة التي هي أشرف أنواع المجاز فانها مقدمة على
 الاضمار ولا سيما ونحن في علم البيان الذي الاستعارة قيمة هي الاصل وهم يجمعون على ان
 الاستعارة خير من الاضمار وان تجوز الاستعارة لا يحتاج لدليل لانه مجاز شائع فكما يجوز
 أن تقول جاءني اسد تريد الاستعارة يجوز أن تقول زيد اسد وهذا قياس جلي قال وما يظن من
 الفرق بينهما ما ساجب عنه وان حاصل كلام الزنجاني والسكاكي وصاحب التلخيص ومن
 تبعهم ان نحو زيدا سدا انما لم يكن استعارة لامتناع امكان حمل الكلام على الحقيقة وان من
 شرط الاستعارة امكان حمل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتناهي التشبيه ولا حاصل لما قالوه
 لاننا نقول ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لو عكس وقيل لا بد من عدم الصلاحية كان أقرب
 لان الاستعارة مجاز لا بد له من قرينة فان لم تكن قرينة امتنع صرفه الى الاستعارة وصرفناه

الى حقيقة وانما صرفه الى الاستعارة بقدر شدة غير ان تلك القرينة تارة تكون معنوية حالية
 مثل رأيت أسدا وتارة تكون لفظية مثل زيد مخبرا عنه بالاسد فانه قرينة تصرف الاسد عن
 ارادة الحقيقة وايضا فانما نجد اللفظ في كثير من المواضع لا يصلح للحقيقة ويسمونه استعارة
 ولا يكادون يترددون فيه كقولك تكلم الاسد ورعى الاسد بالنشاب وكيف يمكن تناسي
 التشبيه في مثله وايضا فليس كل ما وقع خبر المبتدا يمنع حمله على الحقيقة فانك اذا قلت هذا
 أسدا والذي في داري أسد ونحو ذلك مریدا زيدا فقد وقع الاسد خبر مبتدا ومع ذلك لا يمنع
 حمله على حقيقة فكان ينبغي أن يسمى استعارة فالمعنى الذي قالوه لا يستقر لهم في كل خبر الا ان
 كان مقبلا بذلك وتر كوه لوضوحه وايضا فالعلة التي ذكروها بينهما موجودة في الصفة التي
 لا تصلح أن تجري بالحقيقة على موصوفها نحو رأيت رجلا بجرا ومررت بزيد الجبر ومع ذلك
 هو عندهم استعارة لا تشبيه لانه ليس في حكم الخبر وايضا فصار زيد أسدا استعارة كما صرح به
 المصنف يعني صاحب التلخيص في الكلام على ان الاستعارة مجاز لغوي مع ذكر طرفي التشبيه
 ووجود ما ذكره فقد ظهر ان كون زيدا أسدا استعارة مذهب صاحب المطول والتلويح
 وناهيك به وبهم ابل ومذهب غيره من متأخري المحققين كما تقدم نقل بعضهم له عنهم بل وغيرهم
 من تلك الطوائف المتقدمة كما سمعت نقل البهاء السبكي له عنهم بل وصاحب التلخيص نفسه في
 بعض المواضع كما تقدم في كلام البهاء أيضا فهل يدور على ما قلنا مع ذلك ان يحكم بالبهاء وعلى من
 جرى على هذا القول الذي بهذه المترلة خصوصا مثل هذا المحقق الثبت كلا والله لا يصدر هذا
 الحكم الا عن سهو وغفلة وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التساهل بالسرعة الى تحطئة
 الائمة وعدم الثبت الواجب واعلم أيضا ان الترشيح لا يجب ان يكون مستعملا في معناه
 الحقيقي وانه لما قال في المطول قبل قوله فصل في شرائط حسن الاستعارات نحو ورقين
 مانصه ويميل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف في قوله
 تعالى واعتصموا بحبل الله الاتية انه يجوز ان يكون الحبل استعارة لهذه والاعتصام
 استعارة للوثوق بالله وهذا هو ترشيح الاستعارة الحبل بما يناسبه قال السيد قدس سره انما اعاد الى
 ان صاحب الكشاف جوز في الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما في قرينة الاستعارة بالكناية قوله
 ان يقول عبارة الكشاف بان المراد هو ترشيح فقط فان الاول مع كونه ترشيحا في الجملة
 استعارة أيضا وان كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد اه وقد تابع صاحب الكشاف على ما
 جوزه غيره وزاد بعضهم كالهلامه أبي القاسم السمرقندي في رسالة له تجوز كونه مستعارا من
 ملائم المستعار منه للملائم المستعارة ويكون ترشيح الاستعارة مجزاة انه عبر عن ملائم المستعارة
 بلفظ موضوع للملائم المستعارة منه فعلم انه يجوز فيه ثلاثة أوجه الحقيقة والمجاز والمرسل
 والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجه الثلاثة وبين جريانها في الآية المذكورة واذا تقرر
 ذلك ظهر لك كل الظهور ان جواز كون ما ذكرنا استعارة قول ذهب اليه طوائف من المتقدمين
 والمتأخرين وانه قول متأخري المحققين واختاره مثل المولى سعيد الدين وان الحكم يسهمون
 من جرى عليه كالشارح المحقق خطا واضح لا منشأ له الا عدم الاطاعة بحقيقة الحال واهمال
 الثبوت الواجب وان جميع ما أطل به شيخنا الشهاب وفاقا شيخنا العلامة لم يقع شيء منه في

محله وان ما زعمه من وجوب كون من لا تشبها بليغا على تقدير الحالية مخنوع بل غلط بل يجوز
 على ذلك التقدير ان يكون استعارة على هذا القول المذكور واما استدلاله على ذلك بقوله
 اذا التقدير حينئذ الخ فلا يسمي ولا يفتى من جوع فانه مجرد دعوى خالية عن الدليل ومثله مما
 لا يلتفت اليه عند اهل التحصيل بل كون التقدير ذلك مبني على تقدير التشبيه البليغ دون
 تقدير الاستعارة فلا يصح اثباته به ومن ان جعل منها على تقدير الحالية استعارة سهو عن
 كونها الخ هو السهو لانه لا مانع من ان يشبه هنا ما عني باللفظ واستعمل فيه أى المعنى المجازي
 بما وضع له ولا من ان هذا هو المراد فن أين جاء السهو عما ذكر فان في زعمه السهو على ما زعمه
 أولاً من وجوب كونه تشبها بليغا فيكون الوجوب المذكور مانعا من أن يشبه ما عني باللفظ
 واستعمل فيه بما وضع له لان اللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له فلا يصح أن يشبهه بما وضع له
 لان الشئ لا يشبه بنفسه بطل قوله عن كونها ما تضمن الخ كما لا يخفى لان كونها ما تضمن الخ ليس
 هو المانع على هذا التقدير بل المانع وجوب ما ذكر بل كان الواجب على هذا أن يقول سهو
 عن امتناع الاستعارة لوجوب التشبيه فتدبره شيلا تفلط فيه واما قوله فماذا كرم أن كلامه
 جائع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبني على السهو المذكور فهو قطعاً سهو ولا من
 استعمال ذلك في غير معناه لا يفتى على كون منها استعارة لان زعمه انه ترشيع على هذا التقدير
 وان الترشيح يجب استعماله في معناه فتأمل ومن انه لو صح كون منها استعارة وجب كون يروي
 وغير ترشيحاً وهو مستعمل في معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لانه ان اراد انه يجب استعماله في
 معناه وانه لا يجوز كونه مجازاً مرسلأ واستعارة فهو مردود لما تقدم واختصاص صاحب
 الكشف وغيره من جواز ذلك أيضاً وان اراد انه يجوز ان يكون مستعملاً في معناه وان يكون
 مستعملاً في غيره على وجه المجاز المرسل أو الاستعارة بطل الاعتراض بذلك على الشارح وهو
 ظاهر لانه لا ينافي ما ذكره واما قوله وضابط الفرق الخ فلا يدح فيما ذكره الشارح لجريان ضابط
 الاستعارة المذكور هما فانه يجوز ان يكون منها الذي هو اسم التشبيه مستعملاً في معنى
 التشبيه الذي هو كتاب كثير القوائد بجم القرائد ولو اقيم مقامه اسم التشبيه استقام الكلام
 اذا التقدير حينئذ الخ الورد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حال كونه كتاباً كثير القوائد بجم
 القرائد ولا شبهة في استقامة ذلك وكذا قوله ثم قال في قوله تعالى وما يستوى البحران الخ لا يدح
 أيضاً فيما ذكره لان امتناع ارادة المعنى المجازي فيه لمانع لا يتحقق مثله هنا وهو ما ذكره في المطول
 بقوله لان قوله تعالى ون كل تاكون لجاطرياً وتسخر جون حليسة تلبسونها يعني عن انه قصد
 التشبيه للاستعارة و اراد تفضيل البحر الا باج على الكافر بانه قد شارك العذبة في منافع
 والكافر خلو عن المنفعة اه على انه قيل ربما يعترض عليه لجواز ان يكون قوله تعالى ومن
 كل تاكون ترشيحاً للاستعارة أو ابتداء كلام اه فقد انضح بما لا مزيد عليه صحة كلام
 الشارح وحسنه وبراهنه مما نسب اليه من السهو غاية ما في الباب انه جرى على أحد مذهبين
 اختاره مثل المولى سعيد الدين وعليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخرى
 المحققين ومثل ذلك مما لا يصدر الحكم بالسهو وفيه من عاقل بل من غافل ذاهل وبالله التوفيق
 فان قلت قد انضح غاية الانضاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأينا

ما الحكمة في ايثارة الجدل على الاستعارة دون التشبيه المبلغ وفي مخالفة الجمهور في ذلك قلت
الحكمة أن الاستعارة أبلغ من التشبيه المبلغ كما بيناه فيما سبق كما أنها أبلغ أيضا من جعل
منها لا محذور الوارد إذ لا خفاء في أن وصف الشيء بأنه مثل غيره هو وصفه بغيره وهو لا محذور
أن يجعله مفعولا للوارد أنسب لما قدمه من تقديم البيان على المبين بأن يجعل من زهاء مائة
مصنف يأنى ما بعده لا يقاوم المبالغة الخاصة بوجهه حالا كما تقر بل لا يعد شيئا معها كما لا يفتى
على المتأمل وبمذا ينظر رجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجرد صحته وقلة دره (قوله المحيط
بزبدة ما في شرحي) يحتمل أن الشرحين من جملة الكتبة المذكورة في قوله مائة مصنف وإنما
صرح به التلاويهم خروجهم عنهم مع كثرة فوائد ما ويحتمل أنهم ما زائدان عليها وهو ظاهر
قول الشارح أيضا (قوله بزبدة ما في شرحي) أقول فيه أمران الأول أن المراد بزبدة ما فيها
من الأحكام لا بزبدة جميع ما فيها وأراد بالزيادة الأحكام والثاني أنه لا يريد عليه أنه لم يشرح
التمام بقامه بل كل على ما شرحه والدمته ما قلنا ما شرحه والده بالنسبة لما شرحه هو فلم
يعتد به فاطلق أنه شرحه وأما تغليب أحد الشرحين لقامه على الآخر وأما أن قولك شرحي
على كذا يصدق لغة بشرح البعض من كذا فيجمل (قوله بالتسوين بضبط المصنف) أقول
يمكن توجيهه لما فيه من وصف المزيد بالكثرة وعدم اختصاصه لمزيد الكتب بخلاف الإضافة
لقوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فإن المتبادر كون موضوع الكثير
فيها هو الكتب متعلقا بمزيد (قوله ويقصر جمع الجوامع يعني المقصود منه) أقول
يحمّل أن يكون في زيادة لفظ المعنى إشارة إلى أن مسمى جمع الجوامع اللفاظ مخصوصة
كما هو مختار السيد ومن واقعته من المحققين في مسمى الكتب والابواب ونحوهما ولا كان
الظاهر أن يقول يعني المقصود منه بإسقاط لفظ المعنى ثم ههنا الجواب الأول أن يقال لم جعل
المقصود هو المعنى دون اللفظ وهذا جعل كليهما مقصودا ويجب أن القاطلة ليست الأوسائل
لهم المعنى فلم يناسب وصفها بالمقصودية على أنه ليس في عبارة تخصيص وصف المقصودية
بالمعنى غاية الأمر أنه ساكت عن وصف اللفظ بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال لك أن تقول
ما فائدة ذكر المعنى ويجب أن النظر إلى المعنى أولا وبالذات وإلى اللفاظ ثانيا وبالعرض اه
الثاني أن المراد بالمقصود أما المقصود بالذات أو الأعم فإن كان المراد الأول فلنخرج المقدمات
إذا ثبت من المقصود بالذات مع أن المصنف أدخلها فيه وإن كان المراد الثاني فلندخل في الخطبة
لأنها من المقصود وللتبرك بما فيها من أسماء تعالي وسجده في تأليف الكتاب والتوسل بالصلاة عليه
وذكره عليه أفضل الصلاة والسلام في ذلك وللتغيب فيه والجل على الاعتناء به بما أشار إليه
فيها من أوصافه الجليلة وغير ذلك فهو من المقصود في الجملة مع أن المصنف أخرجهما عنه
ويجب باختيار الأول ولا يلزم خروج المقدمات وإنما يلزم خروجها لو أريد المقصود من العلم
وليس كذلك بل المراد المقصود من الكتاب كما يشير إليه قوله منه أي من جمع الجوامع وقد
يكون الشيء مقصودا من الكتاب دون العلم والمقدمات مقصودة بالذات في الكتاب وإن لم تكن
مقصودة كذلك في العلم ولا ينافي هذا الجواب ما يأتي من قول الشارح أي في أمر متقدمة
أرومة مقدمة على المقصود بالذات الصريح في أن المقدمات غير مقصودة بالذات لأن المراد هناك

(المحيط) أيضا (بزبدة) أي
خلاصة (ما في شرحي) على
المختصر) لابن الحاجب
(والمنهاج) للبيضاوي ونافيل
بكثرة فوائدهما (مع مزيد)
بالتسوين بضبط المصنف
(كثير) على تلك الزبدة أيضا
(ويخصر) جمع الجوامع
يعني الحق المقصود منه
(في مقدمات) بكسر الدال
كقوله الجيش للجماعة
المقدمة منه من قدم الأوزم

بالمقصود بالذات المقصود بالذات لا علم للكاتب كما هنا وبذلك يجمع أطراف كلامه ثم رأيت شيخ
 الاسلام قال قوله يعني المقصود منه أي بالذات أو بالعرض دفع لا يراد الخطبة وما وصف به
 الكتاب بعد تمام المقصود منه اه وفيه نظر ظاهر لما تقر من أن الخطبة مقصودة بالعرض
 ومنها ما اختر به الكتاب فالوجه ما ذكرناه من أن المراد المقصود بالذات للكتاب والادوات
 الخطبة وما لحق بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ان أريد المقصود بالذات لزم كون المقدمات
 مقصودة بالذات وسيأتي قريباً أنها أمور متقدمة على المقصود بالذات وان أريد المقصود مطلقاً
 لزم كون جملة الحمد والصلاة وما اتصل به ما غير مقصودة أصلاً أي مع أنها مقصودة في الجملة
 ويمكن اختيار الشئ الثاني ومعنى المقصود منه المقصود بوجه اه وفي جوابه نظر أيضاً لا نا
 لأن ان الخطبة غير مقصودة مطلقاً بوضع الكتاب فالوجه ما تقدمناه الثالث ان لفظة من يجوز
 ان تكون صلة المقصود ولا يرد عليه انه يلزم حيث ان يكون المعنى المقصود المذكور خارجاً عن
 جميع الجوامع لان المقصود من الشئ خارج عنه وذلك لصحة هذا اللازم بناء على أن معنى جميع
 الجوامع هو الانقاط مثلاً فان المعاني حيث تخرج خارجة عنه مقصودة منه ثم ان أريد بالمقدمات
 والكتب السبعة الانقاط المخصوصة ولم يقدّر المضاف لم يكن الانحصار من قبيل انحصار الكل
 في اجزائه ولا انحصار الكل في جزئياته ضروراً وان الانقاط ليست اجزاء للمعنى المقصود ولا
 جزئياته بل كان من قبيل انحصار المدلول في الدال وضبطه به أو يقدر مضاف الى المعنى أي
 وتخصر عبارات المعنى المقصود في مقدمات وسبعة كتب وان أريد بالمعاني كما هو المناسب
 اظهار قوله كعريف الحكيم وأقسامه أو قدر المضاف أي في معاني مقدمات وسبعة كتب جاز
 أن يكون الانحصار من القبيل الاول ان أريد بالمعنى المقصود جملة المعاني المخصوصة المعينة في
 الواقع وان يكون من قبيل الثاني ان أريد بالمعنى المقصود مفهومه مذكور على كل واحد من
 المعاني التي في المقدمات والكتب ويجوز أن تكون من تبعضية بناء على أن معنى جميع الجوامع
 المعاني أي ويخصر المقصود حال كونه بهضاً منه أي من جميع الجوامع انحصار الكل في الاجزاء
 ان أريد به جملة أو الكل في الجزئيات ان أريد مفهومه وأريد به ما بالمقدمات والكتب
 المعاني أو قدر المضاف والاخر قبيل انحصار المدلول في الدال نظير ما تقدم وأما حمل من على
 البيانية فينبغي امتناعه لانه مع احتياجه الى البناء على أن معنى الكتاب المعاني يستلزم
 خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها في معناه كما هو ظاهر اللهم الا مع التكلف والحمل
 على المبالغة وعلى هذا فالانحصار من قبيل انحصار الكل في الاجزاء أو الكل في الجزئيات
 أو المدلول في الدال على قياس ما تقدم وأما حملها على الابتدائية بناء على أن معنى جميع الجوامع
 الانقاط أو نحوها فينبغي امتناعه أيضاً الا على وجه التكلف البعيد وبعنا تقر بظهوره لا يتأتى
 ما قبل في قول المختصر والمطول ويخصر المقصود من علم المعاني في ثمانية أبواب كما لا يخفى
 على من تأمل المقامين وتفاوت التعبير فيهما خلافاً لما توهمه من لم يتأمل فيهما وانما أطلقه شيخ
 الاسلام من ان الانحصار باعتبار لانه من تقسيم الكل الى اجزائه انما يتأتى على بعض
 التقديرات كما هو ظاهر المتأمل فيما تقررناه (قوله معنى تقدم) لم يقيد باللازم قال شيخنا الشهاب
 لانه قد يتبعى كما في زيد تقدمه عمرو اه فليتأمل (قوله أي في أمور متقدمة أو مقدمة على

بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا
 بين يدي الله وبفهمها على
 قلة كقدمة الرجل في لفظة
 من قدم المتعدى أي في أمور
 متقدمة أو مقدمة على

المقصود بالذات الانتفاع به اقبسه مع توقفه على بعضها) أقول قد بين المولى سعد الدين انقسام
المقدمة الى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته في المطول ما نصه يقال مقدمة العلم لما
يتوقف عليه مسائله كعرفة مدته ونهايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لما تأنق من كلامه قدمت
امام المقصود لارتباطها به وانتفاع به اقبسه سواء توقف عليها أم لا ولا عدم فرق البعض بين
مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم أمران أحتهما في القصص عنهما الى تكلف
أحدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ما ذكر في هذه المقدمة والثاني ما وقع في بعض
الكتب من ان المقدمة في بيان حد العلم والفرض منه وموضوعه زعمهم ان هذا عين المقدمة
وهو كلام حسن صحيح وأما اعتراض السيد عليه في اثبات مقدمة الكتاب فقد ردوه كما هو
معلوم ان له اطلاع على كلامهم ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح وافق لما قرره السيد فان
هذه المقدمات مما يتقنع به في المقصود أعم من ان يتوقف عليها أولا كما أشار اليه الشارح بقوله
مع توقفه على بعضها بعد قوله للانتفاع به اقبسه فتصلح ان يجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة
العلم نعم كلام السيد صريح في ان المراد بمقدمة الكتاب الالفاظ بخلاف عبارة المصنف
والشارح لكنهما تقبل الجمل على ذلك كما علم مما قررناه بقوله ويخصر في مقدمات وسبعة كتب
(قوله اذ ثبتها الاصولي تارة الخ) قال شيخنا الشهاب فيه ان امكان الاثبات متوقف على
التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف ويحاج بان المراد امكان الاثبات والنفي على بصيرة
واقول وايضا فذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وبهما من الوجوه لا باعتبار
خصوصه على ان التعريف اعم من الحد عند أهل الميزان فهو المميز مطلقا فقوله كتعريف
الحكم أي مميزه مطلقا وان فرض أن الواقع حد دلالة انما ذكر لتضمنه المميز في الجملة ولزيادة
القائفة للاعتبار بخصوصه (قوله وسبعة كتب في المقصود بالذات) اقول فيه بحثان الأول
انه قد يستشكل كون الكتب السبعة في المقصود بالذات مع اشتمال السابع على ما ليس منه
وهو ما ختم به السابع من اوصاف الكتاب والجواب أن ما ختم به من اوصاف الكتاب
من جملة السابع وان اتصل به حسا وثانيا بان المراد عرفا بقولنا الكتاب في كذا مثلا اما ان
كذا هو المقصود بالذات وامانه في كذا او ما يناسبه وعلى التقديرين فلا يضر اشتماله على شيء
آخر والثاني ما اشتر من اشكال الظرفية في امثال ذلك اذ ليست الكتب التي هي ألفاظ
مخصوصة على المختار منظر وفرة في المقصود المذكور الذي هو معان مخصوصة بل العكس اقرب
ولذا اشتر أن الالفاظ قوالب المعاني وان لم تكن الالفاظ ظروفا حقيقة للمعاني بل غاية الامر
انهاد والعلما والجواب من وجوه الاول جل مثل ذلك على الاستعارة بالكناية بان شبه الدال
والمدلول وهما هنا الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيها مضمر
في النفس يجامع الارتباط بين الشئتين في كل منهما ولم يصرح بشئ من أركان التشبيه سوى
المشبه وهو الدال والمدلول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه به وهو انقطة في والثاني جل
ذلك على الاستعارة التبعية بان شبه الحالة التي بين الدال والمدلول بالحالة التي بين الظرف
والمظروف ثم استعمل في المشبه انقطة في جفرت الاستعارة أولا في الحال وتبعيتها في انقطة في
والثالث جل على الاستعارة التمثيلية بان شبه الصورة المنزعة من الدال والمدلول وارتباط

المقصود بالذات للانتفاع
به اقبسه مع توقفه على بعضها
كتعريف الحكم وأقسامه
اذ ثبتها الاصولي تارة وتنفها
أخرى كاسياف (وسبعة
كتب) في المقصود بالذات

احدى ما لا يتربى الصورة المنتزعة من الظرف والمطروف وارتباط أحدهما بالآخر فاستعير
 للمثبه اللفظ الموضوع للمثبه به * والرابع حمله على التشبيه البليغ بحذف أداة التشبيه أى
 وسبعة كتب كأنها فى المقه ودبالات اشدة ارتباطها به * والخامس حمله على حذف المضاف
 والتقدير فى بيان المقصود بالذات والمراد ان اللفظ الخاص فى بيان المقه ودبالات ولما كان
 بيانه بمكاتب هذه الالفاظ كان البيان محيطا بها فجعل الشمولى العمومى كاشمولى الظرفى ثم
 ان أراد بالبيان المعنى المصدري فجعل شموله للفظ المخصوص وعموما مساحته وان جعل البيان
 بمعنى ما يميزه فلا اشكال (قوله خمسة فى مباحث أدلة الفقه) أقول ينبغى ان تكون
 المباحث جمع مجتبه بمعنى محل البحث وتفسير بالقضايا اذ هى محل للبحث الذى هو اثبات المحمول
 للموضوع فمعنى مباحث أدلة الفقه القضايا المشتقة على اثبات أحوال أدلة الفقه تلك الأدلة
 (قوله فى التعادل والتراجع) قال شيخنا الشهاب ان قلت لم عبر عن المعطوف عليه بما هو
 وسر لادلة وفى المعطوف بما هو وفعل المرح ولم أقدر الاول وجع الثانى قلت لان التعادل
 وسر لها فى نفسها ولا كذلك المعطوف ولاستواء المعطوف عليه واختلاف المعطوف
 بكثرة أسبابه اه ولا يخفى ان هذه العبارة هى عبارة المصنف الآتية فى الكتاب السادس
 والشارح انما عبر بعبارة المصنف الآتية قاله وقال والجواب انما يتعلقان بعبارة المصنف
 (قوله والسابع فى الاجتهاد) أى فى مسائله وما يتعلق بها كتعريفه (قوله وما ضم اليه) أى
 الى الاجتهاد لا الى ما يتبعه قال شيخنا الشهاب لان الضم الى المتبوع أولى منه الى التابع ولان
 اتحاد مرجع الضمائر أولى اه (قوله المفتوح) قال شيخنا الشهاب بيان لان ضمه اليه بسبب
 افتتاحه بمسئلة مما يتبعه اه (واقول) ويحتمل ان يقال بيان لان تأخير هذا المفهوم عما
 يتبعه لمناسبة افتتاحه بمسئلة من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم له للافتتاح المذكور
 كما هو اللازم على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الهاء فى وما ضم اليه عائدة لما يتبعه ويوجه
 هذا الضم بالافتتاح المذكور ثم قال شيخنا واعلم أن مفتوح الشيء منه فكون المسئلة
 المذكورة من علم الكلام تغلب اذهى من مسائل الفقه قطعا اه (واقول) ما ذكره من أن
 مفتوح الشيء منه كليا ممنوع فقد مر ح التوروى فى ذكرهم افتتاح خطبة العبد بالتكبير بان
 التكبير ليس منها وان الشيء قد يفتح بما ليس منه (قوله الكلام فى المقدمات) أقول يحتمل
 أن يكون الكلام مبتدأ اما بمعنى التكلم خبره اما فى المقدمات سواء كانت بمعنى الالفاظ
 أو المعانى على أن فى السببية والمعنى التكلم الآن كائن فى شان المقدمات وبسبب بيانها واما
 محذوف وفى المقدمات صلاته والمعنى التكلم فى المقدمات أى فى شأنها وبسبب بيانها الآن
 أى كائن الآن واما معنى التكلم به خبره فى المقدمات فان حلت المقدمات على المعانى فى
 الظرفية ما تقدم فى الكلام على قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات وان حلت على الالفاظ
 كانت الظرفية من قبيل ظرفية الخاص للعام لاشتماله عليه ويحتمل أن يكون خبرا عن محذوف
 أى هذا الكلام فى المقدمات فهذا اشارة الى الكلام اما بمعنى التكلم فالكلام المذكور
 بمعنى التكلم وفى المقدمات صلاته أو حال منه والتقدير هذا التكلم الذى يراد الآن هو التكلم
 فى شان المقدمات وبسبب بيانها أو هو التكلم حال كونه فى ذلك واما معنى التكلم فالكلام

خمسة فى مباحث أدلة
 الفقه الخمسة الكتاب
 والسنة والاجماع والقياس
 والاستدلال والسادس فى
 التعادل والتراجع بين هذه
 الأدلة عند تعارضها
 والسابع فى الاجتهاد الرابطة
 لها بعد أولها وما يتبعه من
 التقايد وأحكام المقلدين
 وآداب الفتيا وما ضم اليه
 من علم الكلام المفتوح
 بمسئلة التقليد فى أصول
 الدين المحتتم بما يناسبه من
 خاتمة التصوف (الكلام فى
 المقدمات)

المذكور كذلك وفي المقدمة حال منه أو صلاية له لان فيه معنى الفعل فيجوز تعاقب الطرفين به
والنقد بهذا المتكلم به الا انه هو المتكلم به في شأن المقدمات وبسبب بيانها وهو المتكلم
به حال كونه في المقدمات وفي الظرفية حيثما تقدم هذا ان جملة المقدمات على المعاني فان
جملة على الاقفاط فالمناسب في قوله في المقدمات هو الخالية دون الصاية وفي الظرفية أيضا
ماتة قدم فليتامل فان بعض هذه الوجوه لا يتخلو عن تكلف (قوله اقتضها بتعريف اصول
الفقه) أقول فيه البحتة أحدها قال شيخنا العلامة الضمير يرجع للمقدمات فلو قال
اقتضه واعاد الضمير على الكلام كان أوضح لان المفتوح بتعريف اصول الفقه هو الكلام في
المقدمات اه (وأقول) التعريف من جملة المقدمات كما تقدم في كلام الشارح فتأيت
الضمير للإشارة الى بعضية التعريف منها وانه ليس هناك الا المقدمات التي منها التعريف لا شيء
آخر مفتوح بالتعريف كما توهم من تذكر الضمير في صفة الشارح أولى ان لم يكن واجبا (فان
قلت) قد تقدم ان المفتوح به الشيء قد لا يكون منه فتأيت الضمير لا يدل على بعضية التعريف
(قلت) الظاهر والمتبادر من المفتوح به الشيء انه منه واما كونه ليس منه فهو احتمال يخالف
للاظهار والمتبادر ثانيا أن المقدمات عبارة عن الاقفاط على ما صرح به كلام السعد الى ان
في مقدمة الكتاب التي هي المرادة هنا على ما تقدم وعلى ما هو المناسب لكونها جزءا من الكتاب
الذي هو عبارة عن الاقفاط على ما هو المختار فيه وحيثما المناسب لذلك كون المفتوح به
الذي هو بعض منها لفظا أيضا وقد تقدم أن التعريف من أبعاضها فان أريد به اللفظ فواضح
أو المعنى كان على حذف المضاف أي اقتضها باللفظ تعريف اصول الفقه فان جملة المقدمات
عبارة عن المعاني كالكتاب على ما هو أحد الاحتمالات فيه فلا إشكال في ثابته انه ينبغي أن يكون
المراد اقتضها بتعريف اصول الفقه مع معرفته بفتح الراء وهو اصول الفقه بدليل انه لم يعمد
ذكر التعريف وحده لعدم إفادته حيث لا بد من دليل انه لا يفهم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا
اصطلاحا الا انه ذكر كذا وتعرف به فلا حاجة الى ما يقال لا بد من جعل الافتتاح على العرفي لانه
لم يفتح حقيقة بتعريف الاصول بل بالمعرف أي بفتح الراء الذي هو اصول الفقه وذلك لانه اذا
كان المراد التعريف والمعرف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي (قوله ليتصوره طالبيه)
(أقول) لقائل ان يقول هذا الدليل لا يفتح افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن اصول
الفقه الذي هو المعروف وان كانت داخلة في الكتاب وانما يفتح افتتاح الكتب السبعة التي
هي اصول الفقه ويمكن ان يجاب بان طلب اصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي أن
يتصوره ولا يكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضا فقوله ليكون على بصيرة في طلبه أي
المستتبع اطلب ما يقع فيه أو المراد بطلبه أعم من طلبه نفسه وطلب ما يقع فيه وبيان افتتاح
الكتب السبعة متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه
(قوله مسائله الكثيرة) أقول قيد بالكثرة إشارة الى دفع ما يقال لاحاجة في طلب مسائله
الى تصويره بتعريف اذ يمكن الوقوف على مسائله بدون تصويره بتعريفه بان تبينه واحدة
واحدة وتغيره نوعا غير كائن يقال له مسائل التي هي مسألة كذا ومسألة كذا وهكذا
الى اخرها فاشار الى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بنحو ذلك الطريق وتوجب الى التصوير

اقتضها بتعريف اصول
الفقه ليتصوره طالبيه جازيا
مسائله الكثيرة

بالتعريف وفيه نظر لان الوصف بالكثرة لا ينافي الامكان بل ولا يقتضي المشقة كلياً فان
 الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والوقوف على تلك المصادر بنحو
 العدد يمكن بل ولا مشقة في بعضها أو كلها الا ان يجاب بان المراد بصفة المقام الكثرة الظاهرة
 جدا لا سيما مع تكرار المسائل من كل فن على عمر الدهور بحيث لا تنفك على حده حتى ههنا بحث
 آخر وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بانقراده وبذلك يكون على بصيرة في تطلبه كما لا يخفى الا ان
 يجاب بان ذلك في معنى تصور به تعريفه ان لم يكن من قبيل تصور به تعريفه فليسامل (قوله
 ليسامل) على بصيرة في تطلبها) أقول لقائل ان يقول ان أراد بصيرة ما فهي لا توقف على
 التعريف بل تتحقق بغیره أيضاً كما يعلم بحسب حكيم عن السعد أو كمال البصيرة فهي لا يكتفي فيها
 مجرد التعريف كما يعلم مما ذكر أيضاً فالسعد في خواشي شرح الشمسية واعلم ان الواجب
 على الشارع في كل علم ان يتصوره بوجه والا لا يمنع الشروع فيه بدونه وأما تصور به برسمه فانما
 يجب ليكون في شروعه على بصيرة وان يغتد ان ذلك العلم فائدة مخصوصة ترتب عليه سواء كان
 ذلك الاعتقاد جائزاً أو لا مطابقاً للواقع أو لا واما الاعتقاد لما هو فائدة وغرضه في الواقع فانما
 يجب ان لا يكون سعيه عما يغتد عبثاً على ما تولى زبدة سعيه في تحصيله اذا كانت تلك الفائدة مهمة
 له وأما معرفته بان موضوع العلم أي شئ هو فليست بواجبة للشروع بل هي لزيادة البصيرة في
 الشروع الى ان قال قد تتحقق بتناظر ان مقدمة العلم المذكورة ههنا ثلاثة أشياء احدها
 تصور العلم بوجه ما أو برسمه وثانيها التصديق بقائده وثالثها التصديق بموضوعية موضوعه
 والاولى ان تجعل مباحث الالفاظ أيضاً من المقدمة لتوقف استقادة العلم وأقاده على معرفة
 أحوال الالفاظ وقد يجمل من المقدمة أيضاً بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان
 واضفه وبيان رجة تسميته باسمه والاشارة الى مسائل الاجالاه هذه تسعة أمور غائية متعلقة
 بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تميزه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه وواحد منها متعلق بطريق
 استقاده اعني مباحث الالفاظ ويمكن ان يجاب بان المراد ان يكون على فرد معين من البصيرة
 وهو الفرد الحاصل بالتعريف وبان المراد بصيرة كماله لا بصيرة ما ولا كمال البصيرة وبان الالفاظ
 ان كون التصور بالتعريف لاجل البصيرة يقتضي توقف البصيرة عليه بل غاية ما يقتضيه
 حصوله انه اما لتوقف فلا (قوله ان تطلبها قبل ضبطها) أي قبل ضبطها اي احاطان بتصور
 ما يضبطها وهو التعريف كما هو ظاهر من السياق فلا اثر لما قد يقال ان مجرد ضبطها لا يقتضي
 تصورها فتطلبها لا مجرد ضبطها لا يحصل معه الامن المذكور (قوله اصول الفقه دلائل
 الفقه الاجالية وقيل معرفتها) فيه امور الاول قال الكوراني اعلم ان حقيقة كل علم مسائله
 ثم قال قد تقرّر في غير هذا العلم ان لفظ العلم يطلق على معان أربعة الاول ادراك الشئ والثاني
 ملكة تحصل للمدرك بعد الادراك وبعد ملاحظة المدرك مستكررة وتسمى تلك الملكة عقلاً
 بالفعل كالتحوي مثلاً فانه بعد ادراك مسائله تحدث فيه حالة لم تكن موجودة قبل ادراك تلك
 المسائل التصورية ثم اذا توجه بالفعل الى تحصيل تلك المسائل وملاحظة تلك الحالة أخرى
 تكون مبدأ التفاصيل فتلك الحالة تسمى علماً اجالياً والذي يشأ منها علماً تفصيلياً وانه يطلق
 على الاصول والقواعد المذكورة من حيث تعلق العلم بها والمصنف استعمل العلم في القواعد فان

ليكون على بصيرة في تطلبها اذا
 لو تطلبها قبل ضبطها لم يامن
 فوات ما يرجب وضباع
 الوقت فيما لا يغنيه فقال
 (أصول الفقه) أي الفن

لفظ أصول الفقه وضعه بازاء العلم الباحث عن احوال الادلة السمعية التي هي موضوع علم
 الاصول او هي مع الاحكام على ما اختاره بعض المحققين فلا يحتاج حينئذ الى اضافة العلم اليه
 الايانا وتوضيحا فلما قال دلائل الفقه اجمالا أي من حيث العلم بها الاذ يقول ذووسمكة أن
 الدلائل الاجالية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها نفس الفن والعلم الخاص المدون فاذا تقرر
 هذا فنقول من زاد في التعريف لفظ المعرفة كما فعله المصنف أو قيد العلم كما فعله ابن الحاجب
 فقد صرح بالمراد وأبرز المقدر ثم قال والدلائل الاجالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها
 على المسائل الفقهية الى أن قال فتلك الدلائل الكلية أبدا اما أن يجعل كبرى الشكلى الاول
 أو مقدما في القياس الاستثنائي ثم قال ثم المختار في تعريفه زيادة لفظ العلم كما فعله الشيخ ابن
 الحاجب لان العلم يستعمل في الكميات والدلائل المذكورة كامة على ما حققناه بخلاف المعرفة
 فانها تستعمل في الجزئيات ثم قال في قول المصنف وقيل معرفتها قد عرفت انه الحق وقال بعض
 الشراح هنا كلاما يعضى منه بالحجب وهو أن ما ذكره المصنف أولا واختاره هو الاولى لقربه
 من معناه اللغوي اذا اصول لغة الادلة وفاسده من وجوه الاول أنك قد عرفت أن تعلق العلم
 بالدلائل مما لا بد منه حتى يصير علما مدونا * الثاني أن قوله اذا اصول لغة الادلة غلط فاحش لان
 الاصول جمع اصل والاصل ما يبقى عليه غيره كالمدان للسقف والحقيقة للمجاز والدليل
 للمدلول اذا ابتداء اعم من الحسي والعقلي فالدليل من جملة ما صدقات الاصل لانه وضع له لغة
 اذا انما هو انما وضع للموضوعات كالانسان فانه موضوع للعيوان الناطق لا لزيد وعمر ووبكر
 وان صدق عليها * الثالث لو كان الامر كما زعم فلا معنى للقرب اذا اصول اذا كانت لغة الادلة
 ولم يقدر فيه معنى العلم وتعلقه بها فالقرب بما اذا يعتبر اذا الشيء لا يقرب من نفسه ومقاسد قوله
 التأمل أكثر من أن يحيط بها نطاق البيان ومن قال من المحققين ان الاصول يجوز ابقاؤه على
 معناه اللغوي اراد بالاصول جميع ما يحتاج اليه الفقه من الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح
 اذا المجموع هو الذي يبقى عليه الفقه لا الادلة وحدها على ما توهمه المصنف اه كلام الكوراني
 (واقول) حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشاوش المحقق الخالي فانه الذي اراد
 بقوله وقال بعض الشراح ولعمري انه لا منشا لاعتراضه هذا الاقله تدبره وقد اتمامه وانه
 الحقيق بماتم وربه من قوله ومقاسد قوله التأمل الخ وحاصل اعتراضه على المصنف أن لفظ العلم
 لا يطلق على الدلائل الاجالية الا باعتبار تعلق العلم بها فلا يتجه ترجيح القول الاول وتضعيف
 الثاني وجوابه انه ان اراد أن يطلق العلم على الدلائل الاجالية من حيث تعلق العلم بها معناه
 إطلاق العلم على نفس معرفة الدلائل الاجالية فيكون المراد بالدلائل الاجالية من حيث معرفتها
 هو نفس معرفتها فهو ممنوع وكلام الأئمة صريح في رده وان العلم يطلق على القواعد بنفسها وان
 كان ذلك الاطلاق مشروطا بملاحظة كونها معلومة فراجع كلام الأئمة كحواشي المطول
 للسيد في الكلام على تعريف علم المعاني وحواشي المختصر لشيخ الاسلام حفيد السعد في
 الكلام على ما ذكره من تراجم صريحها مما قلناه ولولا ما يزيد الاطالة لنقلناه وبيناه وعبارة شيخنا
 الشريف في شرح القواعد لفظ العلم بل سائر اسماء العلوم كالنحو والمعاني تطلق على ثلاثة معان
 على المشهور المسائل وادراكها أي التصديقات المتعلقة بها وملكها استحصالها أي قوة

حاملة من تكرار ادراك القواعد بقدرة على استحضارها بلا كتب كذا قرره والحق أن
 كونه من التكرار غالي واللازم حصولها بعد الادراك أو معه ثم قال وفسر العلم في تعريف
 الفقه بالتهيؤ القريب لجميع المسائل ولو بكسب وقيل انه مسستفيض فهو معنى رابع حقيقة الا
 أن فيه خفاء ثم ان المحقق يعني السيد قال اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجنالى هو هذه
 الاسمي وحده الحقيقي تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلولها المطابق ومسماه الحقيقي
 أي وهو المفهوم الاجنالى المذكور آنفا كما يدل عليه كلامه بعد عارض ورسم بالقياس الى
 حقيقته فهذا معنى خامس حقيقة و به جزم بعد المحققين فالعلم يطلق على الثلاثة وعلى مفهوم
 يصدق عليها المقصود فله من كلامه وهو نص قاطع على أن اطلاقه على القواعد ليس معناه
 ما ذكره وان سلم انه يطلق على نفس القواعد لكن لا بد من ملاحظة كونها معلومة فلامعنى لها
 زعمه أن الاطلاق على العلم بها هو الحق ومن أين له انه الحق فانه لم يأت على ذلك بحجة فضلا عن
 برهان وقد صرح شيخ الاسلام حفيد السعد في حواشي المختصر بان الظاهر اطلاقه على
 القواعد لانه أشيع في العلوم المدونة وأما اعتراضه على المحقق المحلى في ترجيحه القول الاول
 بانه اقرب الى المعنى القوي اذا الاصول اذلة فاما نسبة هذا الترجيح الى المحقق حيث نسب
 اليه انه قال ان ما ذكره المصنف والا واختاره هو الاول اقر به من معناه القوي اذا الاصول لغة
 الادلة فهي نسبة باطلة مع ما فيها من التعريف فان العجب المحقق لم يدع أن ما ذكره اولاً واختاره
 هو الاول وانما حكمي ترجيح الاول بدليله عن المصنف بقوله ورجح المصنف الاول بانه اقرب الخ وقد
 صرح المصنف في منع الموانع بهذا الترجيح لدليله المذكور ولغيره فليس حظ المحقق منه الا مجرد
 حكميته وكأنه بل الظاهر انه لم يدرك أن قوله ورجح المصنف الاول حكايته عن المصنف مع
 صراحته في الحكاية عنه بل توهم مع ذلك انه من عنديات الشارح وهذا من المصائب وأما
 دعواه الفساد قد عوى فاسدة منبثة عن فساد نظره والوجوه التي احتج بها بوجود قبيحة لا منشأ
 لها الا لوهم أما الاول فلان ما ذكره من أن تعلق العلم بالدلائل عمالاته حتى نصير علما مدونا
 ان أراد به أن الدلائل المذكورة انما تصير علما مدونا باعتبار تعلق العلم به في أن العلم هو تعلق العلم
 بها وهو ممنوع بل هي في أنفسها علم وان كان ذلك مشروطا بملاحظة كونها معلومة كما تقدم
 بيان ذلك بما فيه مقتنع للعاقل وان أراد انها بنفسها تصير علما لكن بالشرط المذكور فاحتجاجه
 بهذا الوجه على ما زعمه من فساد كلام المحقق احتجاج باطل كما هو ظاهر وكأنه لم يعرف الفرق
 بين الامرين فانه قد يشبه على من لا يحسن التامل واما الثاني فلان دعواه الغلط القاحش من
 تهوؤ القبيح وغلطه القاحش وذلك لوجوه الاول ان المصنف ثقة في النقل وقد نقل عن اللغة
 ان الاصول الادلة ويجوز اثبات ان الاصل في اللغة ما يبتنى عليه الشيء لا يبنى ما ذكره لجواز ان
 يكون له في اللغة معنى آخر وهو ما ذكره وعدم نقل غيره لذلك لا يناقيه على ان عدم نقل غيره لذلك
 غير ثابت فالاستناد فيما زعمه من الغلط القاحش الى مجرد ما اشتهر من ان الاصل في اللغة
 ما يبتنى عليه الشيء من الخطا القاحش والثاني انه يجوز ان يريد يكون الاصول لغة الادلة ان
 يحسد قائلها الادلة غاية الامر أن في العبارة نوع مسامحة لا يتحاسنون عن مثلها فيرجع النزاع
 حينئذ الى المناقشة في العبارة بسبب ارتكاب مسامحة فيها العتيد مثلها مع اشتهار ان المناقشة

في العبارة ليست من دأب المحصلين فكيف يصح لدى عقل مع ذلك دعوى القاطع القاض
والثالث انه يجوز ان يريد بالاصول في قوله اذا الاصول لغة الادلة الاصول المضافة الى الفقه
لامطلقا فتكون ال في الاصول للعهد ولا اشكال في ان الاصول المضافة الى الفقه لغة الادلة
معنى ان حقيقة ذاتها لا مفهوما هي الادلة لانها في اللغة ما يستند اليها الفقه ولا معنى
لمستنده الادلة ولهذا قال في التلويح فلهنا يحمل أى الدليل على المعنى اللغوي وبالإضافة
الى الفقه الذي هو معنى عقل يعلم ان الابتداء عقلي فيكون أصول الفقه ما يبنى هو
عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومنشأه الادلة انتهى فمعنى قولنا اذا الاصول لغة
الادلة اذ حقيقة الاصول المضافة الى الفقه وذاتها لغة الادلة فهل مع ذلك يسوغ الثور على
الائمة ودعوى الغلط عليهم ومن لم يجعل الله له نورا فجعله من نورهم نقائل ان يقول ما يستند
اليه الفقه لا يخصص في الادلة بل معرفتها أيضا ما يستند اليه والجواب ما قاله بعضهم
في حواشيه على حواشي العضد للسيد ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل
واما على العلم به فبالتبعية فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يبنى عليه اصالة وهو المعلوم انتهى واما
الثالث فلان قوله فلا معنى للقرب لا منشأه الا الغلط والغفلة عن كون الادلة التي هي المعنى
اللغوي أعم من أدلة الفقه الاجالية التي هي المعنى الاصطلاحي اشمولها غيرها كادلة الفقه
التفصيلية ونوهمه انهم ما متحدان فاعترض بأنه لا يتصور القرب حيث لا شيء لا يقرب من
نفسه وهذا خطأ ظاهر بل المعنى اللغوي أعم من الادلة الاجالية التي هي المعنى الاصطلاحي
وحيث فاطلاق الاصول على الادلة الاجالية أقرب الى المدلول اللغوي من اطلاقها على
معرفتها لان الادلة الاجالية من افراد مطلق الادلة بخلاف معرفتها وفرد الشيء أقرب اليه من
معرفته فاعتبار الاقربية هنا في غاية الصحة لا غبار عليه ولكن مفاسد قلنا التأمل ولا سيما اذا
انضم اليها مزيد الاشعار والمصدورية بما يضيق عن انطاق الحصر (فان قلت) هذا الجواب
لا يصح لانه وان كان الاصول لغة الادلة الا ان أدلة الفقه من افراد الادلة فهي من جملة
الافراد الموضوع لها لفظ الاصول وحيث فلا أقرب لان مقتضى الخرج عن الموضوع له
وليس كذلك (قلت) لا خفاء في انه لم يعتبر في الموضوع له لغة خصوصيات الافراد فادلة الفقه
الاجالية من حيث خصوصياتها المعبرة في المعنى الاصطلاحي ليست من الموضوع له حتى
لو استعمل اللفظ فيها باعتبار خصوصياتها كان مجازا كما يعلم من كلام الشارح في بعض
المواضع الائمة فهي باعتبار خصوصياتها مغايرة للموضوع له وهذا القدر كاف في تصحيح
الاقربية (فان قلت) أيضا هذا الجواب انما يظهر لو أريد بالدلائل ما هو الظاهر منها لكن أكل
الحال الى ان المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن أحوال الدلائل كما سبقين قريبا وحيث لا
لا يظهر الجواب (قلت) بل يظهر أيضا حيث فان تلك المسائل الكلية أدلة أيضا كما اعترف بذلك
هذا المعترض حيث قال كما تقدم نقله عنه والدلائل الاجالية هي القضايا الكلية التي يستدل
بها على المسائل الفقهية الخ على انه لو سلم انها ليست أدلة ثبتت الاقربية أيضا لظهور ان
المسائل الباحثة عن أحوال الادلة أقرب الى الادلة من التصديق بتلك المسائل لان نعلق ذلك
التصديق بالادلة بواسطة تعلقه بالمسائل الباحثة عن أحوالها بخلاف تعلق المسائل بها فانه

لا واسطة وما يكون متعلقا بالواسطة أقرب مما يكون متعلقا بها ان لم يتأمل (فان قلت) التعبير بأقرب يقتضي ثبوت أصل القرب للمعرفة فاي قرب لها منها (قلت) لما لم تكن اجنبية منها بالكلية بسبب تعلقها بها كان لها اقرب منها قطعاً بخلاف ما ليس متعلقاً بها من الامور المناسبة لها وغيرها والامر الثاني ان الكمال بعد ان بين ان كل واحد من أسماء العلوم يطلق تارة على المعلومات وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات قال فقول المصنف في منع الموانع ان التعريف الاول هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة منتقداً كل من صواب انتهى ويجب ان المصنف أراد بالصواب الاولى لا يمنع الثاني بدليل تعبيره بأنه أقرب الدال على قرب الآخر وقد بيناه فيما سبق وبدليل استناده في منع الموانع الى قول والده في شرح المنهاج مانعه والاولى جعل الاصول للادلة والفقه للعلم لانه الاقرب الى الاستعمال الغوى انتهى اذ تعبيره بالاولى يدل على صحة الآخر أيضاً وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الاولى في عبارات الاثمة كالسعد كانه عليه شيخنا الشريف وقد علمت مما تقدم ان ما يطلق عليه كل واحد من أسماء العلوم لا يختص فيما ذكره الكمال والامر الثالث ان دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فعائل غير مقبس ويجب ان لا يحتمل انه جمع دلالة بمعنى دليل فقد صرح امام الحرمين بان الدليل يسمى دلالة وجمع فعالة على فعائل مقبس والامر الرابع ما خطر ببالى وهو ان اصول الفقه اما المسائل كما هو المراد من التعريف الاول وان لم تنضم فيه عبارة المصنف والشارح وستأى الاشارة اليه واما التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثاني وان لم تنضم فيه عبارتهما أيضاً والمسائل يجب ان تكون كلية كما صرح به بعضهم كما تقدم ذلك والمحكوم عليه في الكلية كل فرد من افراد الموضوع لانه مفهوم الموضوع وانما هو آلة للاختصاص كما تقر في محله وسبق في مجت العام كلام فيه وحينئذ يمنع ان يكون المحكوم عليه في مسائل الاصول مفهوم الموضوع من حيث هو والام لا يمكن كلية بل طبيعية بل يجب ان يكون المحكوم عليه فيها افراد الموضوع وان لوحظت بمفهوم الموضوع كما تقر ويلزم ان يكون المطلوب بيان احوال الافراد التي هي الادلة التفصيلية وان يكون مسمى اصول الفقه المسائل الباحثة عن احوال الادلة التفصيلية او التصديق بتلك المسائل متلاقوا الامر للوجوب مسئلة من مسائل اصول الفقه والمحكوم عليه فيه افعال الصلاة او الزكاة الى غير ذلك لمفهوم الامر لكنه جعل آلة للملاحظة تلك الافراد فكيف يصح قولهم اصول الفقه دلائل الفقه الاجالية او معرفتها لان المراد به قطعاً ليس تلك الدلائل انفسها في الاول ولا معرفتها في الثاني ضرورة ان الدلائل انفسها موضوع العلم ومعرفتها الدلائل انفسها هي تصورها وكل منهما لا يمكن ان يكون نفس العلم بل المراد في الاول المسائل الباحثة عن احوال الدلائل وفي الثاني التصديق بتلك المسائل وقد علمت انه يجب كلية المسائل وان المحكوم عليه في الكلية افراد الموضوع لمفهوم الموضوع من حيث هو بل مفهومه آلة للاختصاص وكيف يصح قول الشارح الا في الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من أدلته لكن الاجالية دون التفصيلية بل يجب ان يكون موضوعاً لبيان ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية أي للمسائل الباحثة عن احوال ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية أو لمعرفة تلك المسائل أي التصديق بها اللهم الا ان يجاب عن اشتراط كلية المسائل كما هو

صرح قول الشارح السابق ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود الخ
 الا ان يقول ذلك أو يتأويل كلامهم هنا بان يحمل التقييد بالاجالية على مجرد وجوب كون
 البحث عن الادلة على وجه كلي بان لا يقع التفصيل عنوانا في شيء من المسائل فتقوا أقوموا
 للوجوب وان كان هو المبحوث عنه بالذات وعلى هذا فقول الشارح فليست أصول الفقه معناه
 ليست من حيث البحث عنها على التعيين بان يقع تفصيلها عنوا بالبحث عنها لا مطلقا أصول
 الفقه والاضح ان يقال ان في التفصيلية جهتي اجمال وتفصيل والبحث عنها في هذا الفن
 باعتبار الجهة الاولى دون الثانية مثلا أقوموا الصلاة فيه جهة اجمال وهو كونه امر امتلا وجهته
 تفصيل وهو تعلقه بخصوص الصلاة ودلالته على طلب خصوصها فالبحث عنه في هذا الفن
 باعتبار الجهة الاولى لا باعتبار الثانية ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بما يوافق ذلك فقال ليس
 بين الاجالية والتفصيلية تغاير بالذات بل بالاعتبار اذ هما شي واحد له جهتان فأقيموا الصلاة
 جهة اجمال هي كونه امر او جهة تفصيل هي كون متعلقه خاصا وهو اقامة الصلاة فالاصول
 يعرف الدلائل من الجهة الاولى والفقه من الثانية اه (قوله المسمى بهذا اللقب المشعر
 بمدحه) أقول هذا ظاهر في انه علم لا اسم جنس وهل هو علم جنس أو علم شخص فيه ما يستل عليه
 قال في منع الموانع وهما بحث شريف وهما ان هذه الاسماء الموضوعات للعلوم كالفقه والاصول
 والنحو والطب هل هي مما صار علما بالغالبة أو هي من المنقولات العرفية للوالدiffe احتملان
 قال والثاني أقوى لان العلم بالغلبة يتقيد أي غالبيا اذا كان معر قابلا كالعقبة أو بالاضافة
 كابن عمر ونحن نجد في العرف انه لو قال القائل فلان يعرف فقها ونحو وطبا ففهم منه معانيها
 الخاصة فدل على انها موضوعات لها مع التنكير كما يفهم من دابة مع التنكير وذوات الاربع قال
 ثم اذا ثبت انها مقولة فهي اسماء اجناس لا اعلام اجناس لوجهين أحدهما انها تقبل الالف
 واللام ولو كانت اعلاما لما قبلتها والثاني انه قد ثبت ذلك في دابة اذ ليست بعلم فكن هذا مثلهما
 هذا كلامه في منع الموانع وفي كلا الوجهين المذكورين لنفي العلمية نظرا لاجتنابي نعم بما أورده من
 الامثلة وتعميمه البحث بعلم ما في اقتصار الكمال على نقله اختيارا والمدعى لفظ أصول الفقه
 ورد عليه الوجه الاول بأن مدخول اللام لفظ أصول من غير اضافة وليست العلم انما العلم
 المركب الاضافي ولا تدخله اللام وقال السيد هو يعني لفظ أصول الفقه من اعلام الاجناس
 لان علم أصول الفقه كلي يتناول افراد متعددة اذا القائم منه بن يدعي ما قام بعمر وشخصا وان
 اتحد معلوماهما ولما احتج الى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد
 في اللغة لا اسم جنس له اه يعني ان المتعارف عند أهل اللغة هو ان المركب اذا نقل يشق ان
 ينقل الى المعنى العلمي ويجعل علما قال بعضهم هذا صحيح لكنه غير مطرد في أسماء العلوم والكتب
 والوجه المطرد ان كل عرض علما كان أو غيره يبلغ بواسطة منحصانه حد لا يمكن تعدده الا
 بتعدد محاله فقد قوى شبهه بالشخص الحقيقي حتى قالوا انه لا يجد كهو فالحقه أهل العرف به
 وجعلوا اللفظ الموضوع بازائه علما وعرض قوله على ما عهد في اللغة بان الصواب في العرف
 اذا نقل في اللغة غير معهود الا ان يراد في نقل اللغة وردة بما في التلويع ان الكتاب في اللغة اسم
 للمكتوب وظاهره انه منقول اليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصول البديع حيث

المسمى بهذا اللقب المشعر
 بمدحه باقتناء الفقه عليه
 اذا الاصل ما يعني عليه غيره
 (دلائل الفقه الاجالية)
 أي غير الممينة

قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسما للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن وفي شرح
القوائد لشيخنا الشريف واعلم ان أسماء العلوم كما سماها الكتب اعلام اجناس عند التحقيق
وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد يجعل اعلام
شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل بعد عرفا واحدا وهذا انما يتم ان لم تكن موضوعه
للمفهوم الاجمالي كما ترى فندفع ما قبل انما جزئيات والجزئي لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا
بان الماهية التي يتميز اجزاؤها في الوجود وتحدد بها بيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل ومثل
ذلك جار في الجزئي في شبه التعريف قد برهنا بمعنى يمكن بيان اجزائه المتميزة في الوجود فيمكن
ان يسمى بياها واحدا أو رسما للمشابهة الحد أو الرسم بذلك المعنى ولم يرد انه حقيقي لاختصاصه
بالكليات بالاتفاق فلا تغلط كذا كتب بحاشية المقام (قوله كطلق الامر الخ) أقول هو على
حذف المضاف أي كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنه بأنه للوجوب أي القاعدة التي موضوعها
مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الامر الشائع الذائع وقرينته
هنا قول المصنف السابق الاتي من في الاصول بالقواعد القواطع مع قول الشارح فيه ان
من البيان فغاية ما في الباب ان في عبارته تساوي قامت عليه قرينة ومنه لعمارة عليه وذلك
لان الدلائل الاجالية يجب ان يراد بها المسائل بالقرينة المذكورة لانها التي يمكن ان تعد من
معاني العلوم بخلاف ما هو الظاهر منها فليعد من معانيها بل هو موضوع الاصول على ما سياتي
فقول المصنف دلائل الفقه الاجالية اما ان يكون اراد به نفس المسائل التي هي القواعد
الكلمية كما تقدم واما ان يكون على حذف المضاف أي كمسائل الدلائل الاجالية أي المسائل
الباحثة عن أحوالها وهذا يدفع ما أورده السكاك على تمثيل الشارح المذكور وما أورده
شيخ الاسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجالية فان كلامه ما يفي اراده على الحمل على
ظاهر العبارة مع قطع النظر عن القرينة المبنية للمراد وقد اختلفوا في موضوع أصول الفقه
فعد الجمهور انه الادلة الشرعية لانه يبحث فيه عن اعراضها الذاتية وموضوع العلم هو
ما يبحث فيه عن ذلك والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية كلها على موضوع العلم كقولنا
الكتاب ينبت بالحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا
العام يتسلك به في حياته عليه الصلاة والسلام أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام
المختص حجة فيما بقي وعند بعضهم هو الادلة الشرعية والاحكام وجميع مباحث أصول الفقه
راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت
الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل
في ذلك أي كاربجات فيكون موضوعه الادلة والاحكام من تلك الحقيقة وعن المولى
التفتازاني انه قال وظنى انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث
المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الادلة من حيث الاثبات لتقليل الالكثرة
الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحقيقتين كما جعل المباحث المتعلقة
بأحوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل
الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول

كطلق الامر والنهي وفعل
النبي والاجماع والقياس
والاستصحاب المبحوث عن
أولها بأنه للوجوب حقيقة
والثاني بأنه للعرمة كذلك
والباقي بأنهم أحجج وغير ذلك
مما ياتي مع ما يتعلق به في
الكتب الخمسة فخرج
الدلائل التفصيلية فتواقيموا
الصلاة ولا تقرروا الزنا
وصلانه صلى الله عليه وسلم
في الكعبة كما أخرجه
الشيخان والاجماع على ان
لبنت الابن السدس مع بنت
الصلب حيث لا عاصب لهما
وقياس الارز على البر في
امتناع بيع بعضه ببعض
الامثلة بمثل يد ايد كما رواه
مسلم واستصحاب الطهارة
لمن شك في بقائها

الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ومن جعل الموضوع كالأمر من أراد التوضيح
والتفصيل اهـ (فإن قلت) كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الأبحاث
والثبوت مع تقييد الموضوع الذي هو الأدلة والأحكام بما وقيد الموضوع لا يكون محمولا
(قلت) لعل التقييد صحة الأبحاث والثبوت والمحمول بنفسها على قياس ما قيل في موضوع المنطق
بناء على أنه المعلومات التصورية والتصديقات إذا تقرر ذلك فالدلائل الاجالية في عبار
المصنف ان أراد بها نفس المسائل احتمل ان يوافق الجمهور في الموضوع وان يوافق البعض فيه
وان أراد بها ما هو الظاهر وقدر المضاف كما تقدم تعيين الاحتمال الاول فليتامل (قوله فليست
أصول الفقه) أقول يريد عليه أنه كان المناسب ان يقول فليست من أصول الفقه لان المنق
كونها باعضائه لا كونها حلية وأجاب شيخنا العلامة في بعض دروسه بأنه غير ذلك على
سبيل المقابلة للمعرف انتهى ويمكن ان يجاب بأن كون الأصول هي الأدلة الاجالية فقط بوجه
احتمال لا يحتاج الى تفصيل أحدهما انه الأدلة التفصيلية فقط والثاني كونه مجموع الاجالية
والتفصيلية ولما ارادني الاحتمالين مع الاختصار عري بما ذكره اصلاحيته لغير ما جيعا على
معنى فليست أصول الفقه أي لا كلا ولا بعضا ولو قال من أصول الفقه لم يناسب في نفي الاحتمال
الاول ولا يخفى انه تكلف ويمكن ان يقال انما عير بذلك اشارة الى انه على تقدير اعتبار
التفصيلية يختص به العلم الحاجة حينئذ الى اعتبار الاجالية لان اثبات الاحوال التفصيلية
يتضمن اثباتها للاجالية كما ان اثباتها للاجالية يتضمن اثباتها التفصيلية فلا حاجة الى
اعتبارهما جميعا فالمناسب ان يكون الاحتمال دائرا بينهما على سبيل الانفصال الحقيقي
فلهذا كان المناسب على تقدير اعتبار الاجالية نفي كون التفصيلية هي الأصول لاني كونها
من الأصول فليتامل (قوله وقيل معرفتها) أقول ينبغي انه لم يرد بصيغة التبريز كالتصويب
الواقع في منع الموانع رد هذا القول بل مجرد بيان أولوية الاول وكثيرا ما يرد مثل ذلك من
هذه الصيغة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا ينافي ما اشتهر من ان سائر أسماء العلوم تطلق
بآلة باراء المعلومات وأخرى باراء ادراكها وحينئذ فالتعريفان باعتبار المعنيين وكل منهما
صواب الا ان الاول أولى وبذلك يتدفع اعتراض الكمال وغيره كما تقدمت الاشارة الى كل ذلك
(قوله والأصول العارفينها وبطريق استفادتها ومستقيدها) اعترضه الكوراني فقال هذا
كلام قليل الجدوى لان أصول الفقه اذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل
بها الى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال فبالضرورة من
كان عالما بتلك القواعد يكون أصوليا كما ان الفقه ما كان عالما باحتجاجات أفعال المكلفين من
من حيث الصحة والفساد فن كان عالما بالأفعال المذكورة من تلك الحثية فهو فقيه بلا ريب
وكانه احتراز بذلك عن سبق الوهم الى ان الأصول من جمع القواعد ودونها الامن عرفها بعد
التدوين لكنه بعيد جدا اهـ (وأقول) لا مفسأ لهذا الاعتراض الفساد لعدم الخبرة بهذا
الكتاب ومقاصد وعدم احسان التامل والمجراقة ان مثله مما لا يليق صدوره من بعض
حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدى لشرح هذا الكتاب والرذ على من صنفه وشرحه
وذلك لان المصنف لما ذهب الى ان الأصول هو الأدلة الاجالية فقط وأخرج عنه طرق

فليست أصول الفقه وإنما
يذكر بعضها في كسبه للتمثيل
(وقيل) أصول الفقه (معرفتها)
أي معرفة دلائل الفقه
الاجالية وروح المصنف
الاول بأنه أقرب الى المدلول
لغة اذا الأصول لغة الأدلة
كما في تعريف جميعهم الفقه
بالعلم بالأحكام لانفسها
الفقه لغة الفهم (والاصول)
أي والمرئ التوب الى
الأصول

الاستفادة وطرق المستفيد كان مطلقاً ذلك ان يكون الاطولى هو العارف بالادلة الاجالية فقط وان لا يعتبر فيه معرفة طرق الاستفادة وطرق الاستفادة بل كنهه مع ذلك ذهب الى انه العارف بالامور الثلاثة على خلاف هذا المقتضى فبالضرورة كان مضطراً الى بيانه اذ لو كانت عنه لم يفهم الا انه العارف بالادلة الاجالية فقط وهو باطل عنده كما تقرر فكيف مع ذلك الامر الواضح بادنى نظر في الكتاب يسوغ لمن له أدنى عقل ان يزعم ان هذا الكلام قليل الجدوى ويحج عليه بما ذكره فهاً أكثر مفاسد عدم التدبر نعم بقي ان لقائل ان يقول كيف صح للمصنف ان يعتبر في مفهوم الاصول وهو المنسوب الى الاطول ما ليس من الاصول لكن هذا شئ آخر لا دخل له في اعتراضه كما هو معلوم وقد يجاب عنه بأنه لما توقف عنده معرفة الاصول على معرفته وان كان ذلك مردوداً كما بينه الشارح المحقق ناسب عنده ان يعتبره في النسبة اليه وان لم يكن منه (قوله أي المتلبس به) قال شيخنا الشهاب هذا التعبير انما يظهر على التفسير الثاني للاصول اذ المتلبس هو الاتصاف بصح الاتصاف بالعلم دون الادلة وقد يجاب بان المتلبس بالشئ صادق بالخصوص فيه والبحث في مسائله اهـ (وأقول) يوضحه ان الادلة التي هي الاصول هي نفس المسائل والعلم بها متلبس بها لان الملازمة الخاطئة وهي أعم من أن يقوم ذلك الشئ بالمتلبس أو يقوم بالمتلبس ما يتعلق بذلك الشئ وقد ظهر من كلام الشيخ ان تفسير الاصول بما ذكره جار على كل من نفس سري الاصول وان المتلبس به عبارة في الواقع عن الاتصاف بمعرفة ومن هنا يظهر انه انما لم يفسر الشارح الاصول بالعارف بالاصول انما يتكرر مع قوله العارف بها بخلاف المتلبس لان مفهومه أعم من العارف فساغ ان يفسره به من غير لزوم تنكر او تلبساً مل (قوله يعني المبرجات) قال بعض مشايخنا ما حاصله انه لما كانت المبرجات في الحقيقة حقيقة ليست طريقاً للاستفادة الاجالية فان المبرجات انما تتعلق بالنقص بلية من حيث تفصيلها وانما طريق الاستفادة الاجالية هو النقل مثلاً عبر يعني خلفاً هذا المعنى من اللفظ وقال أيضاً في قوله الاتي يعني صفات المجتهد لما كان طريق الشئ ما يوصل اليه وليست الصفات المذكورة طرقاً للمستفيد ولا موصلة اليه عبر يعني خلفاً المراد من اللفظ اهـ وهذا مبني على ان الشارح اصطاح على التعبير يعني في تفسير المعنى الخفي من اللفظ وبأى في تفسير المعنى الواضح منه وهو شئ لم يصرح الشارح بالتزامه لكن المشايخ فهمته من استقراء صنيعه ولاشك في ظهوره فيه وهذا بخلاف ما دل عليه صريح المولى التفتازاني ونحوه من استواء الصيغتين حتى انه كثيراً ما يبرر يعني في تفسير المعنى الواضح وبأى في تفسير المعنى الخفي كما هو ظاهر لمن له تتبع لكلامه والمأم به وقول بعض مشايخنا السابق ان طريق الاستفادة الاجالية النقل مثلاً فيه نظر (قوله وبطرق مستفيدة) أقول فيه أمران الاول ان الاضافة في قولنا طريق كذا اما الى المفعول فالمراد بالطريق الموصول اليه واما الى الفاعل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به الى المطلوب وصفات المجتهد يصح ان تكون طريقاً للمجتهد بالمعنى الاول والمعنى الامور الموصلة الى المستفيد أي من حيث استفادته أي الموصلة الى استفادته والمصلحة لها والحاصل الامور التي اتصافه بها يصح ان يتفقد فهي موصلة الى استفادته ومصلحة له لها ويصح ان تكون طريقاً للمعنى الثاني لانه يصل بها أوفى الى المطلوب من استنباط الاحكام وعلى هذا المعنى الثاني

أي المتلبس به (العارف بها)
أي يدل على الفقه الاجالية
(وبطرق استفادتها) يعني
المبرجات المذكورة
معظمها في الكتاب السادس
(و) بطرق (مستفيدة) يعني
صفات المجتهد المذكورة في
الكتاب السابع ويعبر عنها
بشروط الاجتهاد

قول شيخنا أطلق الطرق على صفات المجتهد لانه يتوصل بها الى استنباط الاحكام من الادلة اه
 والمربحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول كما هو ظاهر ولا يحقني ان المراد بصفات المجتهد
 وبالمربحات المسائل الباحثة عنهما كما علم مما تقدمه والامر الثاني ان الكمال قال ما نصه قول
 المصنف ومستفيدا عطف على طرق أى وبمستفيدا وقول الشارح وبطرق مستفيدا
 تكلف أو وقع فيه ترك إعادة الجار وهو الباء الخ (وأقول) ان أراد بعارضه من التكلف في تقدير
 الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه بحيث
 يكون المضاف متعلقا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع في صحته وشيوعه ووقوعه في أفصح
 الفصح كما لا يحقني حتى على بعض الطلبة وان اراد التكلف من جهة المعنى باعتبار انه أطلق
 الطرق على صفات المجتهد وانه لا يظهر كونها طرقا فهذا ممنوع منعظا هرا اذ لا معنى لطرق
 الشئ الا الامورا الموصلة اليه ولا شك ان اضافة الطرق الى المستفيد تقتضى انها طرق له وهو
 صحيح باعتبار وصف الاستفادة أى طرق لصحة استفادته وتأهله وان صفات المجتهد أى قيامها
 به أمور موصلة لصحة استفادته وتأهله اهـ فهى طرق للمستفيد من حيث استفادته كما صرح
 بهذه الحثية اضافة الطرق الى المشتق أى لصحة استفادته وتأهله كما أشار الى ذلك
 الشارح بقوله وبصفات المجتهد أى قيامها بالمرة الخ فظهر انه لا اشكال في صحة جعل تلك
 الصفات طرقا للمستفيد من حيث استفادته أى لصحة استفادته وتأهله ابل ولا تكلف
 في هذا المعنى غاية الامر ان فيه دقة وغرابة يتوهم منهم ما التكلف فيه فتأمل بلطف وأنصاف
 وأما اختاره الكمال من العطف على المضاف فبرده عليه ان التقدير حينئذ العارف بمستفيدا
 وهذه العبارة تحتل أمورا فانها تحتل معرفة ذات المستفيد بان يتصور انه المجتهد وأيضاً
 بذلك ومعرفة من حيث استفادته بان يتصور انه يستفيد الاحكام من الادلة أو يصدق بذلك
 وكلا هذين غير مراد وغير مستلزم للمراد ومعرفة من حيث الصفات التي يتوقف تأهله
 للاستفادة على التلبس بها وهذا هو المراد لكن العبارة غير ظاهرة فيه بل قد يتبادر منها أحد
 الاولين فلا بد من غاية التكلف في جعلها عليه (فان قلت) مراد الكمال بالتكلف الذى نسبته
 للشارح التكلف في تفسير طرق المستفيد بصفات المجتهد (قلت) هذا التكلف ان لم ينقص
 عما زعمه من التكلف فيما اختاره كما بيناه ما زاد عليه فلا وجه مع ذلك لانه لو دل عنه الى ما اختاره
 فليست امل (قوله وبالمربحات أى بعرفتها تستفاد دلائل الفقه) أى ما يدل عليه (ان قلت) لم
 يقل ابتداءً وبمعرفة المربحات ولم قال ابتداءً وبالمربحات حتى احتاج الى قوله أى بعرفتها ولم
 احتاج الى قوله أى ما يدل عليه فانه لا معنى لدلائل الشئ الا ما يدل عليه (قلت) اما الاول
 فخوابه انه وافق أو لا ظاهر المتفق فانه اضاف الطرق التي هي المربحات الى الاستفادة فاقتضى
 ظاهر هذه الاضافة ان الاستفادة هذه الدلائل بنفس الطرق ولما كان هذا الظاهر غير صحيح
 لتوقف تلك الاستفادة على معرفة الطرق اذ مجرد ذوات الطرق لا تحصل بها الاستفادة مالم
 توسط معرفتها والا حصلت الاستفادة مع الجهل بها لكونها في نفسها مع الجهل بها مع انه ليس
 كذلك قطعاً فسر المراد بقوله أى بعرفتها (فان قلت) لو قال ابتداءً وبمعرفة المربحات كنى وعلم
 ان كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة الى ما قبله (قلت) لم يقل ابتداءً ذلك كراهة للمبادرة

وبالمربحات أى بعرفتها
 تستفاد دلائل الفقه أى
 ما يدل عليه

الى مخالفة المتن فابتدأ جواقة ظاهره ثم بين مراده وايضا لو قال ابتداء ذلك ربما توهم انه ليس المراد بيان مراد المتن لكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن وبهذا الذي قررناه يظهر ان قول بهض مشايخنا ولم يقبل بمعرفة الاخصر مما ذكر للاشارة الى ان من عبر هنا بالمرجحات مراده معرفتها فأراد بيان المراد مما ظاهره يخالف ما يعتقد له لا يبعد مخالفة وايضا فلما صر على قوله ومعرفة المكان في المرجع ايهام لاحتمال انه شروط الاجتهاد فتأمل اه غير حاسم اذ لو عبر بقوله ومعرفة المرجحات حصلت الاشارة المذكورة وان دفع الابهام المذكور وجميع ما تقرر سؤالا وجوابا بقوله وبالمرجحات أي بمعرفة ما يجري نظيره في قوله وبصفات المجتهدين أي ببقاها بالمرح والنجاة لم يقل أي ببقاها بالمجتهدين لئلا يلزم التكرار لان المجتهدين قامت به صفات المجتهدين فلو قال ذلك صار التقدير وبقاها صفات المجتهدين عن قامت به صفات المجتهدين والفرق بين المقامين حيث اعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات المجتهدين قيامها بالامر فتمت اوضح وأما الثاني فخواهه ان احتمال الاضافة في قوله دلالة الفقه لما يدل منه على غيره ولما يدل عليه من غيره أوجب الى ذلك التفسير فدفع الابهام (قوله من جملة دلالة التفصيلية) قال شيخنا الشهاب من في قوله من جملة دلالة تضييقه لانه اذا تعارضت الادلة يستفاد المجتهدين بالمرجحات ما يدل منها على الفقه وهو البعض الرابع من تلك الادلة المتعارضة واطلاق الدليل على المرجوح منها تغليب أولاه دلالة لولا الترجيح اه وحاصله بيان ان الشارح أشار بذلك الى ان المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة بل التفصيلية ولا كل التفصيلية بل بعضها وهو ما عارضه غيره وان الدليل المستفاد بالمرجحات هو الرابع الدليلين المتعارضين أو الادلة المتعارضة فالمرجحات تفيد أي الدليلين أو الادلة عند التعارض هو الرابع المتقدم على غيره الذي يجب العمل به دون غيره وانه لا يحتاج الى ان يجعل المراد انه ليس المستفاد نفس الدليل التفصيلي بل المدلول الذي هو الحكم بل يجوز ان يجعل المستفاد نفس الدليل التفصيلي من حيث انه دليل بان يصح الاستدلال به والاخذ منه وان المرجوح ليس دليلا الا بالتأويل السابق ولا يخفى ان الرابحة والمرجوحة هنا قد تكون على الاطلاق كما في النسخ فان النسخ راجح على الاطلاق والنسخ مرجوح كذلك وقد يكون من بعض الجهات كما في العموم والخصوص فان الخاص راجح على العام بالنسبة لقدر الخاص من العام والعام مرجوح بالنسبة لذلك القدر دون ما زاد عليه وكل ما بينهما عموم وخصوص من وجه راجح على الآخر بالنسبة لقدر خصوصه دون ما زاد عليه مرجوح بالنسبة لقدر خصوص الآخر دون ما زاد عليه هذا ولما قل ان يقول لفظ جملة من قوله من جملة دلالة التفصيلية مستدرك لاستفادة المعنى المذكور بدونه اللهم الا ان يقال فهم البعض مع زيادة أقرب فليستأمل (قوله فيستفاد الاحكام منها) قال شيخنا الشهاب بالنصب أي ينصب يستفاد عطا على استفادتها أي أهلا لان يستفاد الادلة فيستفاد الاحكام منها ولا يصح رفعه عطا على يكون لان استفادة الاحكام ليس متفرعا على كونه أهلا لاستفادة الادلة وكذا يمنع الاستئناف نعم ان أريد الاستفادة بالقوة جازا لرفع عطا واستئنافا اه (وأقول) يمكن أن يجاب على تقدير ارادة الاستفادة بالفعل بأن السببية المعبرة في العطف صحة الترتيب أو أهم من السببية التامة قالوا به جواز الرفع أيضا طلقا فليستأمل (قوله ولتوقف

من جملة دلالة التفصيلية
عندنا أرضها وبصفات المجتهدين
أي ببقاها بالمرح يكون
مستفاد تلك الدلائل أي
أهلا لاستفادتها بالمرجحات
فيستفاد الاحكام منها
وتوقف

استفادة الأحكام منها التي هي الفقه ٥٨ على المبرجات وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكرها في تعريف الأصول

استفادة الأحكام منها التي هي الفقه (قال شيخنا الشهاب فيه مجوز حيث أطلق الفقه الذي هو العلم بالأحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه اهـ) (وأقول) انما قلنا أن يمنح التجوز بل الاستفادة الأحكام نفس العلم بها لا منشؤه والسبب لا يجب أن تكون للطلاب وقال شيخنا العلامة جعل الاستفادة هي الفقه نفسه وظاهره الاستفادة والفقه بالفعل فيرد عليه ما سبق من أن المراد من قولهم الفقه العلم بالأحكام أي بجميعها التي هي للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل ويجب أن المعنى ولتوقف التمييز والاستفادة الأحكام الخ اهـ (وأقول) الأولى تقدير التهيئة ليقع قوله التي صفة له والتقدير ولتوقف تهيئة الاستفادة الأحكام أي تهيئته لاستفادة الأحكام التي هي أي تلك التهيئة الفقه الخ أو يراد باستفادة الأحكام ملكة الاستفادة والله أعلم (قوله ذكرها في تعريف الأصول) قال شيخنا العلامة يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية والمرجات وصفات المجتهد وقيل معرفة ذلك وفي كون المبرجات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لأن أصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية وبعضها باحث ومميز للمبرجات وبعضها مبین لصفات المجتهد لان المبرجات وصفات المجتهد من مسمى أصول الفقه اهـ (وأقول) مبنى هذا النظر كما صرح به عبارته كما ترى على أن المراد بالمبرجات وصفات المجتهد بنفسها وليس كذلك وانما المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها كما أن المراد بدلائل الفقه ليس أنفس تلك الدلائل بل القواعد الباحثة عن أحوالها كما تقدم فحرر بذلك وبه يدفع هذا النظر وقوله عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية كذا رأيت عنه وصف الأدلة بالفظ التفصيلية فان صح عنه فهو مؤيد لما أولنا عليه كلامهم فيما سبق وان أمكن جملة على إرادة أنه باحث عن أحوال التفصيلية في ضمن الاجمالية فليست امل (قوله الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه) أقول فيه مناقشة لانه ان أراد بالأصول في قوله ذكرها في تعريف الأصول أي الفقه أي الفقه في نفسه أن المعرفة ليس لفظ الأصول بل معناه وان أراده معناه فقهه أن الموضوع ليس هو معناه ويمكن أن يجاب باختصار الثاني لكن مبنى المناقشة على أن المراد بالوضع المعنى الظاهر منه وليس كذلك بل المراد به الجعل والتدوين واللام في بيان ليست صلة الموضوع بل للتعليل والمعنى المحعول والمدون لا جعل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليست امل (قوله الموافق لظاهر المتن) أقول انما عبر بظاهر المتن بزيادة لفظ ظاهر إشارة الى احتمال تقدير مضاعف قبل الضمير في استفادتها ومستقيدها أي استفادة جزئياتها ومستقيدها جزئياتها (قوله الذي بنى عليه ما لم يسبق اليه كما قال) أقول مجرد كونها طريقا للدلائل الاجمالية لا ينافي كونها من الأصول لجواز أن يكون بعض الأصول طريقا لبعض آخر منه فكيف صح أن يبنى على كونها طريقا ما ذكر اللهم إلا أن يكون المراد أن المبنى عليه ليس مجرد كونها طريقا بل هو كونها طريقا يجمع خروجها عن الأصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقا لا مدخل له فلا وجه لجرد ذكره فضلا عن الاقتصار عليه في اللفظ وكيف سلم له الشارح البناء ونازع في المبنى عليه وهلا نازعه في نفس البناء اللهم إلا أن يكون ما صنعته مبقيا على التبرل معه فليست امل (قوله وبالجملة فظاهر) قال شيخنا الشهاب القضاة تدل على شرط مقدر رأى ان أردت القول بالجملة فظاهر الخ

الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من أدلته لكن الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرة ما جازها ومن المبرجات وصفات المجتهد وأسقطها المصنف كما عاتل ما قاله من انما ليست من الأصول وانما تدكر في كسبه لتوقف معرفته على معرفتها لانما طريق النسبة قال وذكرها حيث تدكر في تعريف الأصول كذا كره في تعريف الفقه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجمالية حيث قالوا الفقه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا إلى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقه العالم بالأحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن في أن المبرجات وصفات المجتهد طريقا للدلائل الاجمالية الذي بنى عليه ما لم يسبق اليه كما قال من اسقطها من تعريف الأصول واثبت خير مما تقدم بأنها طريقا للدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بان توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المقيد للأحكام على أن توقفها على صفات المجتهد من ذلك

من حيث خصوصها لا معرفتها والمعنى في مسمى الأصول معرفتها لا خصوصها كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر أقول

(أقول) أو التقدير وأما القول بالجمله فظاهر الخ على عدم ما قبل في نحو و ربك فكبر ان التقدير
وأما ربك فكبر (قوله كأن يقال) قال بعض مشايخنا عبرة في الاستقبال أي يقال فيرد
عليه أنه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج إلى أن يجعل التقدير فالصواب مثل
ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس الا بصوابية مماثلة (أقول) أو التقدير فالصواب نوع
ما صنعوا فلا حاجة لقوله وصوابية الخ (قوله وطرق استفادة مستفيدة بجزئياتها) قال شيخنا
الشهاب فيه نظر إذا طرق معناها عند المرجحات وصفات المجتهد ولا شيء منها من أصول الفقه
بل الذي منه القواعد المفيدة لمعرفة أو معرفة القواعد المذكورة على التعريفين نعم يصح ذلك
ان نسرت الطرق بالقواعد المذكورة اهـ (وأقول) قد حرمنا فيما تقدم أن المراد بالطرق
والمرجحات وصفات المجتهد القواعد المذكورة (قوله فالمراد به بيان الماصدق) أي ما يصدق
عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا يبين المصداق لأن مفهومه ما يختلف (أقول)
فيه أمران * الأول أن الظاهر ان لفظة الماصدق اصطلاحية للعلماء وانها في هذه العبارة اسم
لدخول آل عليها معرب فتكون مجرورة هنا واستعملوا منها الفعل في نحو قولهم ما صدق عليه
كذا يصدق عليه كذا أي الذات التي صدق عليها كذا يصدق عليها كذا * والثاني ان شيخنا
الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبوق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه فيه نظر
لأنه غير دافع لما قدمه عن المصنف من انهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من
شروط الاجتهاد يعني بقولهم هو ذو الدرجة الوسطى الخ لأنه تعريف اما للفقيه ان كان الضمير
راجعا اليه واما للمجتهد فنقل التنظير أي في قول المصنف كذا كرههم الخ اليه ثم اعلم ان بيان
مفهوم اللفظ هو تصويره أي تحصيل صورته عند العقل وتصور الشئ بذكر أجزائه الذاتية
أو مرادفاته التي تصورها تصوره لكونها نفسه أو خاصته التي يلزم من تصورها تصوره لأن
حضور اللازم المساوي يستلزم حضور الملزوم ولذلك قسموا تعريف الشئ إلى حقيقي وهو ما أنبأ
عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للانسان ورسمي وهو ما أنبأ عن الشئ بالزم له مثل النحر
مائع يذف بالزبد واقلطى وهو ما أنبأ باللفظ أظهر مرادف مثل العقار النحر ولا خفاء في أن كلا
من التعريفين الاو اثنين مفهومه مخالف لمفهوم المعرفة اما الاول فلقولهم الحد والمحد وغير
مترافين أي متحدى المفهوم لأن المحد يدل على المفردات تفصيلا والمحد ويدل عليها اجمالا وأما
الثاني فظاهر وهو معلوم أن الفقه المعروف بالعلم أي الظن بالاحكام الشرعية المكتسب عن دلائلها
الشرعية التفصيلي والاجتهاد المعروف بهذا الوصف في تحصيل ظن بحكم شرعي متبلا زمان لا سيما
ان اريد به ما التيهو لذلك كما سيجي فيصح تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفارسميا
أي الفقيه هو الشخص الذي خاصته الاجتهاد وكذا عكسه على حد الانسان هو المصداق سواء
قد علم أن قولهم الفقيه هو المجتهد وعكسه تعريف قصدي به بيان المفهوم وأن اختلاف
المفهوم لا يضر وقد سري ما قاله الشارح الى بعض الاوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو
وهم لأن المباين هنا ما لا يصح حله وهو كقولنا الانسان هو الكتابة اهـ (وأقول) حاصله أمران
الاول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المصنف من انهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف
عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم ذو الدرجة الوسطى الخ لأنه تعريف اما للفقيه ان كان

أن معرفة الدلائل الاجالية
المذكورة في الكتب الخمسة
لا تتوقف على معرفة شئ من
المرجحات وصفات المجتهد
المعقود لها الكتابان الباقيان
لكونها من الاصول
فالصواب ما صنعوا من ذكرها
في تعريفه كأن يقال أصول
الفقه دلائل الفقه الاجالية
وطرق استفادة ومستفيدة
بجزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا
حاجة الى تعريف الاصول
للعلم به من ذلك واما قولهم
المتقدم الفقيه المجتهد
وكذا عكسه الا في
كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان
المصداق أي ما يصدق
عليه الفقيه هو ما يصدق
عليه المجتهد والعكس
بالعكس لا يبين المفهوم

عَبْدُ الرَّحْمَنِ ابْنُ بَيْهَقٍ

الضمير عائدا اليه واما المجتهد فينقل التنظير في قول المصنف كذا كرههم الخ اليه والثاني أن
مفهوم المعرفة والتعريف واجب الاختلاف سواء كان حقيقة أو سميا فلا يصح الاستدلال
باختلاف المفهوم على أنه ليس المراد بيان المفهوم بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن يراد
تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر غير فارسي التلازم مفهومهما ويجب أن لا يخل
بأن التعريف للمجتهد ونقل التنظير اليه لا يقدح في ذلك **المذكور** وحديث في تعريفه مفهوم
الاجتهاد لا ما يتوقف عليه فان قيل مفهوم الاجتهاد ليس هو المذكور في ذلك التعريف بل هو
بذل الوسع الى آخر ما سبق في هذا قلنا الاجتهاد اصطلاح له من حيث هو المذكور في
ذلك التعريف كما ستحققه هناك وعن الثاني بوجهين الاول أن يكون مقصود الشارح بما ذكره
منع ما قاله المصنف لكنه أورده بصورة الدعوى بمبالغة وحديث يكون قوله لأن مفهومهما
مختلف من قبيل السند الغير المساوي وباطال مثله لا يقيده كما تقتضيه في موضعه والثاني أن يكون
قيد في ما قاله على الظاهر المتبادر في امثال ذلك غاية الامر أنه حذف بعض المقدمات لظهوره
ومثله كثير في كلامهم كما لا يخفى على من له الملم به وذلك لأن الظاهر المتبادر في مقام بيان
الاصطلاحات هو بيان حقائقها الذاتية لا العرضية اذ لا فائدة معتد بها في الاقتصاد على بيانها
ومما يدل على ذلك بل بيقطع به أن التعريف الواقعة في الاصطلاحات انما تحمله على أن البيان
حقائقها الذاتية لا العرضية وان كان مختلفا فليراد في قولهم الفقيه المجتهد تعريف الفقيه
لم يكن المناسب الا ببيان حقيقة الذاتية اذ لم يتعرضوا للبيان في محل آخر لكنه لا يصح ارادة
ذلك لاختلاف مفهومهما أي بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولأن
التفاوت بالاجمال والتفصيل في **كلام** عدم حتى قيل بان الحد والمحدد مترادفان ولا أثر
لاختلافهما بالاجمال والتفصيل والتعريف الحقيقي لا يختلف المفهوم فيه بغيرهما وحديث
فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم فقوله لأن مفهومهما مختلف أي والمطلوب
في مثل ذلك بيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل
فترك التصريح بذلك لظهوره المراد وبالجملة فهو هذا معنى صحيح ملحق بحقه كلام الشارح بل
لا شبهة عندى في أنه مراده فان زعم المعترض عدم احتمال كلامه فبطال ذلك الزعم مما
لا يخفى وأنه خلاف الظاهر فهو بقرينة تسليمه مما لا يقدر لجوع اعتراضه حيث تدلى المناقشة
في العبارة وليست من دأب المحصلين أو أن جعل كلامهم على هذا المعنى لا يقيد لاحتماله لغيره من
ارادة التعريف الرسمي فهو مما لا يقيد أيضا اذ يكفي في مطلوب الشارح ظهور كلامهم في ذلك
المعنى ولو من طريق المعنى لا كفاء بذلك في امثال هذا المطلوب فليست بـ (قوله وان كان
هو الاصل في التعريف) لا يقال مقتضى هذه المبالغة أن التعريف قد يقصده بيان الماصدق
وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا ان وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم
عليه أن لا يكون قوله فالمراد به بيان الماصدق دافعا لكلام المصنف لانه حيث كان تعريفا
وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه لا بالقول اما
الاول أعني كون ما اقتضته المبالغة موافقا للاصطلاح أو لا فامر سهل مع انه يجوز أن يكون
اطلاق التعريف عليه الذي هو مقتضى المبالغة باعتبار كونه على صورته وأما الثاني وهو لزوم

وان كان هو الاصل في
التعريف لأن مفهومهما
مختلف ولا حاجة الى ذكره
للعلم به من تعريف الفقيه
والاجتهاد فمما تقدم من أنهم
ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام
أي الخ لذلك على أن بعضهم
قاله نصير يحاجب علم التزاما

ماذا كرهوه وهم قطعاً لانه اذا اريد بيان المصادق لم تكن الشروط مقصودة في بيان الفقيه
 أصلاً كما هو واضح وهذا أهون من أن يتعرض له وانما ثبت عليه لأنه توهم (قوله والفقيه الخ)
 أورد عليه شيخنا العلامة كما علق عنه أنه ليس للمصنف هنا داع الى تعريفه الفقه لان الفقه
 ليس من أصول الفقه واما ابن الحاجب وغيره فانما عرفوه لانهم ذكروا معنى أصول الفقه
 من كذا اضافوا لتوقف المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا لتعريف طرفيه الاصول والفقه
 ثم عرفوه لقباً بقولهم هو العلم الخ أو هو أدلة الفقه الخ فلهم داع الى تعريفه والمصنف انما عرفه
 باعتبار اللقب فقط ولم يعرفه باعتبار اجزائه المركبة ولم يتعرض لتعريف الاصول الذي هو الجزء
 الاول اهـ (وأقول) هذا الاعتراض مما يتوجب منه فائلاً كان بين الاصول والفقه غاية
 المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس الى بيانه عند التعرض لبيان
 الاصول ونشوقها الى ذلك تشوقاً تاماً وكفى بهذا داعياً في مثل ذلك وأبلغ منه أن أصول الفقه
 أي هذا اللفظ لما كان لقباً يشعر بمدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه كما بينه الشارح ولا شبهة
 في توقف المدح بذلك على معرفة أن الفقه ذو خطر وقدر والا فلا مدح بذلك الابتناء ومن أقوى
 الطرق لتلك المعرفة تعريفه ناسب كل المناسبة ايراد تعريفه عوب تعريف الاصول ولا يخفى
 أن هذا من أقوى الدواعي اليه ولا ينافي في ذلك كون المضاف اليه هنا معنى الاحكام دون
 معرفتها الآن كلاً منهم ما ينبغي على الدليل وان كان المراد بالمضاف اليه هنا الاحكام فان قيل لم أشار
 الى ابتناء المعرفة دون الاحكام قلنا لان المبتنى بالحقيقة والحاصل من الدلائل بالذات انما هو
 المعرفة وان كان مدلولها بالذات هو الاحكام (قوله النسب التامة) فالشيخنا الشهاب المراد
 بها هنا ما أفصح به التقطاً في عند قول التلخيص الكلام اما خبراً وانشاءً من قوله لانه لا محالة
 يشمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم وهو تعالى أحد الشيتين بالاخر بحيث
 يصح السكوت عليه سواء كان ايجاباً أو سلباً أو غيرهما كما في الانشائيات وعند قوله قصد الخبر
 بخبره افادة المخاطب اما الحكم من قوله والمراد بالحكم هنا وقوع النسبة أو لا وقوعها اهـ
 وقوله أو لا سواء كان ايجاباً أو سلباً مراده به ثبوتاً أو انتفاءً وقوله ثانياً وقوع النسبة مراده
 بالنسبة فيه النسبة الحكمية والتقسيم التامة احتراز عن التقسيمية ومن تأمل ماذا كرهنا علم أن
 الوقوع والادّعاء أو الثبوت والانتفاء قسمان للنسبة التامة المذكورة في كلام الشارح
 والتقاراني ووصفان عارضان للنسبة الحكمية فالنسبة الاولى غير الثانية بل هي عارضا فلا
 يصح تفسيرها بما كما يوهمه كلام بعضهم اهـ (وأقول) قضية ماذا كرهنا العلم بالنسبة الانشائية
 التي في الانشائيات من الفقه وقد يقال لا مانع فليتأمل (قوله المأخوذة من الشرع) أقول
 يشمل الاخذ من صريحه بأن يصرح بالنسبة والاخذ بالاستنباط منه ولا ينبغي التفصيل
 بالثاني كما يوهمه كلام شيخنا العلامة (قوله أي المتعلقة بكيفية عمل) أقول فيه أمور الاول
 أن العمل يشمل عمل غير المكلف وهو متجه لان الفقه يبحث أيضاً عن أحكام أعمال غير المكلف
 فالظاهر أن العلم به من الفقه اذ بين فيه أنه يمنع من المحرمات كالزنا وشرب الخمر وأنه يؤمر
 بالطاعات كالصلاة فينبغي تعميم الكيفية لتحوّل المنع في قولنا زنا الصبي يمنع منه ويؤدب عليه
 ونحو الامر والضرب في قولنا صلاة الصبي يؤمر بها السبع ويضرب عليها العشر والثاني أنه

(والفقه العلم بالاحكام)
 أي يجمع النسب التامة
 (الشرعية) أي المأخوذة
 من الشرع المبعوث به النبي
 الكريم (العملية) أي
 المتعلقة بكيفية عمل قولي
 أو غيره كالمعلم بان النبي في
 الوضوء واجبة وأن الوتر
 مندوب (المكتسب) ذلك
 العلم (من أدلتها التفصيلية)
 أي من الأدلة التفصيلية
 للاحكام فخرج بقيد
 الاحكام العلم بغيرها

يخرج بالعمل ما ليس بعمل كالمطهرة الحاصلة باستحالة التجرخ لا والبيضة فرخا وباندا غجلاد
 الميتة بنفسه وكلرق الملتصق من الارث وصحة التصرف والدفع المانع من صحة التصرف مع انه
 يبحث عن أحكام ذلك فالظاهر أن العلم به من الفقه فيشكل لكل امرأه اوستأ في زيادة على ذلك
 * والثالث أن من العجائب ما علق عن شيخنا العلامة من جعل كيفية العمل على صورته وهيبته
 حيث قال ومن زاده أي لفظ الكيفية رأى أن العمل ذاته ليس متعلقا بالاحكام بل المتعلق
 هيئته المخصوصة كتقديم الاحرام ثم القراءة في الصلاة مثلا اه وهذا هو وانما الصواب أن
 المراد بكيفية العمل وجوبه أو حرمة أو غير ذلك كما يكاد أن يصرح به عبارة الشارح ولهذا
 قال شيخنا الشهاب مراده أي بالكيفية الوجوب والحرمة الخ ويخص الخب بالعلم بالشبوت
 والانتفاء المأخوذ من الشرع المتعلقين بالوجوب مثلا الذي هو كيفية العمل الواجب
 اه وظاهره تخصيص الكيفية بالاحكام الخمسة أو السبعة والوجه عدم تخصيصه بما يذكر لما
 تقدم في الامر الاول والثاني إلا أن يتكافى في رد الكيفية في تلك الامور الى تلك الاحكام
 وقال بعض مشايخنا في قول الشارح كالعلم بان النية في الوضوء واجبة فالعمل هو النية أي
 القصد وكيفيته وجوبية ومن ذلك اعتقاد أن الله واحد فالعلم بوجوب ذلك أعني الاعتقاد هو
 الفقه بخلاف العلم بنفس الله واحد كما سبأني اه فالتسليم ثبت الوحدة والفقه يثبت
 وجوب اعتقاد الوحدة (قوله من الذوات والصفات) قال شيخنا الشهاب المراد بالذوات ما لو
 وجد في الخارج كان قائما بنفسه فدخل فيه الماهيات وان كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فانه
 لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كصور الانسان وبالصفات المعاني
 التي ان وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فدخل فيه صفات الباري سبحانه والافعال والامور
 الاعتبارية لكن قد يشكك في ذلك بأن الحكم من الصفات ويجاب بأناسم ذلك ولكن المراد
 انه يخرج من الصفات ما عدا اه (أقول) أي وأما هو فداخل كما يصرح به جعل جنس
 التعريف هو العلم به على أن العلم بالحكم قد يكون تصديقا وحيث قد فهو داخل كما يصرح به
 ما ذكر وقد يكون تصورا وحيث لا يجب خروجه كالعلم بيقينية الصفات فليس يخرج من الصفات
 ما عدا دونه مطا قبل هو خارج ايضا في الجملة فليست اه (قوله كصور الانسان والبياض) قال
 شيخنا العلامة اشارة الى أن العلم في قول المصنف الفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق
 والظاهر أن المراد به هو التصديق فقط والاقتصور الاحكام الشرعية بأي قيد يخرج فان قيل
 بقيد الاكتساب قلنا التصور قد يكسب اه (وأقول) لما منع أن يمنع أن هذا التمثيل اشارة الى
 ما ذكر بل العلم في عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه أو يصرح به قول الشارح الا في
 وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان انظمية أدلته ظنا الخ فانه صريح في أن المراد بالعلم هنا الظن
 ومعلوم أن الظن ليس الامن أقسام التصديق وحيث قد يخرج به تصور الاحكام ولا ينافي ذلك ان
 مقتضاه خروج العلم بالذوات والصفات الذي هو من قبيل التصورات به ايضا لانه كما يخرج به
 يخرج بقيد الاحكام أيضا وأثر الشارح الثاني جري على ما هو الانسب الاغلب من كون
 الاحتراز بالقول دون الجنس ويمكن أن يسلم أن العلم في قول المصنف والفقه العلم الخ شامل
 للتصور والتصديق لكن الغالب أن العلم اذا أضيف الى النسب وهي التي أريدت هنا بالاحكام

من الذوات والصفات
 كصور الانسان والبياض
 ويقيد الشرعية

أريد به التصديق وإن جاز أن يراد به التصور فبإضافة العلم منا إلى الأحكام التي هي النسب
انصرف إلى التصديق وخروج بقيد الأحكام العلم المتعلق بغيرها ولا يكون إلا تصورا فلا أشكال
في الإخراج بقيد الأحكام لأن المقسم شامل للعلم بها واخطاؤه بالنسبة للأحكام على التصديق
انما جاء بإضافته إليها لانه لا يراد به التصديق ابتداء ولا ينافي ذلك قول الشارح الآتي وعبروا
عن الفقه هنا بالعلم الخ لانه بالنظر إلى الخطاؤه على التصديق بواسطة إضافته إلى الأحكام وعلى
هذا يخرج تصور الأحكام بالنظر للغالب من انصراف العلم المضاف إليها إلى التصديق فليست
(قوله العلم بالأحكام العقلية والحسية) قال شيخنا الشهاب المراد بالعقلية التي مرجعها
إلى قضاء العلة فيها إيجابا واستحسانا وبالحسية التي مرجعها إلى الحس والأحكام الوضعية
كتبوت الرفع للفاعل بالنسبة إلى الواضع عقلية لقضاء علة لها استحسانا وإلى غيره حسية
لاستنادها فيها إلى السماع من الواضع أو الناقل وثبوت الأحرار للنار بسبب لاق مرجعها إلى
الاحساس بأحراق أفراد منها اه (قوله وأن النار محرقة) اعترضه شيخنا العلامة فقال
والحكما بأن النار الكلية محرقة والعقل لا الحس وان كان الحس يحكم بالجزئي فلو
قال وأن هذه النار محرقة لا جاد اه (وأقول) جوابه بعد كونه مناقشة في مثال أن المدرك
للأحكام هو العقل لكن ان كان بواسطة أمر عقلي فمقتضى أو أمر حسي فحسي أو أمر شرعي
فشرعي وإدراك العقل ان النار الكلية محرقة بواسطة الاحساس بالجزئيات كما تقدم في كلام
شيخنا الشهاب فيكون حسبا ولو سلم قلنجعل آل في النار للضرورة أن النار الحاضرة أي وان
هذه النار إشارة إلى نار جبرئيلة محسوسة (قوله العلم بالأحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية
كالعلم بأن الله واحد وأنه يرى في الآخرة) أقول اعلم أن الشارح فسر الحكم بالنسبة التامة
والعملية المتعلقة بكيفية عمل والنسبة التامة هي الوقوع واللا وقوع أي وقوع ثبوت المحمول
الذي هو كقيمة العمل للموضوع الذي هو العمل أو لا وقوع ذلك فقوله التامة في الموضوع واجبة
الحكم فيه هو وقوع ثبوت الوجوب الذي هو كقيمة التامة التي هي العمل وقولنا التامة في
الأذن غير واجبة الحكم فيه هو استقاء ثبوت الوجوب الذي هو كقيمة عن التامة فمقتضى
الحكم الذي هو وقوع النسبة التامة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لذلك العمل أو لم يقع واعلم
أيضا أن الاعتقاد ادراك والحق في الإدراك أنه انفعال أو كيف لا فعمل كما تقرر في محله وإذا
لم يكن فعلا فلا يكون عملا الأعلى سبيل التسمي أو نظرا إلى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل ويعبر عنه
عرفا يقال صدق وإدراك وعلم ونحو ذلك إذا تقرر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أن الجنة
موجودة اليوم وأن الله تعالى يرى في الآخرة تارة يتطرق فيه في نفسه وحيث يذبحون خارجا عن
حد الفقه بقوله العملية بمعنى المتعلقة بكيفية عمل لأن هذا الاعتقاد وان صدق عليه أنه علم بحكم
شرعي وذلك الحكم الشرعي هو ثبوت الوجود للجنة لكن ذلك الحكم ليس متعلقا بكيفية عمل
لأن الوجود كقيمة للجنة واللجنة ليست عملا وأيضا المراد بالكيفية الوجوب والحرمة وغيرهما
بمخلاف الوجود ونحوه وقس الباقي وتسمية هذا الحكم اعتقاديا كما أفاده كلام الشارح
لا ينبغي أن يكون لكونه يتعلق باعتقاد لظهور أنه ليس الأمر كذلك فإن النسبة في قولنا الله
يرى في الآخرة ليس متعلقتها اعتقادا بل متعلقها الرؤية التي هي المحمول وهي ليست اعتقادا

العلم بالأحكام العقلية
والحسية كالعلم بأن الواحد
نصف الاثنين وأن النار محرقة
وبقيد العلمية العلم بالأحكام
الشرعية العلمية أي
الاعتقادية كالعلم بأن الله
واحد وأنه يرى في الآخرة

بل ينبغي أن يكون له كونه أمراً الغرض اعتقاده مخفى كونه اعتقادياً أنه أمر يعتقده وأما تفسير
 المحققين الاعتقادية المتعلقة بحصول علم فقيه نظر إذا النسبة المذكورة ليس متعلقة بحصول
 علم كالمظهر الآن يريدوا بالحكم غير النسبة بخلاف ما سلكه الشارح أو يريدوا بأن متعلقها
 حصول علم أن المقصود حصول العلم بها * وثارة يتطرق فيه باعتبار تعلق العلم بالحكم المتعلق
 بكيفية فان اعتقاد ان الجنة موجودة اليوم مثلاً ككيفية هي الوجوب والحكم المتعلق بتلك
 الكيفية هو ثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد فالعلم بثبوت وجوب اعتقاد أن الجنة موجودة
 اليوم علم بحكم شرعي اعتقادي أي متعلق بكيفية اعتقاد فانه علم بثبوت الوجوب لذلك
 الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعي لانه استقيده من الشرع وذلك الوجوب كيفية لاعتقاده وهو
 اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم فان أراد المصنف بالعمل في قوله العملية ما يشمل الاعتقاد
 ولو بسامحة كما هو مقتضى كلام الشارح الآتي في تقرير الحكم حيث جعل الفعل يتناول
 الاعتقاد دخل في الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات لانه علم بحكم شرعي على أي متعلق
 بكيفية عمل كما تقررونه عن نفسه هذه الاعتقادات اذ ليست علماً بحكم شرعي على أي
 متعلق بكيفية عمل اذ ليست تلك الاحكام التي هي متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل
 كما تقررون ان أراد به ما يكون عملاً ولا حقيقة يخرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه
 الاعتقادات أيضاً اذ ليس الحكم فيها حينئذ علماً أي متعلقاً بكيفية عمل اذ صاحب تلك
 الكيفية وهو الاعتقاد ليس عملاً لالكن يرد حينئذ فتحو تحريم ظن السوء بالغير بالمسوخ
 شرعي فان العلم به من الفقه كما هو ظاهر مع أن الظن ليس من العمل على هذا التقدير وحينئذ
 فان خارج الشارح الاعتقادية يحتمل أن مرادها الاعتقادية في نفسها بأن يكون المقصود
 انراجعه نفس تلك الاعتقادات لا العلم بكيفياتها اما العلم بكيفياتها فهو داخل بناء على شمول
 العمل الاعتقاد كما اقتضاه كلامه الآتي في تعريف الحكم كما تقررون ويحتمل أن مرادها أعم منها
 في نفسها وباعتبار العلم المتعلق بكيفياتها فيكون المراد بالعمل هنا ما لا يتناول الاعتقاد على
 خلاف ما ذكره في تعريف الحكم الآتي ثم رأيت في منع انواع مائه وأما قولنا في حد الفقه
 العملية مع قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فلا منافاة فيه وقولكم الاعتقادات
 الدينية كأصول الدين أحكام جوابه أن أصول الدين منه ما ثبت بالعقل وحده كوجود
 الباري ومنه ما ثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية وهذا ان خرج بقولنا الشرعية
 وتفسيرنا اياها نحن وغيرنا بما يتوقف على الشرع ومنه ما لا يثبت الا بالسمع كمثل أن الجنة
 مخلوقة ونحوها فنقول المراد بالحكم الانشائي لا الخبري وما لا يثبت الا بالسمع يتطرق فيه من
 جهتين احدهما أصل ثبوته وذلك ليس بانشاء لان السمع فيه مخبر لا منفي كقولنا الجنة
 مخلوقة والصراط حق والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي انشائي وهو عند
 عملي من مسائل الفقه وهو داخل في قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف
 وقولكم هل تسمى الاعتقادات والنيات والاقوال انما لا جوابه أنها تسمى وأما كون
 ذلك بالحقيقة أو المجاز فيستوقف على نقل اللغة والظاهر عندى انه بالحقيقة ومنه
 يعلم ان عدول الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن لفظ العملية الى لفظ القرعنة

احتجاجاً بآيات النية من مسائل القروع وليست عملاً ليس يجيد لانهم اعمل فان قلت فلفظ القرعية
أوضح من العملية فلم لا اخترعوه قلت لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل البيانات التي
لا تثبت الا بالسمع فانها عندى فقه وليست قرعية وفي كلام الشيخ الامام والدرجة الله تعالى
في شرح المنهاج ما يقتضى ان لفظ القرعية أجود وان الاظهر ان وجوب اعتقاد ما ثبت من
البيانات بالسمع لا يسمى فقها ولكنى لست أوافق على ذلك وأما دخول المجاز في الحد فحاشا
إذا كان مشهوراً وأنا أقول انى لم أرتعز بها الى الآن لا مجاز فيه لافى المنطق ولا فى الكلام
ولا فى الأصول وهى العلوم التى تحرر فيها التعاريف أكثر من غيرها فطائفة بغيرها اه ما فى
منع الموانع وفيه تصريح بأنه اراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وبأنه يدخل فى الفقه العلم بوجوب
قلت الاعتقادات الا انه كما ترى خص ذلك بما لا يثبت منها الا بالسمع وهو مبنى على تفسيره
الشرعية بما يتوقف على الشرع كما تقدم فى كلامه وقضية تفسيرها بما يؤخذ من الشرع
كما فعل الشارح عدم التخصيص وشملها بما يثبت بكلام الامرين العقل والسمع بخلاف
ما لا يثبت الا بالعقل وأما ما ذكره من ان الاعتقادات والنيات والا قول تسمى افعالا وان ذلك
على سبيل الحقيقة فقد يؤيده ما صرح به بعضهم فى قولهم فى الحد العرفى انه فعل يبنى عن تعظيم
التمتع الخ من ان المراد بالفعل الامر والى ان على اصطلاح اللغة اه فان هذه الامور اذا كانت
افعالا فى اللغة فالظاهر انها أيضاً أعمال فيها وبما قرره من انها تسمى افعالا حقيقة ومن ان
التعبير بالقرعية لا يشمل وجوب مسائل البيانات مع ان العلم به من الفقه يعلم سقوط قول
الكورائى وذكر القرعية فى تعريف الفقه أولى من ذكر العملية اذا المتبادر من العملية ما يكون
بالجوارح وبورد حيث تدورج النية من المسائل الفقهية ويجاب بان العمل ما يتعلق بكيفية
عمل والعقائد لا تتعلق بكيفية عمل والقرعية خالية عن هذه الاعتراضات فكانت أولى اه
ما فى النسخة الواقعة فى فيها اسقم فليست فى تحرير المقام فانه ليس فى الحاشيتين هنا الا الاجمال
والابهام (قوله وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي عما ذكر) اعترضه شيخنا الشهاب
فقال ولك ان تقول حيث آل الامر الى أن المراد بالعلم التام الذى لزم ثبوت هذا المفهوم باسمه له صلى
الله عليه وسلم وكذا جبريل اه (وأقول) لا يخفى قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم ان لم نقل بجواز
الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر وان قيل به فحكمه عليه الصلاة
والسلام بالاجتهاد ان كان خطأ فلا يقر عليه وان كان صواباً ينقلب بواسطة التقرير الى
الضرورة فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ومن ثم جعل شمس الأئمة اجتهاده عليه الصلاة والسلام
مما يشبه الوحي ثم قال ومن زعم أن علمه عليه الصلاة والسلام يخرج بقوله بالاحكام ان يريد بها
الجميع فقد غفل عن ان المراد من العلم حيث تدورج النية من المسائل الفقهية وهو التام
وبالاحكام جميع الاحكام التى لم يرد بها نص اه وفيه اشارة الى اعتراض شيخنا والجواب عنه
اما الاشارة الى الاول فبقوله ومن زعم الخ فانه يقيد انه على تقدير ان يراد بالعلم التام الذى لا يخرج
علمه عليه الصلاة والسلام واما الاشارة الى الثانى فبجوابه على غير ذلك التقدير لان ذلك الجواب
يمكن جريانه على ذلك التقدير بان يقال المراد التام الذى لا يخرج جميع الاحكام على وجهه لا تكون
الاحكام بمنزلة النابتة بالوحي ولا يخفى ما فى هذا الجواب من البعد والتعسف الذى لا يليق

وبقيد المكتسب علم الله
وجبريل والنبي عما ذكر
وبقيد التفصيلية العلم
بذلك المكتسب للخالق من
المقتضى والناسى المتيقن
بهما ما اخذه من الفقيه
ليحفظه عن ابطال خصمه
فعلمه مثلاً بوجوب النية فى
الوضوء لوجود مقتضى أو
بعدم وجوب الوتر لوجود
الناسى ليس من الفقه

بالحدود وان كان أصحاب هذه القنون قد يتسامحون في الحد وبما شال ذلك على ان قوله ان لم نقل
يجوز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر لا يختص هنا من الاشكال
لان امتناع الاجتهاد عليه لا ينافي انضافه بذلك التهي فالحق قوة الاشكال وعسر الجواب عنه
اللهم الا ان يدعى عدم حصول التهي المذ كونه عليه افضل الصلاة والسلام لكنه متفق بما هو
أعلى منه وان كان هو فضيلة لان اتقاء المانع كما ان الكتابة فضيلة وقد منعها الاخر فالعادة
ومادة النقض لا بد من تحققاتها فليتنا مل (قوله وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية أدلته
ظنا) فان قلت هلا ابقاء على معناه لانه لا يمكن الحكم على ما هو حكم الله في حقنا في الظاهر
وان خالف الواقع لان ظن المجتهد وان خالف الواقع هو حكم الله في حقنا في الظاهر قطعاً للقطع
بانه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما ينظرونه مطلقاً فاذا ظن حكم حصل له علم حقيقة فان هذا
حكم الله في حقه وحق مقلديه للدليل القطعي على ان ما ينظرونه يجب عليه وعلى مقلديه العمل به
وتمنع عليه وعلمهم العمل بخلافه قلت هذا وان تمكن به بعضهم لكن دفعه بعضهم بما حاصله
ان هذا العلم المذ كونه ليس حاصل عن الادلة التفصيلية كما هو مقتضى التعريف بل الحاصل
عنها هو ظنه ان كذا حكم الله في نفس الامر ثم قال فان قيل لما كان تلك الادلة مدخلة في
حصول ذلك العلم يصح ان يقال ان ذلك العلم حاصل بالاستدلال به قلت ذلك لا يخفى اه
وهو كما قال (قوله وان كان لظنية أدلته ظنا) اعترضه شيخنا الشهاب بعد ان بين ان المراد ظنية
ادلته من حيث الدلالة بالاجماع المقطوع بوجوده بان يتقل البناواترا اذ هذا الاجماع وحكمه
بالنسبة اليها قطعياً وان كان الحكم الصادر من كل واحد من المجمعين ظنيا مستندا الى
امارة فانه يحصل لتابع اجماعهم القطع بذلك كما صرح به التفاتراني في بحث الاجماع من
حاشية العبد وقد يجاب بان التعبير فيها بالظن تغليب للاكثر على الاقل وما أفهمه لتعليل
الشارح من ان الدليل الظني انما ينتج ظنيا صحيح سواء كان الدليل ظنيا بجميع مقدماته أم
بعضها اه (وأقول) قال السيد بعد كلام اوردته بلزم مما ذكر ان تكون الاحكام المعلومة من
الادلة القطعية أي القطعية الدلالة والتبوت كما أفصح به بعضهم خارجة عن الفقه فاما ان
تختار ان الادلة اللظنية لا تقيد الاظنا كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتقرر عليها من الاجماع
والقياس واما ان يقال كل ما عليه دليل قطعي من الاحكام فهو معاً علم من الدين ضرورة وقد
صرح في المحصول بخروج مثله عنه اه وجوز قبل ذلك بخروج ما علم من الاحكام ضرورة من
الدين وبحث فيه بعضهم بان تلك الاحكام ليست ضرورية بمعنى حصولها بالدليل فان المجتهدين
قد استنبطوها وحصلوها في أصلها عن أدلتها التفصيلية كوجوب الصلاة مثلاً فانه مستنبط
من قوله تعالى أقيموا الصلاة بل تلك الاحكام ضرورية بمعنى انها اشتهرت حتى عدت من
ضروريات الدين فلا يخرج ما علم من تلك الاحكام بقوله عن أدلتها اه ويبقى على هذا ما اذا علم
المجتهد الحكم من اجماع قطعي بلغه بطريق قطعي وفيه ما ذكر عن السيد نعم اعترض الاحتمال
الاول مما ذكره بان عدم قطعية شيء لا يستلزم عدم قطعية ما يتقرر عليه اذا تقرر ذلك فعمل
الشارح أطلق الظنية بناء على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد وخبرته فلا اشكال عليه
اذ مع الاحتمال لا يلزم الاشكال (قوله لانه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم) قال

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم
وان كان لظنية أدلته ظنا
كما سألني التعبير به عنه في
كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد
الذي هو لقوته قريب من
العلم وكون المراد بالاحكام
جميعها لا ينافيه قول مالك
من اكابر الفقهاء في ست
وثلاثين مسألة من أربعين
سئل عنها ألا أدري لانه متهنى
للمباحكامها

شيخنا الشهاب اشعار بان علاقة التجوز فيه المجاوزة فيكون مجازا من سلا أو المشابهة
 فيكون استعارة ويحتمل ان تكون علاقة المجاز المرسل هنا الضدية أيضا اه (وأقول)
 اذا كان مجازا ومنه الاستعارة توجه عليه ان الحدود تمان عن المجاز الا بقرينة واضحة
 ويمكن ان يجاب بان التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك ويمكن
 ان يجعل قول الشارح كاسياني التعبير به الخ اشارة الى ذلك وبانه مجاز مشهور عندهم
 كما قد يدل عليه قوله واطلاق العلم على مثل هذا التي شائع عرفا فلا حاجة فيه الى القرينة
 على انه يمكن ان يكون حقيقة عرفية لهم وان خالف ظاهر كلام الشارح (قوله بعبارة
 النظر) اعترضه شيخنا العلامة بأنه لا يحتاج اليه لانه يوهم انه قد تم له نظري في ذلك ونسبه
 ولا يلزم ذلك قال اللهم الا ان يريد به الرجوع الى جنس النظر بان كان أولا مشغولا بنظر آخر
 ثم يلتفت الى غير بعد قوله لا أدري (أقول) أو يريد المعادة من العود بمعنى الصيرورة كما
 قيل في قوله تعالى حكاية عن السيد شعيب علي نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام ان عدنا
 في ملتكم بعداذننا بالله منها (قوله واطلاق العلم على مثل هذا التي شائع) اعترضه
 شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب بأنه قد علم ان المراد هنا الظن مجازا وذكر العلاقة بقوله
 الذي هو لقوته قريب من العلم وذكر هنا ان المراد به التي مجازا واحدهما يتأني الاخر ويبقى
 الكلام في ان ايهما صحيح في نفس الامر زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بأنه أطلق على معنيين
 مجازيين احدهما التي للاخر وهو الظن وهو بعد محتمل نظر وقولنا مجازيين هو باعتبار
 اللغة والا فالظاهر ان استعماله في التي بل والظن حقيقة عرفية كما يلوح ذلك من قول
 المصنف واطلاق العلم الخ اه (وأقول) زعم المناظرة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه توهم
 ان الشارح أراد بالعلم في قوله واطلاق العلم هو العلم المذكور في قول المصنف والنقطة العلم الخ
 فيكون قد ذكر أولان المراد به الظن ثم ذكر ثانيا ان المراد به التي وهو تناف وهذا خطأ قطعاً
 وانما أراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل يصريح به قوله على مثل هذا التي والاقوال
 على هذا التي فتأمل في حاصل الكلام انه بين أولان العلم المفسر به الفقه بمعنى الظن فصار
 الفقه بمعنى ذلك عبارة عن الظن ثم بين ثانيا ان الفقه انما هو عبارة في الحقيقة عن التي
 للظن ولا منافاة بين هذين الوجهين احدهما على الآخر بان يراد بان الفقه العلم بمعنى الظن انه
 التي العلم بمعنى الظن فصار حاصل الكلام ان الفقه هو التي للظن الاحكام فالموضع الاول على
 حذف المضاف فقوله العلم بالاحكام اي هي العلم أي الظن بالاحكام كما يصريح بذلك قوله لانه
 انتهى العلم بالاحكام ما فانه صريح في ان في الكلام حذفاً فالموضع الثاني مبين للحذف المراد في
 الاول والعلاقة التي أشار اليها في الموضع الاول بقوله الذي هو لقوته قريب من العلم جارية مع
 تقدير ذلك المضاف كما هو ظاهر لان الكلام مع تقدير المضاف لم يخرج عن استعمال لفظ العلم
 فيه معنى الظن وعلى هذا لم يطلق لفظ العلم أي الذي في عبارة المصنف الاعلى معنى واحداً مجازي
 وهو الظن ولم يطلقه على التي أصلاً غاية الامر انه قد راى التي مضافاً الى لفظ العلم وأما جواب
 شيخنا الشهاب فلا يخفى ما فيه لانه ان أراد ما قلناه فعبارة لا تساعد على ذلك لان قوله أطلق على
 معنيين يقتضي ان أطلق العلم أطلق على المعنيين التي والظن مع انه ليس كذلك كما تقرر وان

بعبارة النظر واطلاق العلم
 على مثل هذا التي شائع
 عرفاً يقال فلان يعلم النحو
 ولا يراد ان جميع مسائله
 حاضرة عنده على التفصيل
 بل يراد انه مهتم بذلك

أراد ما هو ظاهر عبارته من ان لفظ العلم أطلق على المعنيين فهو ممنوع لما تقرّر بل هو خلاف الواقع وان أراد شيئا آخر فليصوره ليقع الكلام عليه وأما ما قاله من ان الظاهر ان استعماله في الظن حقيقة عرفية فهو محتمل لكن يخالفه منبغ الشارح اذ لو كان كذلك لم يحتج الى بيان العلاقة وكون بيانها باعتبار اللغة دون العرف مع عدم الاحتياج اليها باعتبار العرف مما لا وجه له اذ كل قوم انما يراعون عرفهم فكيف يراعى أهل عرف علاقة التجوز لغة مع اتقائه عندهم اللهم الا ان يكون الشارح لم يرد بمخالفه بيان العلاقة بل بيان المناسبة بين المعنيين وأما قوله كما يلوح من قول المصنف واطلاق العلم الخ فان أراد بالمصنف الشارح فان هذا القول في كلام الشارح غير منقول عن المصنف فلا استدلال به ليس في محله اذ القول المذكور في كلام الشارح غير مقروص في الظن حتى يستدل به عليه بل في التهيّ مع ان اطلاق المصنف على الشارح خلاف المعتاد وان أراد بالمصنف صاحب المتن فهذا القول غير منقول عنه الا ان يكون رأي في كلامه وان لم يره الشارح اليه ومع ذلك فلا استدلال به ليس في محله لما بيناه الا ان يكون في كلامه زيادة على ما ذكره الشارح فان كان وجه الاستدلال من هذا القول قياس الظن على التهيّ فلا يخفى ما فيه وأما ما ذكره من ان الظاهر انه حقيقة في التهيّ فيوافق ما تقدم في كلام شيخنا الشريف من ان اطلاق العلم على التهيّ معنى رابع حقيقة الا ان فيه خفاء لكن نازع في ذلك بعضهم فقال لفظ العلم وكذا سائر اسامي العلوم المدققة تطلق على ثلاثة معان ادراك المسائل والمسائل المألومة والملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد أخرى فهي متأخرة عن تلك الادراكات في الحدوث هذا هو المشهور وأما اطلاق العلم على التهيّ القريب أي الملكة المتقدمة عليها فليس عندهم وثباتا يمدح بان هذا ما يقال ان العلم عبارة عن ملكة يتدبر بها على ادراكات جزئية ليس بشيء اذ هذه تحتل الملكة المتأخرة اهـ ولما قيل ان يقول ان اراد بالملكة المتأخرة ما يحصل من ادراكات جميع المسائل فهو في غاية البعد لانها مع ترايد المسائل بتكرار الا زمان والافكار وان اراد ما يحصل من ادراكات المسائل في الجملة لم يكن هذا دافعا للتأييد اذ لا بد في حصول التهيّ من ادراك المسائل في الجملة فلا يكون الا متأخرا قليلا بل وبقي ههنا بحث وهو انه اذا كان حقيقة في التهيّ ومعناوم انه حقيقة في غيره أيضا كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركا والحدود تصان عنه الابترية واضحة وينساق هذا الاشكال الى ما طبقوا عليه من استعماله في التعاريف بمعنى التصديق بالمسائل أو الملكة أو نفس المسائل مع انه مشترك بين الثلاثة فيلزم استعمال المشترك مع انهم منعهوا الابترية واضحة ويمكن ان يجاب عما طبقوا عليه بان محل المتع اذا لم تصح ارادة كل واحد من معانيه أما اذا صح ذلك فلا منع اذ لا يلزم محذو ونم رأيت مضمون هذا الاشكال والجواب عنه بما ذكر مسطورا وأما ما نحن فيه فقي اراد البحث فيه على هذا الوجه غلط لا يخفى اذ السكون حقيقة في التهيّ لا مدخل له في لزوم استعمال المشترك اذ التهيّ ليس معنى لفظ العلم المستعمل في هذا التعريف وانما يقدر اضافته اليه نعم لفظ العلم هنا محتمل التصديق والملكة وباحتماله لهما مع اشتراكيهما يرد البحث دون المسائل اقتصادا حله عليها كما هو ظاهر (قوله وما قيل من ان الاحكام الشرعية الى قوله بخلاف الظاهر الخ) أقول فيه اشكال لان الاقتصاد على انه خلاف

وما قيل من ان الاحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعي المعروف بخطاب الله تعالى الآتي بخلاف الظاهر وان آل الى ما تقدم في شرح كونها قيدين كما لا يخفى (والحكم)

الظاهر يقتضي انه صحيح وفيه نظر لانه يقتضي تخصيص العمل في قول المصنف العملية باعمال
المكلف من حيث انه مكلف لانه حل الحكم فيه على المعرف بخطاب الله تعالى الاتي مع ان
كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف أيضا كما تقدم واستدراك قيدي الشرعية والعملية في
كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله في التعريف الاتي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ومن
هنا يشكك قوله وان آل الخ فليتامل وقد يجاب بانه حل الكيفية هنا على الاحكام الخمسة بناء على
انها المتبادر منها في مثل هذا المقام وبقرينة ان قيد العملية يخرج كثيرا من الاحكام الوضعية
فان ذلك يشعر بخروج جميعها عنده من الفقه اذا دخل بعضها فيه دون بعض لم يقل به أحد
وبقرينة تعريف الحكم بما يأتي عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام فان في ذلك اشعارا
بارادة تعريف الحكم الواقع في تعريف الفقه فيحصر العمل في عمل المكلف ويساوي الاحكام
المذكورة الحكم بالمعنى الاتي ويجوز لزوم الاستدراك لا يمنع الصحة لكن يرجع الاعتراض الى
المصنف في اخراج الوضعية عن الفقه ويترجح تعبير ابن الحاجب بالقرعية بدل العملية بشموله
جميع الوضعية نعم ان اراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتأويل دخل جميع الوضعية لان
قولنا الزوال سبب في وجوب الظهور يؤول بقولنا الظهور يجب بسبب الزوال وقولنا الرق مانع
من الارث والسفاه مانع من صحة التصرف يؤول بقولنا الاخذ من الميراث مع الرق يمنع
والتصرف مع السفه غير صحيح وحينئذ فالمراد بالعملية أعم من العملية بنفسها أو باعتبار
تاويلها فالعملية باعتبار تاويلها اذا دخلت بنفسها لا تاويلها دونها كما قد يترجمهم وعلى هذا فالعملية
أعم من القرعية لشمولها مع جميع الوضعية الاعتقادية أيضا وحينئذ يشكك كلام الشارح
واقصاره في دفع ما تقدم على انه خلاف الظاهر الا ان يجاب بانه لما احتمل كلام المصنف اقصر
على ذلك احتياطاً مع صدقه بالمقصود فان محالقة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليتامل واعلم
ان شيخنا الشهاب أورد على التعريف أمرين أحدهما على التردد فانه قال واعلم ان التعريف
المذكور لا يطرأ صدقه على العلم بان أعمال الصادق موزونة فان قيل العلم فيه مراد به اليقين وفي
التعريف مراد به الظن قلنا المراد لا يدفع الارادة وقال أيضا انظر هل يرد على التعريف العلم
بان القياس صحة من حيث انه علم بنسبة شرعية عملية عن دليل تقصي ملي وهو فاعترفاً وبأولى
الابصار وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس اه (وأقول) أما الاول فجوابه من
وجهين أحدهما ما ذكره في السؤال الذي أوردناه وأما قوله في جوابه المراد لا يدفع الارادة قلنا
بل يدفعه اذا دل عليه دليل وهو هنا كذلك لان العلم عند الإطلاق انما ينصرف لليقين فحملناه
على ذلك في صورة الارادة لانه لا صارف له عنه وأما في تعريف الفقه فقد قامت القرينة على ان
المراد به الظن وهي تعبيره به في كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه بل ظهور أن الأدلة التفصيلية
للأحكام الشرعية لانقياد اليقين ولو في الجملة مما ينصرف عن ارادة حقيقة العلم والثاني ان المراد
بكيفية العمل في تعريف الفقه هي الوجوب والحكمة ونحوهما كما فسرها هو بذلك فيما تقدم
على ما هو ظاهر كلامه وتقدم ما فيه فخرج صورة الارادة اذا الكيفية فيها خارجة عن ذلك لكن
قد يدفع هذا بان المراد لا يدفع الارادة لان ارادة ما ذكره بالكيفية لا دليل عليه في اللفظ وأما
الثاني فقد يجاب عنه بالوجه الثاني على ما فيه لا يقال القياس ليس يعمل فلا يتوجه اراده لان

المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وسحق في باب القياس انه من قبيل الاعتقاد (قوله المتعارف بين الاصوليين) اشارة الى ان الاستلزام للعهد الذي كرى كما قد يتوهم من ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف الفقه هو هذا المعنى وذلك لانه يلزم حينئذ استدراك قيد الشرعية اذا الحكم بهذا المعنى لا يكون الا شرعيا (فان قلت) انما يلزم الاستدراك بناء على ان قوله الاحكام الشرعية قيدان وهو ممنوع بل هو ان كونه قيد او احدا جمع الحكم الشرعي وهو خطاب الله الا في (قلت) كونها قيد او احدا لا يدفع الاستدراك اذ يكفي فيه انه لو اقتصر على الاحكام ولم يقيد بها بالشرعية كان كافيا على ذلك التقدير كما لا يخفى وحاصله ان زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه لحصول المقصود بدونه حيثئذ وهذا هو معنى الاستدراك لا يقال ويلزم ايضا خروج العلم بالاحكام الوضعية بناء على انه من الفقه كما تقدم نرى وجهها عن الحكم بهذا المعنى كما بينه الشارح فيما سبقت وان كان لنا فيه نظريا في بيانه وان يكون العلم المعروف به الفقه تصورا للعلاقة بمفرد وهو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة والعلم المتعلق بمفرد من قبيل التصور وهو باطل قطعاً لان الفقه من قبيل التصديق دون التصور لانا نقول اما الاول فلانه لا وجه للاعتراض بل هو خروج الاحكام الوضعية للزوم خروجها بدون ذلك لعدم صدق قيد العملية عليها كما تقدم اللهم الا ان تقول بحيث يصدق قيد العملية عليها كما تقدم وأما الثاني فلانا لا نسلم انه يمتنع كون الخطاب المذكور نسبة اذ لا منافاة بين كون المعنى نسبة وكونه خطاب الله بمعنى ما خطاب به عباده ووجهه نحوهم ولو سلم فيجوز حينئذ ان يجعل قوله العلم بالاحكام على حذف مضاف اي يتعلق الاحكام وبما تقرّر يظهر ان قول الكوراني لما أخذ الحكم في تعريف الفقه ولم يكن بنا رأياً به منشؤه عدم التأمل ونسباً ما قدمه قبيل ذلك مما يناقضه مع قرب العهد به حيث قال والحكم في العرف العام اسناداً امر الى آخر ايجاباً أو سلباً وعند الاصوليين خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التحخير والاول هو المراد هنا ولا يكون قيد الشرعية ضائعاً (فان قلت) كلام المصنف محتمل لان المتبادر من تعريف الحكم عقب تعريف الفقه المأخوذ فيه الحكم ان المراد تعريف الحكم المأخوذ فيه مع انه ليس كذلك كما تقرّر فلا بد من قرينة على المراد لا يدفع الاختلال (قلت) يمكن ان يجعل القرينة قيد الشرعية مع ظهور ان الحكم المعروف بالخطاب المذكور لا يكون الا شرعياً فلولاً ان المراد به في تعريف الفقه غير هذا المعرف لزم الاستدراك وهو خلاف الاصل والظاهر وقد يقال مثل هذه قرينة خفية لا تليق بالحدود الا ان أهل هذه الفنون كثيراً ما يتساهلون بالامثال ذلك نعم لقائل ان يقول لوجه جعل الحكم المتعارف بالنسب الشرعية العملية لانها مورد الاثبات والنفي كما لا يخفى سلم من هذا الاشكال ومن التكلف في دفعه ومن الاحتياج في تصحيح كون الخطاب مورد للنفي والاثبات الى حمل قوله بالاثبات تارة والنفي أخرى على اثبات تعلقه ونفيه وقد ظهر من هذا انه لا منافاة بين جعله بمعنى الخطاب وتعلق الاثبات والنفي به غاية ما يلزم اذ لم يجعله بمعنى النسبة مساهمة مثلها شائع ذائع اشهر ان المناقشة بمنزلة ليست من دأب المحصلين وبذلك يسقط ما هو له هنا بعض المتعصبين (قوله بالاثبات تارة والنفي أخرى) قال شيخنا العلامة الباقية أي المتعارف هو أي الحكم بسبب الاثبات الخ والمتعارف في الحقيقة هو

المتعارف بين الاصوليين
بالاثبات تارة والنفي أخرى

نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي لكن الاثبات والنفي فرع المثبت فهو يستلزمه
فلذا عجز بذلك قال ولا تناقض بين النفي والاثبات لان كلا باعتبار لان النفي قبل البعثة والاثبات
بعدها اه (وأقول) ان أراد بقوله فهو يستلزمه ان تعارف الاثبات يستلزم تعارف الحكم كما هو
المطابق للواقع اذ لا يتصور ان يكون اثبات الشيء متعارفا وذلك الشيء غير متعارف فاني ما ذكره
من ان التعارف في الحقيقة نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي الا ان يجاب بان المراد
بالتعارف في الحقيقة التعارف أولا وبالذات فليست له وقوله لان النفي قبل البعثة الخ (أقول) أو
لان الاثبات في حق بعض المكلفين أو باعتبار بعض أحوالهم والنفي في حق بعض أحوال آخر كما
سيأتي في قولنا شارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتي الخ (قوله خطاب
الله) اعترض أخذ الخطاب جنسا للحكم بان الحكم حينئذ لا يتناول الحكم الثابت بقوله القياس
اذ لا خطاب وبان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ثابت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما مما هو وصفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجيب عن
الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرفة له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن
الثاني قال في التلويح بوجوده الاول كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة
العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثاني ان الحكم هو الايجاب
والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق
عبد الله والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالاجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل
منتهى صفة أي حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون متغيرا فان القول ليس متعلقا بصفة
اتعلقة بالعدم وهو اذا نسب الى الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل
يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم
الوجوب والحرمة من ذوات الايجاب والتحريم أخرى كما في اصول ابن الحاجب اه وقد
ضعف الاول بانه يناقض ما وقع له من في الجواب عن اعتراض المعتزلة على تعريف الحكم بالخطاب
المذكور بان الخطاب قديم والحكم عندكم كم حادث فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر من
التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه فان صح
احدهما بطل الآخر والثاني بأنه ان أريد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا
الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد صرح جوابه حقيقة في ذلك نظرا اليه وان أريد انه
كذلك بالنظر الى الاصل المتقول عنه فهو مسلم لكنه لا يقيد والثالث بان كون الايجاب هو
نفس افعل يلزم عليه ان لا يفرق حينئذ بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وكون الايجاب
والوجوب متحدين بالذات يناهية ان الايجاب من مقولة العقل والوجوب من مقولة الاتهام
والمقولاتان متباينتان ذاتا واعتبارا وان الوجوب مترتب على الايجاب يقال أوجب الفعل
فوجب فلا يمكن اتحادهما وكون العقل ليس له صفة منه ان أريد به في الصفة حقيقة كانت
أو اعتبارية فهو ممنوع وما ذكر في نيته لا يقتضي عدم انصاف المقدم بصفة فان من الممكن ان
الوجوب صفة لفعل معدوم فانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد أم المكلف وان أراد
نفي الحقيقة فلفظ فهو مسلم لكنه لا يقيد لان المقصود أي من كون الحكم هو تلك الصفة

(خطاب الله) أي كلامه
النفس

فيكون مغايرا للخطاب يتم بكونه صفة اعتبارية ويمكن ان يجاب عن تضعيف الاول بانه لا أثر
فجر المناقاة المذكورة في المقصود لان لم ندع صدق مقتضى الجوابين جميعا بل ان كان قائلهما
مختلفا فلا إشكال لان كل قائل يجيب في احد المقامين بما وافق جوابه في الآخر وان كان
متصدا فيجوز أن يكون ما قيل في كل مقام منبعا على الاحتمال دون التعيين اذا المقصود دفع
الاعتراض وهو حاصل بذلك مع احالة تحقيق الحال في الموضوعين على ظهور ان المراد واحد فيهما
بحسب الواقع ومن له نظر في كلامهم لم يحتج عليه تاييد ذلك بكثرة وقوع مثله منهم واعتراضهم
بخصته وكفايته على انه لا مانع من صحة اطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معنيان فقوله
فان صح أحدهما بطل الآخر ممنوع وأي مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحا وعن تضعيف
الثاني باختيار الاول والجواب يكفيه الاحتمال كما صرحوا به قلاما معنى لقابله بالمتع وأما دعوى
تصريحهم بانه حقيقة في ذلك فان أردت تصريح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يقيد وأما
تضعيف الثالث فاجيب عن أول وجوهه بان الحكم هو القول بنفسى المناسب للمعناه
المصدرى والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المقول وعن ثانيها بان امتناع صدق
المقولات على شئ باعتبارات مختلفة مسلم في الامور الحقيقية دون الاعتباريات كما هنا وانه
يجوز ترتيب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه الى ترتيب احدا الاعتبارين على
الآخر ويمكن ان يجاب عن الثالث بتسليم ان للفعل منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يقدح في
مقصودنا بناء على ان معنى الجواب على مجرد الجواب الكافي في دفع الاعتراض والمقصود من
نفي ان يكون للفعل منه صفة حقيقية تقرب الاحتمال بوجه ما لا الاستدلال وعلى هذا لا يضربنا
ما قاله السيد من ان الظاهر ان له صفة اعتبارية هي التسمية بالوجوب وهي كونه بحيث يتعلق به
الاجاب ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكر
لانفس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية انتم
المراد أي من اثبات اتحادهما بالذات على ما تقرر اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر رأى
من القول الا ان الكلام في ذلك اه فليست امل (قوله الازلي) نسبة الى الازل وهو عدم الاولية
فالله تعالى الذي لا ابتداء له وهو اعم من القديم لان القديم ما لا ابتداء له وجوده فيختص بالوجودى
بخلاف الازلي ووصف الكلام بالازلي بعد وصفه بالنفسى من قبيل الوصف بالازم وهذا أولى من
قول شيخنا الشهاب انه صفة كاشفة لانها ما بين حقيقة الموصوف وهذا ليس كذلك (قوله في
الازل) قال شيخنا الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالاً من الضمير فيه لاستلزام وجود
التسمية في الازل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة أي وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له
أولاه (وأقول) لاشبهة في قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حالاً من الضمير لكن على
معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه ملحوظا في الازل أي يطلق عليه الا ان هذا اللفظ اطلاقا
حقيقيا باعتبار تلك الحالة ولا حظ لها أي باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته وهذا قريب مما
سيأتى عن المصنف ووالله خلافا للقرافي وغيره في تفسير الحال المعبرة في كون الوصف حقيقة
فليست امل (قوله حقيقة) اقول كانه اشارة الى دفع ما قد يقال اطلاق الخطاب عليه مجاز
والحدود تصان عنه (قوله أي البالغ العاقل) قال شيخنا الشهاب التعبير بمعنى في هذا المحل

الازل المسمى في الازل
خطا بحقيقة على الاصح كما
سيأتى (المتعلق بفعل
المكلف) أي البالغ العاقل

أولى من أي وأعلم أنه عدل عن تفسيره بن تعلق به حكم الشرع قرارا من الدور وهو لازم له من
قوله إلا أن أي ملزم مافيه كلفة إذ لا يخفى أن التكليف بمعنى الزام مافيه كلفة نوع من الحكم
فادخله في تعريف الحكم دور بلا مربية اه وأقول الدور انما يلزم لو أخذ وصف الحكم
وصفه في تعريفه لأن تعقله حينئذ تعقل الحكم فأخذه في تعريفه دور بلا شبهة لكن
الماخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الزام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل
مفهوم الحكم كما لا يخفى فقوله دور بلا مربية سم وبلا مربية منشؤه اشتباكه مفهوم الشيء بقوله
أو حكمه بحكمه (نق) ان لقائل أن يقول لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالملزم مافيه كلفة
بل اتحاد معناه في الموضعين هو الظاهر المتبادر فلم عدل عن ذلك اللهم إلا أن يوجه المدلول لما
ذكره بأنه أقعد وأجرل معنى لسلامته من نوع تكرار في المعنى اذ من جملة التعلق الزام فيصير
حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة اليه الملزم بالفعل على صيغة الفاعل الملزم بالفعل
على صيغة المفعول ومن الابهام في محل الفعل القابل للتعلق اذ لو فسر بالملزم مافيه كلفة لم يتبين
ذلك المحل اذ لا يتميز مجرد ذلك من يتعلق الخطاب بفعله من غيره بخلاف التفسير بالبالغ العاقل
مع موافقته في ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء وغيره من الأصوليين هنا فقد سبقه اليه غيره
منهم كالأصفهاني في شرح المحصول والشيخ الامام في شرح المنهاج (نق بحث آخر) وهو أنه
لا قرينة يفهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتي بالملزم مافيه كلفة بل يحتمل اتحاد
المعنى في الموضعين واعكس المراد فيهما وحينئذ يحتمل التعريف اللهم إلا أن يجعل القرينة أن
التبادر من المكلف في عرف الفقهاء ونحوهم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج الى تمييز
محل الفعل القابل للتعلق الى التفسير بذلك لانه الذي يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أولا ثم لما
كان قد الحسنة لا بد أن يفيد فائدة زائدة ظاهرة والا فلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أولم
تظهر اذا اريد بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على ارادة ما تحصل به تلك الفائدة
وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو الملزم مافيه كلفة فلذلك فسر به ثانيا وأقرب من هذا وأدق
ان المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هي البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث
وهو التكليف المفسر فيما سياتي بالزام مافيه كلفة فالمكلف في قوله بفعل المكلف ينصرف
الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التي تعلق بها التكليف وهي البالغ العاقل وقوله من حيث
انه مكلف ينصرف الى الحدث الذي تعلق به وهو التكليف أي الزام مافيه كلفة فحاصل المعنى
المتعلق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذي
تعلق به وهو الزام مافيه كلفة ويوضح ذلك ان قوله المكلف من حيث انه مكلف وزان قولك
مثلا المضروب من حيث انه مضروب فكأن معناه الذات التي وقع عليها الضرب من حيث
انه وقع عليها الضرب فكذلك هذا معناه الذات التي تعلق بها التكليف من حيث انه تعلق بها
التكليف والذات التي وقع عليها التكليف هي البالغ العاقل وهذا في غاية الظهور فيما قسره
في الموضعين فلذا عبر بآي دون يعني على أن الفرق بينهما لم يثبت من الشارح تصريح
بالاصطلاح عليه وانما فهموه من منبهه كما تقدم التبيه عليه (قوله تعلقا معنو يا قبل وجوده)
قال شيخنا الشهاب أي قبل وجوده متصفا بشرط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد

تعلقا معنو يا قبل وجوده كما
سأني وتجنيز يا بعد وجوده
بعد البعثة

لا اعتبارهما عود الضمير المكلف ومن العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك فيشمل ما لو وجد
 البالغ العاقل بعد البعثة ولكن تختلف عنه شرط من شروط التكليف اه (وأقول) قد يقال
 عود الضمير المكلف يرشد أيضا الى اعتبار العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك اذ لا تكليف
 قبل ذلك ثم قال في قوله وتيجز يابعد وجوده بعد البعثة أي بصفة التكليف وقد ردد عليه ان
 التجيزي قد يقارن وجود المكلف بعد البعثة كالصبي العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلًا بناء على
 تقارن العلة والمعلول اه (وأقول) اما ألا فيمكن حمل البعثة هنا على بعدية الرتبة فيشمل
 المقارنة في الزمن واما ثانياً فلو أتى كلام الشارح على ظاهره من أن المراد بقبول وجوده قبل
 وجوده بالكلية ويعد وجوده بعد وجود ذاته لم يرد عليه شيء من ذلك ضرورة ان التعلق
 التجيزي لا يكون الا بعد الوجود بهذا المعنى غاية الامر انه يشترط شروط التكليف أيضا
 وغاية الامر ان يبقى هناك حالة مسكوت عنها وعود الضمير المكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضي
 ان المراد بقبول وجوده قبل وجوده متصفا بشروط التكليف حتى يكون المراد ببعده وجوده بعد
 وجوده متصفا بذلك حتى يرد عليه ما أورده فاستدلاله لما أورده بعود الضمير المذكور ممنوع
 (قوله اذ لا حكم قبلها) قال شيخنا التمهاتر سيأتي في قول المتن ولا حكم قبل الشرع قول
 الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قديمه وهو التعلق التجيزي وبوجه كلامه هنا وأنت خير
 بان ذلك مبني على ان التعلقين معاً معتبران في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذي
 أسلفناه عنه وكما يدل عليه أيضا قوله هنا وتيجز يادون ان يقول أو تيجز يا وقال العبد في تسمية
 الكلام في الازل خطابا خلاف وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه
 يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذي أفهم لم يكن خطابا وينبني عليه ان الكلام حكم في الازل
 أو يصير حكما فيما لا يزال اه فأنتم تراه صرح بثبوت الحكم على الاول بدون التجيزي اه
 وحاصله منازعة الشارح في اعتبار التجيزي في مفهوم الحكم تصریح كلام العبد بخلافه
 (وأقول) ما قاله الشارح هو المطابق لطاشر قول المصنف الا في ولا حكم قبل الشرع ويجوز
 مخالفة العبد لا يتحد في ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العبد مع
 القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جازلها
 المخالفة في ذلك لانه امر اصطلاحى ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء اذ لا مشاحة في الاصطلاح
 (قوله فتناول) أي التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الا في والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة
 اذ المتعلق هناك صفة الخطاب (قوله الاعتقادي) أقول في ادراج في الفعل تسمي اذ ليس
 بفعل وحيث لا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له اذ لا تكليف الا بفعل كما سيأتي ومن
 هنا كان لقائل ان يقول هلا سقط الاعتقادي وأتى بدله باسبابه لانها الفعل المكلف به نفسه
 بخلاف الاعتقاد كما تقرر فان أجيب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق
 بالاعتقاد حكم وان كان التكليف باسبابه فلا بد من ادخاله في تعريف الحكم قلنا اما ولا
 فكيف يتصور تعلق خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد مع تسليم انه غير فعل وان
 خطاب التكليف لا يتعلق الا بفعل حتى يقال انه حكم لا بد من ادخاله واما ثانياً فكيف يتصور
 ان يكون متعلق الخطاب الاعتقاد من حيث انه اعتقاد ولا يكون مكلفا به وانما المكلف به

اذ لا حكم قبلها كما سيأتي
 (من حيث انه مكلف) أي
 ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما
 سيأتي فتناول الفعل القلي
 الاعتقادي وغيره والقول
 وغيره والكف والمكلف
 الواحد كالنبي صلى الله
 عليه وسلم في خصائصه

أسبابه اللهم الآن يقال المراد بالفعل الذي لا يتعلق خطاب التكليف الالهي ما يعتد به لا عرفاً
ويعبر عنه بلفظ الفعل فيشمل الاعتقاد ولا منافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث أنه اعتقاد
وكونه غير مكلف به وإنما المكلف به أسبابه وفيه نظر لأنهم إنما اشترطوا كونه فعلاً ليكون
مقدوراً ونقص الاعتقاد غير مقدور بناء على أنه غير فعل وإنما المقدور أسبابه فليتأمل (قوله
والأكثر من الواحد) اعترضه شيخنا العلامة بأن فيه جمعاً بين آل ومن التبعية وهو ممتنع
(وأقول) هذا الاعتراض قدأوردته على قول الشارح السابق أوائل الخطبة دون نحمد الله
الآن حصرته وأجاب عنه شيخ الإسلام بما يجري هنا فراجع (قوله والمتعلق) أقول أي
والخطاب المتعلق لا الفعل المتعلق كما سببنا في العلامة في بعض مرات تدريس الشرح
وعلقوه عنه فاحذره وقوله بأوجه التعلق حال من ضمير المتعلق والباء للعلانية وليست صلة كما
قد يتبادر قبل التأمل حتى يكون متعلق الخطاب تلك الأوجه أما أولاً فلأن المصنف جعل
المتعلق فعل المكلف لتلك الأوجه وأما ثانياً فلأن معنى تعلق الخطاب بشيء يان حاله من كونه
مطلوباً أو غيره والاعتضاء وغيره مما ذكر لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف
به فليتأمل (قوله لتناول حثية التكليف الخ) أقول يعني أن هذه الحثية مستعملة في معنيين
معاً وهما التعليل والتقيد فإن قولنا من حيث كذا تقدير أدبه بيان الاطلاق وأنه لا قيد هناك كما
في قولك الإنسان من حيث هو إنسان قابل للتعليم والموجود من حيث هو موجود يمكن
الاحساس به وقدير أدبه التقيد كما في قولك الإنسان من حيث أنه يصح وتزول عنه الصفة
موضوع الطب وقدير أدبه التعليل كما في قولك النار من حيث أنها حارة فقص فقول المصنف
من حيث أنه مكلف معناه أن يكون التعلق على وجه الإلزام وهو معنى التقيد أو يكون بسبب
وجود الإلزام ولا أجل لتحقيقه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحثية الأول وهو الاعتضاء
بالإلزام باعتبار معنى التقيد وتناولت الآخرين وهما الاعتضاء الغير إلزام والتخيير باعتبار
معنى التعليل لأن تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة إليهما موقوف على تعلق الخطاب به فله
على وجه الإلزام لما ذكره الشارح مما استحكم عليه والمراد بتناول حثية التكليف الثلاثة
المذكورة أنهما انجاءهما ولا يخرجهما عما قبلها وليس المراد أن دخولهما فيما قبلها متوقف عليهما
حتى يكون من جملة القصدين ادخال الثلاثة المذكورة فيكون المقصود بهما بالنسبة إليهما
ادخالهما للقطع بدخولهما فيما قبلهما مع قطع النظر عما فعل الجواب عما أشار شيخنا الشهاب إلى
إرادته على قول الشارح رحمه الله لتناول حثية التكليف للآخرين منها حيث قال عليه قال
التفتوا في لا يخفى أن اعتبار حثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الإباحة بل التدب والكرامة
موضع تأمل اه وذلك لأننا إذا جعلنا الحثية على كلا المعنيين المذكورين ظهر اعتبارهما فيما
ذكر بخلاف ما إذا قصرناهما على التقيد كما هو ملحوظ وقصه والدفاع ما أورده شيخنا العلامة
حيث قال لقائل إن يقول أنه حثية لا يتناول الإلزام نفسه لأن ما كان لأجل الإلزام لا يتناول
الإلزام نفسه وأيضاً الله هو ذات الحثية لا تخبر بالأخراج والاحتراز لا للدخول كما قاله اه ووجه
الدفاع الأول أنه معنى على قصر الحثية هنا على التعليل وليس كذلك بل هي شاملة له وللتقيد
كما تقر فتناول الإلزام أيضاً باعتبار التقيد كما قررناه ووجه الدفاع الثاني أنه ليس المراد بهذه

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دليلاً على قدرته وقدرته
على كل شيء

والأكثر من الواحد
والمتعلق بأوجه التعلق من
الاعتضاء إلزام وغير إلزام
والضمير الأتية لتناول
حثية التكليف للآخرين
منها كالأول الظاهر فإنه لولا
وجود التكليف لم يوجد

الحقيقة لا دخل كما ينبغي بل الاحتراز عن المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره
 الشارح على أنه ان أراد يكون المعهود بما ذكرناه لا تستعمل الا كذلك فهو ممنوع منعاً واضحاً
 لا يخفى على من له أدنى الملم بكلام الأئمة وكيف لا وقد تقدم انه ان يكون إيمان الاطلاق وان
 أراد ان الأغلب عليها ما ذكره فهو على تقدير تسليمه مما لا يجدي شيئاً وأما قوله أعني شيخنا
 العلامة أيضاً لو فسر المكلف بالمطلوب منه ما فيه كلفة لم يمتح إلى هذا التكلف أو أبقى المكلف
 على تفسيره الاقل لصح التعميم أيضاً لان غير الجازم متعلق بفعل البالغ العاقل وهو أولى لان
 تفسيره بالمطلوب منه ما فيه كلفة لا يتناول التخيير اهـ فهو مدفوع أيضاً بما قوله لو فسر المكلف
 بالمطلوب منه الخ فلان الأصح عند المصنف ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه كما سيأتي
 فحمل الشارح التكليف على المعنى الصحيح عند المصنف على ان هذا التفسير لا يدفع التكلف
 مطلقاً لبقائه بالنسبة للتخيير كما اعترف به فترجى هذا التفسير بانتفاء الاحتياج إلى التكلف
 كما ادعاه عما لا يستقيم فلا يبدل قوله لم يمتح الخ بقوله لكان أقل تكلفاً من لا كان صواباً وأما قوله
 أو أبقى المكلف على تفسيره الاقل لصح التعميم أيضاً فخوابه بتقدير تسليمه ان طريقة الشارح
 أظهر في التعميم بل في أصل التناول اما التعليل فلما لا يخفى من أن ثبوت الاقتضاء غير الجازم
 والتخيير انما هو بتبعية ثبوت الزام ما فيه كلفة دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل اذ قد ثبتان
 ولا يتحقق اقتضاء غير جازم ولا تخيير كما فيما قبل البعثة مطلقاً وفيها حيث انتفى بعض شروط
 التعلق كالتمكن من العلم بها أو بحكمها أو وجد مانع منه كسهو يذره فالتعليل بالزام ما فيه
 كلفة تعليل بنفس العلة فهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فانه تعليل بما هو مظنة العلة
 في الجملة لا بنفسها وأما التقييد فلا ان التكليف بمعنى الزام قيد بنفسه للتعلق اذ التعلق بفعل
 المكلف نارة يكون الزاماً وتارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فانه ليس
 قيد للتعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ما هو مظنة ولا يخفى أن التقييد بنفس القيد أولى وأظهر
 من التقييد بغيره وان كان مظنة له واذا علمت ذلك اتضح المقصود الشارح من هذا الكلام
 واندفاع ما اطالوا به عليه في هذا المقام نعم لقائل ان يقول الحينية بالمعنى الذي قرره فتقتضي
 شمول هذا التعريف لخطاب الوضع اذ يصدق على الخطاب الوارد يكون الزامياً لوجوب الحد
 مثلاً انه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزام لاجل انه ملزم ما فيه كلفة اذ لولا وجود التكليف
 لم يوجد ألا ترى الى انتفائه قبل البعثة كاتقاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع
 عن الحكم بدليل قوله الآتي واما خطاب الوضع الخ الا ان يجاب بمنع انه لولا وجود التكليف
 لم يوجد بدليل تعلقه بفعل غير المكلف كما سيأتي فان تعلقه به أيضاً صريح في ان ثبوته ليس تابعاً
 لثبوت التكليف وقد رد هذا بانه تابع لثبوت التكليف في الجملة أي ولو بالنسبة لغيره بدليل
 انتفائه قبل البعثة فليتأمل (قوله ألا ترى الى انتفائه ما قبل البعثة) اعترضه شيخنا الشهاب
 بأن الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضي كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفاء
 ووجود (وأقول) الاشتراك في الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسائل
 العلة كما سيأتي في باب القياس وهو دليل ظني كما تقر في محله فبدل على علية بعضها البعض
 الاخر دلالة ظنية وهي كائنية في مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلة دون العكس فلما

ألا ترى الى انتفائه ما قبل
 البعثة كاتقاء التكليف

هو ظاهر من اصاله خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب
المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما) أقول يمكن ان يكون اشارة الى دفع الاعتراض
بمخرج الحكم الثابت بالقياس مثلاً قال في التلويح الثالث أي من الاعتراضات ان التعريف
غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فاجاب بان القياس مظهر للحكم
لا مثبت له ولا يخفى أن السؤال وارد فيما ثبت أيضاً بالسنة والاجماع والجواب أن كلاهما
كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام اه ثم رأيت شيخنا
الشهاب قال انه قوطنة لما ذكر من الايات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه
تقزز رأيت شيخنا العلامة قال انه اشارة الى جواب ما عسى ان يقال ان الخطاب المقسراً
ذكره من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف
والخارج عنه اذ معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته ثم يطلب التمييز بين الداخل
والخارج اه وفيه نظر لانه ان أراد ان معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذوات أفراد
الخطاب المتعلقة فهو ممنوع أو على مفهوماتها فهو مسلم لكن معرفة تلك المفهومات لا تتوقف
على معرفة ثبوت تلك الذوات أو عدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تسمية تلك الذوات في الخارج
وهو أمر زائد على مقام التعريف الذي الكلام فيه فليتأمل (قوله وخرج بفعل المكلف) فان
قلت لم سكنت عن قوله المتعلق قلت قال شيخنا العلامة لانه ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة
للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشئ فأقول الفصول هو قوله بفعل المكلف اه (قوله
خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات) قال شيخنا الشهاب بقي عليه غير
المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالها وصفاتهم ما اه (أقول) وصفات المكلفين مما يدخل في
أفعالهم ويمكن أن يجاب عن الجميع بأنه لا يجب في بيان الانحراج بالقيود التنصيص على كل
ما خرج بل يكفي التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس في كلامه ما يقتضي التخصيص
بالمذكور وعن أفعال غير المكلفين بأنها لا تتعلق بها خطاب عند الشارح كما سيأتي وان كان لنا
فيه نظرية أي بيانه (قوله فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى) قال شيخنا
العلامة هذا مبني على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو متعلق
بمفعولهم اه وأقول دعوى البناء على المصدرية ممنوعة فقد قال المولى التقطازاني في شرح
العقائد الثاني أي من الوجوه التي احتج بها أهل الحق على ان الله هو الخالق لأفعال العباد
النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أي عملكم على ان ما مصدرية
لأنها تحتاج الى حذف الضمير أو مفعولكم على ان ما موصولة ويشمل الأفعال لأنها اذا قلنا
أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو لا عندنا نريد بالفعل المعنى المصدرية الذي هو الإيجاد والايقاع بل
الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والايقاع أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلاً
والذهول عن هذه التسمية يعني شمول المفعول للأفعال قديسهم ان الاستدلال بالآية
موقوف على كون ما مصدرية اه فصرح بشمول الموصولة للأفعال فلا يتقدم قصد الشارح
بالمصدرية خلافاً لما ادعاه الشيخ (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل) أقول ظاهره
أنه التعلق لكل من خطابي التكليف والوضع ويوافق في التلويح حيث قال الثاني أي من

ثم الخطاب المذكور يدل
عليه الكتاب والسنة
وغيرهما وخرج بفعل
المكلف خطاب الله المتعلق
بذاته وصفاته وذوات المكلفين
والجمادات كدلول الله لا اله
الا هو خالق كل شئ ولقد
خلقناكم ويوم نسير الجبال
ويعامدكم مدلول وما تعملون
من قوله والله خلقكم وما
تعملون فانه متعلق بفعل
المكلف من حيث انه مخلوق
لله تعالى ولا خطاب يتعلق
بفعل غير البالغ العاقل وولي
الصبي والمجنون مخاطب

الاعتراضات على تعريف الحكم أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان
 فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجيب عن ذلك في كتبهم يعني في كتب الشافعية بأن
 الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه أداء الحقوق
 من مال الصبي ورده المصنف يعني صدور الشريعة أولاً بأنه لا يصح في جوارحه وصحة إسلامه
 وصلاته وكونها مندوبة وثانياً بأن تعلق الحق بالصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر
 مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فأنهم
 مصرحون بأن لا حكم بالنسبة إلى الصبي الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى
 أن تعلق الحق بهالة أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وأن أقيم العباد مقام المكلفين لا تتقاء
 التعلق بالأفعال وبأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون المأني به موافقاً
 لما ورد به الشرع أو مخالفاً يعرف بالعقل ككون الشخص مصلياً أو تاركاً للصلاة ومعنى
 جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة أن الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة
 ويأمره بالقوله عليه الصلاة والسلام من وهم بالصلاة وهم أبناء سبع أه كلام التلويح لكن
 يخالفه ما صرح به الشارح في شرح قول المصنف الآتي وإن ورد سبباً وشرطاً وما انفارصهما
 وفاسد أو وضع حيث جعل تقديره وإن ورد الخطاب بكون الشيء سبباً الخ ثم قال والشيء يتناول
 فعل المكلف وغيره ثم مثل باتلاف المال من الصبي مثلاً سبباً لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي
 منه فإنه نصريح بتعلق خطاب الوضع بفعل غير المكلف وليس لأحد أن يمنع أنه نصريح بذلك
 تمسكاً بالتعلق بالفعل إنما يتحقق إذا كان بغير واسطة وفيما ذكرنا تعلق بالكون المضاف إلى
 الفعل لأن هذا اعتماد فاسد إذ لا معنى لتعلق الخطاب بالفعل إلا بآثاره من أحواله والتعلق
 بكون الفعل كالاتلاف سبباً لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي منه فإن لمحال الاتلاف وهو
 سببه لما ذكرنا وما يصح بذلك قول الشارح الآتي وأما خطاب الوضع الآتي فليس من
 الحكم المتعارف كما مضى عليه المصنف أي حيث قد بقوله من حيث أنه مكلف فإنه نصريح بأن
 قوله هنا المتعلق بفعل المكلف متناول للتعلق بفعله على وجه الوضع مع أن الخطاب في الوضع
 متعلق ابتداءً بالكون المضاف إلى الفعل وبالحالة فلم يظهر إلا الخزم يشوب تعلق الخطاب بفعل
 غير المكلف خلافاً لتظاهر كلام الشارح هنا وما يوافقنا وأما ما تقدم عن التلويح ففقه نظر لأن
 ما ذكره من أن تعلق الحكم بهالة أو ذمته ليس من باب التعلق بالفعل لا يحسم مادة الأشكال
 لأن الخطاب المتعلق بأن اتلاف الصبي مثلاً سبباً لتعلق الحق بهالة أو ذمته خطاب متعلق بفعل
 الصبي إذ لا معنى لكون الخطاب متعلقاً بفعله إلا كونه مبيهاً لحاله كسبب التعلق المذكور ومن
 أن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لا يجدي على طريقة المصنف التي أقرها الشارح
 عليهم أن الصحة والفساد من الأحكام الشرعية كما ساقى بيانه ومن أن معنى كون صلاته
 مندوبة أن الولي مأمور بتعريضه عليها ليس بحاسم لأن ذلك لا يخرج صلاته عن كونها فعلاً
 تعلق بها الخطاب أي بين حالها من كون الولي قد أمر بتعريضه عليها فإن الخطاب المتعلق بها
 على هذا الوجه خطاب متعلق بفعل الصبي قطعاً وبهذا تظهِر صحة إيراد الظاهر عن عبدة السلام
 على نصهم تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ليس تأذنبكم الذين

ملكتم أيمانكم والذين لم يسلموا العلم واندفاع ما أجاب به عنه شيخنا الشهاب من أن المراد أمر المؤمنين بأن يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين اه وذلك لأن الخطاب الآخر للمؤمنين بأمر القاصرين للاستئذان خطاب متعلق بالاستئذان لأنه طلب للإرشاد إليه وطلب الإرشاد إلى الشيء متعلق به قطعاً لأنه مبين لحاله ومن الخطاب المتعلق بفعل غير المكلف قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الحديث والاعتذار عنه بخوما تقدم عن التلويح وعن شيخنا الشهاب يدفعه ما ذكرناه في دفع ذلك على أن ما ذكره أعني صاحب التلويح في أن صلاة الصبي مندوبة مشكل على قواعد الشافعية لأنه إن أراد بانها مندوبة انها مطلوبة منه على وجه التسبب فهذا بنا في المدعى من أنه لا خطاب يتعلق بفعلها وانما مطلوب من الولي فهو خلاف الواقع بل والمعقول اذ لا يتصور أن يطلب الولي بأن يفعلها أو أن الولي مطالب بأمرها فمطلوبة الولي بذلك انما هي على سبيل الوجوب لا التنبه كما تقر في كتب الشيعين وغيرهما من الشافعية ولا وجه لميل هذا معنى التنبه كما لا يخفى اللهم إلا أن يكون معنى تنبيهها أن لها حكم التنبه من حيث ائابة فاعلمها وعدم ائمتها بتركها فليستأمل فان قيل انما أراد الشارح وغيره بتقيد التعلق بقصدى فلا يرده عليهم اثبات التعلق في الجملة كما في الآية الكريمة وخبرهم وهم بالصلاة وهم أبناء سبع فان التعلق بقصدى فيهما انما هو بفعل الاولياء قلنا هذا لا يجزى تقيداً اذ لا يطرد في جميع المواضع لظهور قصديته التعلق في الخطاب المبين لسببية نحو اتلاف غير المكلف لتعلق الحق بذمته أو لعدم ائمه بالاتلاف أو اوصية عبارة أو فسادها أو نحو ذلك فممكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذي تقي هنا تعلقه بفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما صرح به فيما سبى من تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل كما بيناه وبقرينة قصر الحكم على خطاب التكليف واخرجه خطاب الوضع عنه كما تقرّر ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بذلك حيث قال ومراذه به سذائق الخطاب التكلفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتي من أن الخطاب الوضعي يتعلق بذلك اه لكن لا يخفى ما في صنيع الشارح حيث اذ كان اللائق على هذا أن لا يطلق هذا التقي بل أن يصرح بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول ولا يتعلق الخطاب على وجه الإلزام بفعل غير البالغ العاقل فليستأمل وبما تقرّر يعلم سقوط ما أجاب به الكوراني عن شبهة أوردها على تعريف الحكم بما ذكره المصنف حيث قال وهناك شبه لا بد من إيرادها والجواب عنها الاولى ان الحد غير منعكس فلو وجب الاحكام المتعلقة بفعل الصبي والجواب ان الاحكام التي تورث تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي المأمور وهو الاثم بتركها المناب على فعلها اه ووجه سقوطه انه لا يجري في نحو الخطاب المتضمن لسببية اتلاف الصبي لتعلق الحق بذمته حتى لو كل قبل الاداء وجب عليه الاداء لاستقرار الحق في ذمته فان هذا لا يتعلق له بفعل الولي قطعاً والحاصل انه اذا تحقق اتلاف الصبي تحقق تعلقان أحدهما بخص الولي وهو وجوب الاداء من ملل الصبي والثاني بخص الصبي وهو الاستقرار في ذمته بل الصواب في الجواب ما أشار إليه المحقق المحلى من أن المراد تعريف الحكم المتعارف وخطاب الوضع ليس منه ثم قال أعني الكوراني الثانية ان أحكام الوضع خارجة

أيضا كدلول الشمس بسببية الصلاة والجواب ان أحكام الوضع راجعة الى التكليف كما صرح به المصنف في بحث تكليف العاقل فالخامس ان التكليف في قسمين صريح وضمني فاحكام الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلول للصلاة وجوب الصلاة عند الدلول وذهب بعضهم الى ان الاحكام الوضعية لا تسمى احكاما اصطلاحا فلا يضر خروجها الثالثة ان المراد تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء لانه المأخوذ في تعريف الفقه وهو ليس بنفس الخطاب بل ماثب بالخطاب كالوجوب والحرمه أعني صفة فعل المكلف وأجيب بوجوه وذكر ما تقدم عن التلويح في الكلام على قول المصنف خطاب الله اه لا يخفى ما في قوله الثانية ان احكام الوضع خارجة ايضا فان مفهومه حيث ذكره بعد ذكر الاولى المتعلقة بفعل الصبي ان الاحكام المتعلقة بفعل الصبي خارجة عن احكام الوضع وليس كذلك كما سياتي وما ذكره في الجواب من رجوع احكام الوضع الى التكليف سيما في قريب رده مبسوطا وما ذكره في تقرير الثالثة يفهم ان الحكم بهذا المعنى هو المراد في تعريف الفقه وقد تقدم رده مبسوطا واعلم ان شيخنا الشهاب أورد ههنا كلاما عجيبا فانه قال قوله ولا خطاب يتعلق الخ هو توجيه لتفسير المكلف المذكور أولا بالبالغ العاقل أي لاشي من خطاب التكليف ولا خطاب الوضع يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فيكون المكلف الذي قيد به الفعل للبيان دون الاحتراز اما عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل فلانه انما يتعلق بكون الشيء دليلا وغيره مما سياتي يرشد الى ذلك تعبير الشارح الا في قول المتن وان ورد سببا وشرطا الخ ومن البين ان كون الشيء كذا ليس فعلا قطعا واما عدم تعلق خطاب التكليف به فقد بينه بانتفاء تعلقه به في المواضع التي يتوهم فيها ثبوته اه ثم قال الثاني أي من التبيين انما جعلنا الخطاب المنفي هنا على ما يشمل التكليفي والوضعي وان كان ما يأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل مكلف أي الخطاب التكليفي يرشد الى ارادة التكليفي هنا أي فقط لانا لو حملناه هنا على التكليفي فقط أشكل ذلك بان غرضه محاولة كون المكلف للبيان دون الاحتراز لانا حيث جوزنا تعلق الخطاب الوضعي بفعل المكلف فلم لا يكون ذكر المكلف في التعريف لاجرا ذلك لان الخطاب فيه جنس يشمل النوعين معا اه (وأقول) اما ما ادعاه من ان قيد التكليف للبيان دون الاحتراز فيمنافضة ما تقدم عنه من قوله بقاء عليه غير المكلفين وبقيت الحيوانات وأفعالها وصفاتهم واما ما استدلل به على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من انه انما يتعلق بكون الشيء دليلا أو غيره وان كون الشيء كذا ليس فعلا قطعا فلا دليل فيه على ذلك لان كون الشيء كذا وان لم يكن فعلا الا ان الشيء المضاف اليه الكون قد يكون فعلا والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا اذ لا معنى لتعلقه به الا طلبه أو الاذن فيه أو بيان حاله كيان كونه سببا وكان الشيخ توهم ان جعل الكون المضاف الى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ما توهمه لم ينتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه انما يتعلق ابتداء بالكون المضاف اليه كما دل عليه تعبير الشارح الذي استدلل به وذلك باطل قطعا مناف لما سياتي من قول الشارح واما خطاب الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مشي عليه المصنف أي حيث أخرجه بقوله من حيث انه

مكلف فانه صريح في صدق قول المصنف المتعلق بفعل المكلف على خطاب الوضع المتعلق
 بفعل المكلف وانه انما يخرج بقيد الحثية المذكورة ومن قوله ومن جعله منه كما اختاره ابن
 الحاجب زاد في التعريف ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتحجير
 أو الوضع فانه صريح في صدق قوله المتعلق بفعل المكلف على تعلقه بفعله على وجه الوضع ولذا
 فله اليه مع ان الوضع هو تعلق الخطاب بكون الشيء كالفعل سبباً أو غيره فليست بـ (قوله باداء
 ماوجب في ماله ما الخ) قال شيخنا العلامة ان كان واجب بمعنى ثبت تعلقه بقوله في ماله ما ومن
 الوجوب الشرعي فقوله في ماله ما متعلق باستقرار محذوف على انه حال من ما الواقع على المؤدى
 أي ماوجب اداؤه على الولي كائناً في ماله ما وقال في قوله وضمان المتلف ليس معطوفاً على
 الزكاة بل على قوله اداء ماوجب اي مخاطب باداء ماوجب كالزكاة وضمان المتلف فضمن بمعنى
 القرم اي بقرم المتلف ويدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البهيمه بضمان ما اتلفته لان الضمان
 فيه معنى القرم بلا شك اهـ (وأقول) لا بد في ما له من حذف المضاف أيضاً أي بقرم بدل المتلف
 ويجوز العطف على الزكاة فيحمل الضمان بمعنى المضمون اي مضمون المتلف أي المضمون عنه
 وبسببه من مثله أو قيمته ويصح مثل ذلك في قوله بضمان ما اتلفته ايضاً فهو بمعنى المضمون
 وعلى حذف مضاف أي مخاطب باداء مضمون ما اتلفته اي اداء المضمون عنه وبسببه كما يصح
 فيه جعل الضمان بمعنى القرم مع حذف مضاف أي بقرم بدل ما اتلفته ثم ما عينه من العطف
 على اداء ماوجب يقتضي ككون العطف حينئذ من عطف الخاص على العام لان من اداء
 ماوجب غرم المتلف اي غرم يده فهو على حذف المضاف وعلى قياسه يجوز كون العطف على
 ماوجب اي واداء ضمان المتلف اي مضمون المتلف أي المضمون عنه وبسببه من مثل أو قيمة
 ويعني عن هذه التسلطات جعل ضمان المتلف اسطلاحاً بمعنى اداؤه وغرمه ونحو ذلك
 من غير احتياج لتأويل أو تقدير مضاف (قوله حيث فرط) قال شيخنا الشهاب طرف
 ليخاطب اقول اولاً تعلقه وقوله لتتزل عليه يخاطب (قوله المثاب عليها) فيه أمران أحدهما
 قال شيخنا العلامة يصح ان يكون نعتاً للصبي وهو الاظهر وهو متحمل الضمير ويصح ان يكون
 نعتاً للصحة فيكون مفعولاً لا بعد في ذلك لان الصحة سبب للثابة وضمير عليها يرجع للعبادة
 ويجوز ان يرجع على الصحة اهـ (وأقول) كونه نعتاً للصحة لا يتناول عن التكليف بناء على ان
 المتبادر من المثاب عليه ما يكون الجزاء في مقابلته لا ما يكون لاجله وبشرطه وكونه نعتاً
 للصبي فيه الفصل بين التعت والمنعوت بالاجنبي الا ان الرضى أجازوه وبقي احتمال آخر وهو
 انه نعت للعبادة ثم ان جعل نائب الفاعل ضمير الصبي فهو نعت سببي وكان يجب ابراز الضمير هنا
 اتفاقاً لانه يحتمل ان يكون نعتاً للصبي فقد حصل اللبس وعند حمله يجب ابراز اتفاقاً وانما
 الخلاف اذ لم يحصل ويمكن ان يقال محل الاتفاق اذا اختلف المعنى في التقديرين أما اذا
 كان ما له واحداً فلهما كما هنا فلا وان جعل نائب الفاعل الجار والمجرور والمعنى التي يترتب
 الثواب عليها فهو نعت حقيقي ولا اشكال عليه ولا يخفى ان جعله نعتاً للصحة مع جعل ضمير عليها
 للعبادة يوجب خلواً نعت عن ضمير المنعوت رأساً وثانيهما قال شيخنا الشهاب قيده أي بقوله
 المثاب عليها لقرى الشبهة في توهم تعلق خطاب التكليف بها اذا الصحة وحدها تحقق

اداء ماوجب في ماله ما منه
 كالزكاة وضمان المتلف كما
 يخاطب صاحب البهيمه
 بضمان ما اتلفته حيث فرط
 في حفظها لتتزل فعلها في
 هذه الحالة منزله فعله وصحة
 عبادة الصبي كصلاته
 وصومه المثاب عليها

باستجماع ما يستبر في الفعل شرعا وان لم يتعلق الطلب به كلباح اه وقد يقتضى ذلك ان
 المنق في كلام الشارح هو خطاب التكليف وحده لكن تقدم عنه انه الاصح منه ومن خطاب
 الوضع الا ان يجاب بانه اراد ان تقوية الشبهة فيما ذكرناه ابلغ في الاراد لا للتخصيص به
 فليتأمل (قوله ليس لانه ما موربها كفاي البالغ) اعترضه الشيخان أما شيخنا الشهاب فقال
 فيه اشعار بان امر البالغ بها على الصحة وفيه نظر وكذا قوله بل لاعتادها قضيت ان الاعتقاد
 على الصحة ويجاب عن هذا بان الاعتقاد على غائبة أعني لجل جملة الشرع على الحكم بالصحة
 والا فاحكام اليا ترى تعالى منزلة عن الحامل والباعث اه ويمكن ان يجاب عن الاول بان صحة
 العبادة متوقفة على الامر بها أى في الجملة بدليل انه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به رأسا ولهذا
 لو أعاد الظاهر من المنقرد الغير خلل فيها ولو على قول كانت باطلة فيصح تعديل صحتها بالامر بها
 وأما شيخنا العلامة فقال ما حاصله ان مقتضى كلامه ان صحة عبادة البالغ ما موربها فتكون
 الصحة متعلق الامر ويلزم ان تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتي ان الخطاب
 المتعلق يكون الشيء سببا أو صحيفا أو فاسدا من باب خطاب الوضع لا التكليف قال ويمكن ان
 يكون معنى قوله كفاي البالغ كما ان صحة عبادة البالغ ليس لانه ما موربها بل لكونه من خطاب
 الوضع دون خطاب التكليف الذي نحن فيه اه ويجاب بان معنى هذا الاعتراض على رجوع
 الهاء في قوله ما موربها للصحة وليس ذلك بمعنى بل ولا يستلزم بل المتبادر رجوعه للعبادة ولا
 اشكال عليه بوجه فتأمل (قوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل) قال شيخنا الشهاب
 حاصله ان اللام في المكلف للعموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الاحوال والارزنة
 والبقاع وان امتناع تكليف الغافل ونال به في الظاهر نقي للتكليف عن هذه الاشخاص
 من المكلفين وفي التحقيق أى وعند تحقيق ذلك وتحريره يرجع ذلك الى نفي تكليف عن
 البالغ العاقل في بعض أحواله دون سائرهما فالتخصيص بالنظر الى الاول راجع لعدم
 الاشخاص والى الثاني راجع لعدم الاحوال اه وقال شيخنا العلامة ما حاصله ان الحق
 عندهم ان عموم الاشخاص يستلزم العموم في الاحوال والاقوات وان قول الشارح ويرجع
 ذلك الى جاز على القول بانه لا يستلزم وهو غير مرضى عند المحققين اه (وأقول) أما ما قاله الاول
 فيرد عليه ان حاصله جل أ ل في المكلف على العموم الا انه مخصوص بالنسبة للأشخاص أو
 للاحوال وهذا يوجب اختلال التعريف اذ لا يصدق حيث لا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل
 كل مكلف ما عدا ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد
 كالتي عليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة لتخصيصه فالوجه جل أ ل في المكلف على الجنس
 ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصدا الى زيادة الفائدة
 والا فلا ضرورة الى بيان ذلك هنا لانه استقيم من التعريف ان كل خطاب يتعلق بفعل جنس
 المكلف فهو حكم وامان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف وأما أمر آخر وذلك وأما ما قاله
 الثاني فيرد عليه أن استلزام العموم في الاشخاص للعموم في الاحوال لا ينافي جواز التخصيص
 بالنسبة لهذا اللازم فان عموم الاحوال اللازم ليس بأقوى من عموم الاصل الذي هو
 الاشخاص المزموم وذلك يجوز تخصيصه فهذا أولى فان زعم امتناع تخصيص عموم الاحوال

ليس لانه ما موربها كفاي
 البالغ بل لاعتادها فلا يتركها
 بعد بلوغه ان شاء الله تعالى
 ذلك ولا يتعلق الخطاب
 بفعل كل بالغ عاقل

دون عموم الأشخاص فهو ممنوع وكأنه ظن ان معنى الاستلزام هنا انه اذا علم الحكم في الواقع
 الاختصاص لزم ان يتم أيضا في الواقع الاحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس الامر
 كذلك بل لا معنى له الا ان الصيغة اذا افادت العموم في الأشخاص كانت مفيدة له في احوالها
 ايضا وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الاحوال وحدها كما لا يخفى فعلم ان كلام الشارح غير
 مناف لما هو الحق وأن زعم الشيخ بوجهه على خلاف ما هو الحق غير صحيح هذا وان اراد الشيخ
 ان أل هنا محمولة على العموم وورد عليه أيضا ما ورد على الاول مما تقدم بيانه فليست مل (قوله كما
 يعلم مما سبق في من امتناع تكليف العاقل الخ) قال شيخنا الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب
 الاباحة والتدب والكرامة ويجب ان فيه تنظيرا أو كفاة أو يدعى انه حيث اطلق التكليف
 في كلامهم يريدون به قسيم الوضع بانواعه مجازا أو حقيقة عرفية هـ (وأقول) زيادة على
 ما أجابه ان اراد القصور بالنسبة للمعلوم بمعنى انه لم يعلم مما سبق في اتقاء تعلق خطاب الاباحة
 والتدب والكرامة لان ما سبق في ناص بغيرها فلا تعلم هي منه فوابه انه اذا علم كون الغفلة
 وما ذكره مما هو من تعلق بعض أنواع الخطاب علم كونها من اوضاع أيضا من بقيتها الظهور
 ان مانعها ليس الالعدم التأهل معها للخطاب وان اراد القصور بالنسبة للمعلوم منه بمعنى
 ان هذا الا في لا يفيد امتناع مخاطبة العاقل وما ذكره على وجه الاباحة والتدب
 والكرامة فخواه المتع لئلا يضاع على ان اراد هذا البحت هنا غير متجه بل المتجه تاخيرها الى
 محله (قوله) وأما خطاب الوضع الا في فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف (اي
 حيث أخرجه بقوله من حيث انه مكلف) (وأقول) فيه نظر ظاهر لما تقدم من محل الحثية
 على منتهى من التقييد والتعديل وحيث قد تناول قوله المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع
 بالطريق الذي جعله متناولا للتخيير والاقضاء الغير الجازم وهو انه لولا وجود التكليف لم
 يوجد الوضع الا يرى الى اتقائه قبل البعثة كاتقاء التكليف اللهم الا ان يقال الطريق
 المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت
 خطاب الوضع مع اتقاء التكليف كما في حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخيير
 والاقضاء الغير الجازم اذ لم يشترط بكون التكليف في حق أحد وقد يدفع هذا بان تعلق خطاب
 الوضع تابع لتعلق خطاب التكليف في الجملة وحيث قد ثبت خطاب الوضع بدون خطاب
 التكليف وهذا البحت قد تقدم الكلام عليه فليست مل (قوله) زاد في التعريف السابق ما يدخله
 فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقضاء أو التخيير أو الوضع) اعترضه شيخنا الشهاب
 فقال فيه نظرا ما أوفلان من جملة التعريف السابق ذكر الحثية السابقة أعني قوله من حيث
 انه مكلف وليست مذكورة في كلام ابن الحاجب كما ترى في قوله في التعريف السابق نوع
 تسامح واما ثانيا فلان هذه الزيادة لا تلزم من جعله منه قال العضد عن بعض من يجعله منه
 خطاب الوضع يرجع الى الاقضاء والتخيير اذ معنى جعل الشيء دليلا لاقضاء العمل به وجعل الزنا
 سببا لوجوب الحد هو وجوب الحد عند الزنا يعني ايجابه وجعل الطهارة شرطا للصحة البيع
 جواز الاتقاء بالمبيع عندها وحرمة عند عدمها وعليه فقصي يعني تجوز بيعه وتحريره قال
 فالجواب ان مرادنا من الاقضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل

كما يعلم مما سبق في من امتناع
 تكليف العاقل والمبالا
 والمكره ويرجع ذلك في
 التحقيق الى اتقاء تكليف
 البالغ العاقل في بعض
 احواله وأما خطاب الوضع
 الا في فليس من الحكم
 المتعارف كما مشى عليه
 المصنف ومن جعله منه كما
 اختاره ابن الحاجب زاد في
 التعريف السابق ما يدخله
 فقال خطاب الله تعالى المتعلق
 بنفعل المكلف بالاقضاء
 أو التخيير أو الوضع

الضمي ٨ وفي قوله ما يدخله إشارة إلى أن قيد الاقتضاء والتحيز أخرجه من الجنس فهذا القيد
 المزيد دخل له بعد خروجه وبه صرح غيره وهو خلاف شأن القيد المشار إليه في قولهم شأن
 الجنس الادخال وشأن القيد الانخراج نعم هو مع ما قبله مخرج نحو مدركون وما يعملون على
 أن الاصل في ذكر قبود التعريف البيان دون الاحتراز ٨١ فقط شيخنا بحروقه (وأقول) كلا
 الامر من مدفوع اما الاول فهو وهم وظاهر ذلك لان قول ابن الحاجب بالاقتضاء والتحيز هو
 بمعنى الحبيثة التي ذكرها المصنف كما تقدم بيانه في كلام الشارح حيث قال والمتعلق بأوجه
 التعلق الثلاثة الى قوله لتناول حبيثة التكليف للاخيرين منها كالاول الظاهر الخ فالمراد
 بالحبيثة في كلام المصنف وبقول ابن الحاجب بالاقتضاء والتحيز واحد وقول المصنف خطاب
 الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وقول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل
 المكلف بالاقتضاء والتحيز تعريف واحد لا تعريفان لان معناه ما واحد لا يختلف اذا تفاوت
 في اللفظ مع اتحاد المراد به لا يوجب اختلاف التعريف بل اتحادهما فاقضاء قول الشارح
 زاد في التعريف السابق من ان ابن الحاجب ذكر التعريف السابق وزاد عليه صحيح لا غبار
 عليه والشيخ نظر الى اختلاف اللفظ مع القلة عن اتحاد المعنى فوقع فيما وقع فيه على أن الوقت لنا
 عن ذلك كان هذا الاعتراض مدفوعا أيضا لان دعوى الزيادة في التعريف لاتنفي النقص
 منه أيضا بل تصدق مع ذلك بدليل انتظام الكلام عند التصريح بالامر من جميعا وغاية
 ما في الباب على هذا الاحتياج الى قرينة وحكاية ذلك التعريف المزيدية بقوله فقال الخ مما
 يصلح قرينة على ذلك تقدير وأما الثاني فلان مراد الشارح ما يدخله بحسب الظاهر من غير
 احتياج الى التكلف الذي لا يليق بالحدود ولانه لم يدع لزوم هذه الزيادة بل جعله منه بل حاصل
 كلامه حكاية أمر واقعي وهو ان من جعله منه زاد ما ذكر فاصدا بزيادته الادخال وهذا كلام
 صحيح مطابق للواقع فان هذه الزيادة لم تقع في كلام من زادها كابن الحاجب الا لصد الادخال
 كما يعلم من شراح كلامه كالعضد وأما ان الادخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة أو لا فامر
 آخر ليس في كلام الشارح تصريح بالدخول في عهده فتدبره فان فيه دقة مما فان قيل بعض
 من جعله منه لم يأت بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد فيشكل قوله من جعله منه زاد لان من
 من صيغ العموم والحكم على العام حكم على كل فرد فمنه فبإلزام الحكم بزيادة ما ذكر على
 كل من جعله منه مع انه ليس كذلك كما تقرر قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع افراده
 لا على كل فرد كما تقرر في محله وكلام الشارح جاز على هذا الاستعمال على انه لا مانع من جعل
 ما نكره موصوفة والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم وأما ما أظن به على
 الادخال بهذا المزيد فما لا يلتفت اليه لان القيد لا يتخصص في الانخراج بل تكون لغيره أيضا
 كما لا ادخال كما نص عليه الأئمة ثم رأيت شيخ الاسلام أورد الوجه الثاني من اعتراض
 شيخنا وقد علمت اندفاعه (قوله) لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف الخ
 اعترضه شيخنا الشهاب حيث قال مانصه قال التقنا زاني فان قلت يجب ان ما خرج بقيد
 الاقتضاء والتحيز دخل بقيد الوضع لكن من الاسباب والشروط ما ليس بفعل المكلف
 كزوال الشمس وطهارة المسحوق ونحو ذلك فكيف يستقيم الحد طردا وعكسا قلنا المراد بالتعلق

لكنه لا يشمل من خطاب
 الوضع ما متعلقه غير فعل
 المكلف كزوال سبب
 لوجوب الظاهر

الوضعي أعم من أن يجعل فعل المكلف سبباً أو شرطاً مثلاً أو يجعل الشيء سبباً أو شرطاً له
والسؤال المحكي أول هذا الكلام هو اعتراض الشارح بعينه بقوايه وجوابه وقوله كل زال
مثال لغير فعل المكلف وسبباً حال ٨١ كلام شيخنا (وأقول) لاشبهة لعاقلة أن من المحال عادة
عدم اطلاع الشارح على ما قاله المتنازلي من السؤال والجواب إذ كيف يتأق مع ما علم
من مزيد تثبته واحتياطه تعرضه لكلام مثل ابن الحاجب من غير ما جفته لكلام من هو
العمدة في التكليم عليه المنه ور بالاضافة اليه فكأنه لم يرتض الجواب ويمكن أن يوجه ذلك
بأميرين الأول ما في ذلك الجواب من مزيد التكلف الذي لا يليق بالحدود ولا بطريقه ابن
الحاجب حيث ذهب إلى زيادته هذا القيد استرازا عن التكلف الذي وقع فيه من أمرض عن
زيادته وحكمهم يرجوع الوضع إلى الاقتضاء أو التخيير وذلك لأن الخطاب المتضمن لكون
الزوال سبباً للوجوب الظاهر مثلاً انما يتعلق أولاً بالذات بالزوال فانه انما يبين حاله وهو كونه سبباً
لوجوب الظاهر وان لوحظ التكلف وجعل متعلقاً بالوجوب بناء على أنه بين حاله في الجملة وهو
كون شيء وهو الزوال سبباً له فالوجوب أيضاً ليس فعل المكلف وانما فعله نفس الظاهر فيحتاج
في دعوى تعلقه به إلى تكلف آخر بان يقال انه مبين لحاله في الجملة وهو كون شيء سبباً للوجوب
المتعلق به فتوه لكنه لا يشمل أي بحسب الظاهر المتبادر الخالي عن التكلف الذي لا يليق
بالحدود ولا بطريقه ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة إلى ارتكابه الثاني انما اعتبرنا هذا
التكلف فلا يفتي ان الخطاب الوارد بكون الزوال سبباً للوجوب الظاهر كما انه تعالى بفعل
المكلف الذي هو الظاهر على هذا الوجه الذي تقر من التكلف حيث بين ان شيئاً سبباً
للاجوب المتعلق به تعلق بغير فعله الذي هو نفس الزوال على الوجه الخالي عن التكلف حيث
بين انه سبب للوجوب وكلا التعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصودان لم يكن الثاني هو
المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لا يتناول الثاني
قطعا وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه بغير فعل المكلف
كالزوال سبباً للوجوب الظاهر أي لا يشمل هذا الوضع الخاص الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص
ماليس بفعل تعلقاً هو الظاهر المتبادر من تعلقه الخالي عن التكلف بان تعلق به ابتداء كعلقه
ابتداء بكون الزوال سبباً للوجوب الظاهر بان بين ابتداء سببيته لوجوبه وعدم شعوره لذلك الوضع
بما لاشبهته بغيره لعاقلة كما لاشبهته في تعلق هذا النوع من الوضع بخصوص ذلك المتعلق الذي
هو غير فعل ولا في ان عدم شعوره لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لأن خاصه التكلف ببيان
متعلق آخر للخطاب ومعلوم ان الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار احد متعلقه الحقيقي
الشبوت لاسيما مع كون التعلق به هو الظاهر المتبادر لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه
الآخر لاسيما مع التكلف في كونه متعلقاً ولا يقدح في اعتبار كل من التعلقين وكونه باعتبار
تعلقه بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاداً للخطاب والالزام امتناع عند التدب وخلاف
الاولى قسمين من الحكم لان الخطاب فيه ما واحد هو بالنسبة إلى الفعل أمر إلى الترتيبين بل
لزم امتناع تعدد الحكم مطلقاً لان الخطاب الذي هو الكلام النفس صفة واحدة لا تعدد فيه
الاباعتبار تعلقاً فقدر هذا الوجه فانه وجبه جدا لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلاً

فغيره وإن وقع متعلقاً في الظاهر لا يكون الخطاب باعتبارهم من الوضعيات لانه قول هذا باطل
 قطعاً التصريح الأئمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه ألا ترى الى تمثيله لخطاب الوضع بقوله
 كالحكم على الوصف بالسبيبة الوقتية كالزوال اه فهذا منه نص في جعل الزوال متعلقاً
 بخطاب الوضع بل وفيما قررناه أيضاً من أن الخطاب بمجرد تعلقه بالزوال من الوضعيات وبذلك
 كله تنضح صحة اقتضار الشارح على الاعتراض بعدم الشمول وعدم التفاته لذلك الجواب
 فله دره من امام على ان اعتراض الشارح ليس قاصراً على ما ليس بفعل بل هو شامل لفعل
 غير المكاف أيضاً لان قوله ما متعلقه غير فعل المكاف شامل لما ليس فعلاً أصلاً كالزوال وما هو
 فصل غير المكاف كالسبي والجنون مع ان الخطاب المتعلق به من خطاب الوضع ولا يشمله
 التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكاف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد بفعل
 المكاف فعل جنس المكاف أي فعل ما يصدق عليه الانسان مثلاً لانه قول لا اعتبار به مثل هذا
 ولا يصح وقوع مثله في مطلق الكلام فضلاً عن التعريف لانه مما لا يفهم من اللفظ مطلقاً على
 انه يبقى ما متعلقه فعل البهية ولا يصح ان يراد بجنس المكاف جنس الحيوان مطلقاً اذ لا يقدم
 على ذلك عاقل ثم رأيت الكمال أجاب بما وافق أصل ما ذكرناه في الوجه الاول والثالث ورأيت
 شيخ الاسلام بعد ان ذكر الامر الثاني من الامرين اللذين حكينا هما عن شيخنا الشهاب
 وتكلمنا عليه ما في الكلام على قول الشارح السابق زاد في التعريف السابق ما يندخله فقال الخ
 كما تقدم بيان ذلك ذكر ان السعداً أجاب عما ذكره الشارح وقد علمت عذرا للشارح في الاعتراض
 عن جوابه وعدم الالتفات اليه بما لا مريد عليه ان أحسنت التأمل واعرضت عن محض
 التقليد لكل ما سمع والعجب مما يفهم من هذا الكلام من شيخ الاسلام من ان الشارح لم يطلع
 على جواب السعداً وانه قصر بتركه وبذكر الاعتراض من أصله مع ظهور ما في ذلك الجواب
 مما يقتضي تركه وعدم التعويل عليه ومع القطع بحسب الحال والمادة بان الشارح اطلع عليه
 ولم يلتفت اليه (قوله واستعمل المصنف الخ) قال شيخنا العلامة السين فيه ليست للطلب بل
 بمجرد التنا كيداً على أي أطلق المصنف وقوله كغيره تقوية وسند للمصنف وهو ما على حذف
 مضاف أي كاستعمال غيره أو حال من المصنف أي استعمل المصنف حال كونه مشابهاً لغيره
 اه (قوله المكان المجازي) انما عدى استعمال باللام انما لا يجمع في كما قاله شيخنا العلامة
 واما لانه ضمن استعمال معنى استعار كما قاله شيخنا الشهاب قال وحيث فسرنا أي ثم نأفكان
 عليه أن يقول للمكان المجازي القريب (أقول) في ثم تجوز من جهتين ولا ينبغي أن تفسرها بهما
 الذي هو من اشارات القريب ينافي تفسيرها بذلك الذي هو من اشارات البعيد في قوله أي من
 أجل ذلك اللهم الآن يقال استعمل هنا في البعيد مجازاً أو ذلك في القريب كذلك أو يقال أشار
 أو لا يهنا الى قرب المشار اليه لقرب محله وما فهم منه وثانياً بذلك الى بعده باعتبار أن المعنى غير
 مدرك حساً فكانه بعيد ثم رأيت في شرح التسهيل للتدوين ما نصه واقتل ثم في قول العلماء
 ومن ثم كان كذا هل معناه معنى هناك أي الى البعيد أو معنى هنا أي الى القريب والظاهر هو
 الثاني اه ثم مما ينبغي التامل في علاقة هذا المجاز وفي قرينه ويمكن أن يجعل العلاقة هي
 المناسبة فان المعنى محل لشكر وتردده اليه بعلاخته المرة بعد الاخرى كان المكان محل للجسم

واستعمل المصنف كغيره
 في المكان المجازي كثيراً

والتردد اليه بآيانه المربع بعد الاخرى والقرينة احتمالة كون المعنى مكانا حقيقيا فليتامل
ثم رأيت لبعضهم في قول ابن الحاجب ومن ثم اختلف في ركن مانسه قوله ومن ثم للاشارة
الى المكان الاعتباري كانه شبه الاختلاف المذكور في شرط تأثير الالف والنون انه اتفاه
فعلانة أو وجوده فعلي بالمكان في ان كلامهم مامنا اذا المكان منشأ النباتات والاختلاف
المذكور منشأ اختلاف آخر وهو الاختلاف في صرف ركن فجعل الاختلاف المذكور
من افراد المكان ادعاء ثم شبه المكان الاعتباري بالمكان الحقيقي لاشتراكهما في المكانية
فذكر اللفظ الموضوع للمكان اه وعلى قياسه يقال هنا شبه ما ذكر من ان الحكم خطاب الله
لكونه منشأ للاعتقاد المذكور بالمكان الخ فليتامل (قوله وبين في كل محل بما يناسبه) قال
شيخنا الشهاب اشارة الى ان ثم لادالة فيها على أريد من مشاربها اليه لولحظ فيه كونه مكانا
وأما بيان ذاته وحقيقته فبقريضة خارجية تختلف باختلافها اه (قوله كما سياتي) لا يقال
ما هنا من جملة الكل ولا يصدق فيه قوله كما سياتي لانه بين هنا لا فيما سياتي لا نقول هذا
غلط ظاهر لان ما هنا انما بين أيضا فيما سياتي ضرورة تاخر بيانه عن هذا الكلام المشغل على
الحوالة (قوله فقوله هنا ومن ثم أي ومن هنا) أقول قوله مبتدأ وهو بمعنى مقوله وهنا متعلق
به ومن ثم عطف بيان عليه اذ المفسر عن هنا لفظ من ثم لا النطق به وقوله أي ومن هنا قال شيخنا
العلامة خبر عن قوله فقوله لقيام أي مقام معناه والافتد خواها في الاصل عطف بيان على ما قبله
اه والاوجه انه متعلق بالخبر لا نفسه والتقدير مثلا يقال في بيانه وتفسير معناه أي ومن هنا
أي هذا اللفظ او نقص الخبر على حذف مضاف اليه والى المبتدأ والتقدير فبني قوله هنا ومن
ثم معنى قولنا أي ومن هنا أي معنى هذا اللفظ (قوله أي من أجل ذلك نقول لاحكم الله)
فيه أمور الاول انه محل من على معنى التحليل هنا وفي جميع مواضعها من الكتاب قال شيخنا
العلامة والظاهر ان كونها التحليل لا يتعين بل يصح كونها الابتداء الغاية بل هو ظاهر لان ثم
للمكان وكون من الماخلة عليها لابتداء الغاية أظهر من كونها التحليل اه (وأقول) أما أول فقد
أطبق شراح كافيته ابن الحاجب من الشيخ الرضي وغيره على جعلها على معنى التحليل في نحو
قول الكافية في بحث ما لا ينصرف ومن ثم اختلف في ركن ولولا انه الاربع الاظهر ما طبقوا
عليه وأما ثانيا فقد قال الشيخ الرضي وتبعوه المقصود من معنى الابتداء في من أن يكون الفعل
المتعدي بمن الابتداء ثمة شيئا متدا كالمسير والمشي ونحوهما ويكون المجرور وعن النبي
الذي منه ابتدئ ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون الفعل المتعدي بها أصلا للشي
المتد نحو ثبات من فلان الى فلان وكذا خرجت من الدار فان المخرج ليس شيئا متدا اذ
يقال خرجت من الدار اذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة ثم قال وتعرف من الابتداء ثمة بان
يحسن في مقابلتها الى أو ما يفيد فائدة نحو قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى
اعوذ به التهي اليه وأقر اليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء اه ولا يخفى ان القول في قوله
نقول لاحكم الله بمعنى الاعتقاد لا اللفظ اذ لا معنى له هنا وان الاعتقاد ليس أمرا متدا ولا
يظهر كونه أصلا للمتد الا بالتكلف كما أن أصل مقابلة من هنا بالأي وما يفيد فائدة فاضلا عن
حسنه لا يظهر بدون التكلف بخلاف معنى التحليل فانه ظاهر لا تكلف فيه بحسب اللفظ

وبين في كل محل بما يناسبه
كما سياتي فقوله هنا (ومن ثم)
أي ومن هنا وهو ان الحكم
خطاب الله أي من أجل
ذلك نقول (لاحكم الله)

ولا يحسب المعنى فكيف مع ذلك يقال ان كونها للابتداء اظهر تشبها بمجرد أن ثم المكان مع انه
 ليس مكانا حقيقيا كما تقدم * نأيتها قال الكمال ظاهره ان تعريف الحكم بأنه خطاب الله دليل
 يحملنا على القول بأنه لا حكم الا لله وليس بسيد وانما مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا
 الحكم بأنه خطاب الله اننا نقول لا حكم الا لله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذى
 هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك اننا أخذنا الحكم جنسا يتناول الحدود وغيره
 وبإضافته الى الله خرج خطاب من سواء فلا حكم الاخطا به وهذا معنى قولنا لا حكم الا لله
 تعالى وبعبارة الشرح غير وافية بإيضاح هذا الحل اه (وأقول) أما قوله ظاهره ان تعريف الحكم
 بأنه خطاب الله دليل يحملنا الخ فليس بسيد لانه زعم ان ظاهر كلام الشارح ان المشار اليه
 بذلك هو تعريف الحكم بأنه خطاب الله وليس كذلك قطعاً بل صريح قول الشارح تفسيراً
 للمشار اليه وهو ان الحكم خطاب الله انه جعل المشار اليه ان الحكم خطاب الله لا تعريفه بأنه
 خطاب الله ولا خفاء في أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور مما يحمل على قولنا اى
 اعتقادنا اذ القول هنا بمعنى الاعتقاد كما قدم بيانه أن لا حكم الا لله تعالى ويوجب اذ انتفاء
 الحكم عما عدا الله لازم لكون الحكم خطاب الله واعتقاد المألزم مما يحمل على اعتقاد المألزم
 على أن تعريف الحكم بأنه خطاب الله مما يحمل من اعتقاد مطابقة الواقع على ما ذكرنا أيضاً من
 لازم اعتقاد ذلك اعتقاد انتفاء الحكم عما سوى الله فقوله بالنسبة لهذا أيضاً ليس بسيد وعلى
 التقديرين فلا يخفى أن كون ذلك مقصود المصنف أقرب الى عبارته وأقل تكلفاً فيما عدا ما
 هو فقد ظهر ان ما اقتضته العبارة على هذا في غاية السداد من هذه الجهة التي اقتصر عليها
 الكمال لكن فيها نظر قوى من جهة أخرى وهو أن التعريف ليس للحكم على الإطلاق بل لنوع
 مخصوص منه وهو السكيني المتعارف بين الأصوليين بالاثبات والنفي كما أشار اليه الشارح
 اولاً وحينئذ فالذي تضمنه التعريف انما هو ان الحكم المخصوص هو خطاب الله تعالى المذكور
 لان الحكم على الإطلاق هو ذلك ومعلوم ان كون المخصوص ما ذكرنا يحمل على اعتقاد أن
 لا حكم على الإطلاق الا لله كما افاده اطلاقه النفي واستعماله فيه الصيغة التي هي نص في نفي
 الجنس وهي لامعنا اسمها في قوله لا حكم الا لله اذ انتفاء الحكم عما عدا الله على الإطلاق ليس
 لازماً لكون المخصوص خطاب الله كما لا يخفى وهذا النظر كما هو متوجه على التقرير الذي بيناه
 متوجه على المعنى الذي قال الكمال انه مقصود المصنف اذ لا يعلم من تعريف الحكم المخصوص
 بأنه خطاب الله اننا نقول بنفي الحكم على الإطلاق عما سوى الله اذ لا يلزم من اختصاص
 الحكم المخصوص بالله تعالى اختصاص الحكم على الإطلاق به تعالى بل انما يعلم منه اننا نقول
 بان هذا المخصوص مختص بالله تعالى اللهم الا أن يقال ليس المقصود بقول المصنف لا حكم الا لله
 سلب الحكم على الإطلاق عن غيره تعالى بل سلب الحكم المخصوص عن غيره تعالى وحينئذ
 يتم مقصود المصنف اذ لا خفاء في أن القول بسلب المخصوص يعلم من كون الحكم المخصوص
 خطاب الله المذكور وعلى هذا يتم أيضاً ما تقدم ان العبارة اقتضته ويدفع عنه النظر من تلك
 الجهة السابقة أو يقال لا فائلاً بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه النزاع فاذا اخص به تعالى
 هذا الحكم المخصوص لم يلزم اختصاص المطلق به تعالى أو يقال ليس المراد ان ما تضمنه التعريف

بمجرد مقتضى العلم بالقول المذكور بل المراد ان له مدخلا في حصول ذلك العلم فان الظاهر من
 اضافة هذا النوع اليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافا اليه تعالى لانه اللائق بجنابه تعالى
 والحاصل ان بيان اختصاص هذا النوع به تعالى مما يفهمه على اختصاص المطلق وعلى هذا يمكن
 ان يتم ايضا ما تقدم انه مقتضى العبارة فان كون الحكم المخصوص خطاب الله تعالى مع كون
 اللائق ان يكون الباقي مضافا اليه تعالى مما يحمل على اعتقاد استقفاء الحكم مطلقا عن غيره
 تعالى ويوجب وليستأمل فان هذا كله من التكلف الذي لا ينبغي ثباتها ان المقصود من هذا التقي
 التمهيد لخلاف المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلاحكم للعقل
 بشئ مما سياتي عن المعتزلة وحينئذ قد ظهر ما أتواؤلان الحياكم حقيقة هو الله تعالى
 وحده اتفاقا كما سياتي عند قول الشارح أي يدرك العقل ذلك تصريح بالاسنوي بذلك بقوله
 فتخلص ان الحياكم حقيقة هو الشرع وانما النزاع كما سياتي في تحريره في أن العقل هل يدرك
 الحكم من غير اقتضار الى الشرع وأما ثانيا فغاية ما يلزم مما سبق بموتة العناية والتكلف في
 الحكم مطلقا تكلفيا أو وضعيا الكن ذكر المصنف في موضع النزاع أمرا آخر بقوله وبمعنى القدم
 على جلاله خارجا عنهما لان ترتيب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة ولا من أحكام
 الوضع بل هذا هو الذي صرح بجعله في موضع النزاع هذا وعلى هذا فظاهر ان التقي المذكور
 لا يصلح بالنسبة لهذا التمهيد والرد المذكورين والحاصل انه ان أراد بقوله لاحكم الله ما هو
 الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح لما ذكرنا وفي ادراك العقل فهذا لا يتفرع على ما قبله بل
 لا مدخل لما قبله فيه ولو سلم لم يجز في ذلك الامر الاخر الذي هو ترتيب ما ذكرنا فلا يتجه قوله ومن
 ثم الخ ويمكن ان يوجه المتن بمنع ان مقصوده من هذا التقي ما ذكر بل مجرد دفع التوهم لكن يبقى
 الاشكال على الشارح في حمله على ما تقدم نعم يمكن أن يجاب عن الاول بأنه يكفي في التمهيد
 والرد الاشارة اليه بما عاين من العبارة وان لم يكن مفهوما منها والمراد من قوله لاحكم الله
 اثبات الحكم له تعالى وحده حسبا أراد لا يتسبب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم تقي
 حكم العقل بمعنى ادراكه فان المعتزلة انما قالوا به بناء على ان حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد
 المدركين بالعقل كما قال السيد ذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن
 أوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالتبع كون الفعل بحيث يستحق فاعله
 الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك ورعا فسر وهو يكون الفعل بحيث
 يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن هو تقاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق
 فاعله المدح وتاركة الذم عند العقل فهو الوجوب والافان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب
 أو استحق تاركة المدح فقط فهو الكراهة ولا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه
 الامور اعني الوجوب واخواته تابعة للافعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل
 حاصلة قبله أيضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخلق أيضا ولذلك قالوا بوجوب
 أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووضفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه وذهبوا الى
 ان أوامر الشرع ونواهيها كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلاة وسرمة الزنا أمران
 ذاتيان لا بسبب الامر والتمهي بل هما كاشفان عنهما انتهى وعن الثاني بانه اذا فهم عدم

ادراك العقل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكها لا يترب عليهم من ترتب ما ذكرناه
اذا اتفق ادراكه وجوب هذا الفعل مثلاً اتفق ادراكه انه يذم وبعاقب بتركه فاستأمل وعلى هذا
فلا إشكال على واحد من المتن والشرح على انه سياتى عن شيخنا العلامة دعواه رجوع
الترتب المذكور الى خطاب الوضع لكن فيه نظر سنبينه ويجوز ان يريد بقوله لاحكام الله انه
لا يدرك الاحكام الا من جهة أى بواسطة ما ينه على يد الرسل مناسب هذا المعنى قول الشارح فى
شرح قول المصنف الاتى شرعى أى لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به فحمل حكم الشرع
فى محل النزاع على الادراك به فينبغى ان يكون فى التمهيد هذا المعنى أيضاً وعلى هذا فلا إشكال
فى صحة التمهيد والتقريب واذا علمت جميع ما قررناه فى هذا المحل علمت ان الإشكال بعزل عن
ايضاحه وان ما أشار اليه بقوله السابق وبعبارة الشرح غير وافية بإيضاح هذا المحل من انه هو
وفى بابضاحه لم يصادف محلاً (قوله فلا حكم) للعقل انما لم يقل فلا حكم لغيره كما هو المناسب
لعموم النفي فى قوله لاحكام الله تصبى على محل النزاع فانه منحصر فى الواقع فى حكم العقل
واحترازاً عن زيادة ما يستغنى عنه (قوله مما سياتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح)
قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما بعينين أحدهما كون الفعل
تقديراً بالثناء على فاعله أو ذمه الثانى كونه لا حرج فى فعله ومقابله وقد مشى فى المتن على ما يلائم
الاول حيث قال وبمعنى ترتب الذم الخ وفيما سياتى على ما يلائم الثانى حيث قال والحسن
المأذون الخ واعلم انه لا يخرج الفعل عندهم اعنى المعتزلة عن الحسن والقبح بهذين المعنيين الا
ان المصنف لما اقتصر من محل الخلاف على ما يقرب من المعنى الاول وكان المكروه والمباح
وفعل غير المكلف بالنظر اليه ليس حسناً ولا قبيحاً ومع ذلك يحكم العقل فيه عندهم ساغ للشارح
ان يقيده ببعض نظر الما يقتصر عليه المصنف وان كان ترك التقييد انما هو نظر للمعنيين معا
انتهى وقضيته ان محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفى لان فعل غير المكلف لا يتعاق به حكم
تكملى وبعبارة العضد وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية لازمة الاول
موافقة القرض ومخالفة الثانى ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو الذم له الثالث ما لا حرج فى
فعله وما فيه حرج قال والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير انتهى قال المولى سعد
الدين ثم انه لم يبين ان أى هذه المعاني محل النزاع والظاهر انه المعنى الاخير ان كما ذكره بعض
الشارحين وانما اقتصر فى المواقف على الثانى لانه لم يذكر التفسير الثالث ولان معنى الحرج
استحقاق الذم فى حكم الشارع فاستوى بانتهى وقضيته ما ذكرنا أيضاً ويحق الكلام فيما لا يتعلق
بالفعل مطلقاً من الاحكام الوضعية ككون الزوال سبباً لوجوب الظاهر على ما تقدم تحقيقه
ولا يبعد انه من محل النزاع أيضاً وفسر الإشكال ما سياتى بقوله أى من ترتب المدح أو الذم
عاجلاً والثواب أو العقاب عاجلاً على الفعل ومن وجوب شكر الممتنع عقلاً عندهم ومن الخطر
والاباحة والوقف عنهم ما لهم فيما قبل ورود الشرع قال ويعبر عن بعض ذلك وهو ترتب المدح
أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقلين بقوله المعبر عن بعضه نعت
لما فى قوله مما سياتى انتهى فبين بذلك انقسام ما سياتى الى ما يعبر عنه بالحسن والقبح وهو
ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل وإلى ما لا يعبر عنه بذلك كوجوب شكر

فلا حكم للعقل بشئ مما
سياتى عن المعتزلة المعبر
عن بعضه بالحسن والقبح

المتع والخطر والاباحة هذا مقتضى صنيعة وظاهره ان المراد التعبير في لسان القوم ويرد عليه
 ان كلام من الوجوب والاباحة عبروا عنه بالحسن وان الحرمة عبروا عنهم بالقبح والصواب ان
 المراد التعبير في كلام المصنف حيث ذكر محل النزاع لا بطلاق كان الصواب ان يدل قوله
 ويعبر عن بعض ذلك بقوله وعبر أي المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محل النزاع قتال (قوله
 ولما شارك في التعبير بما عنه) اعترضه شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بأنه يجب حذف عنه
 لان التعبير بما عن ذلك البعض لا يشرك فيه غيره انتهى (وأقول) الوجوب ممنوع وبيان ذلك
 ان ابن الحاجب لما قال في خواص الاسم والاسناد اليه اعترض بان الضمير عائد الى الاسم
 فصير المعنى ان الاسناد الى الاسم خاصة الاسم ولا فائدة فيه اذ لا يدل على عدم الاسناد الى غير
 الاسم فمدفع السيد وغيره الاعتراض بتفسير الاسناد اليه بقوله أي الكون مسند اليه فاشار
 الى ان المراد اختصاص هذه الصفة فلا أسند الى غيره لم يخص مطلق الصفة وأورد على هذا
 ان الضمير راجع الى الاسم فلا إشكال بحاله واجيب بأنه راجع الى اللفظ أو الشيء أو الى الاسم
 والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها كما يقال علامة الرجل لحية أي حقيقة اللحية وقال
 شيخنا الشريف لا يعد ان أمثال هذه العبارة لا يقتضي الضمير مرجعا ولا ينبغي امكان جريان جميع ذلك هنا بان
 الاستعمال صار كالعلم فلا يقتضي الضمير مرجعا ولا ينبغي امكان جريان جميع ذلك هنا بان
 يفسر التعبير بما عنه بالكون معبراً بما عنه فيكون الاشتراك في هذه الصفة ويجعل ضمير
 عنه للشيء أو للبعض والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها والمعنى حيث ذكر ولما شارك في
 لكون معبراً بما عن الشيء أو عن البعض والمراد منه عموم كونه شيئاً لا خصوص كونه ذلك
 البعض فان التماس قبيح كرمع ارادة عموم لا خصوصه أو يقال هذه العبارة لا تقتضي
 الضمير فيها مرجعاً فالفظة استعملها في هذا المعنى حتى كأنها علم عليه فيستأمل (قوله بمعنى
 ملائمة الطبع ومنافرة) أي ملائمة الشيء الحسن للطبع ومنافرة في المضاف والمفعول
 والجار والمجرور راعى معنى حال اما من الحسن والقبح بناء على تجويز سبويه مجى الحال من
 المبتدا واما من مرفوع عقلي والباء للملازمة وضافة معنى بيانية والتقدير ملتبساً بمعنى هو
 ملائمة الطبع ومنافرة فان قلت الحسن والقبح نفس الملازمة والمنافرة لا شيء آخر ملتبس بهما
 والشيء لا يلتبس بنفسه لان الالتباس يقتضي المغايرة والاكتفاء فيه بالمغايرة الاعتبارية
 وبحقهما هنا محل نظر قلت الحسن والقبح اعم من الملازمة والمنافرة لصدقهما أيضاً بماسياتي
 وغيره ولا إشكال في التباس الاعمال بالخاص لا يقال لاحاجة الى ذلك لجواز ان يكون الحسن
 والقبح مراداً بهما اللفظ والباء في معنى ظرفية بمعنى في والتقدير ولقطة الحسن ولقطة القبح حال
 كونهما مستعملين في معنى ملائمة الطبع ومنافرة ولا غبار على هذا لانا نقول محل الحسن
 والقبح على اللفظ يمنع منه الاخبار عنهما بقوله عقل اذا العقل هو المعنى دون اللفظ ولهذا قدر
 السارح للشيء فان حسن الشيء وقبحه انما هو المعنى لا اللفظ اللهم الا ان يجعل الاخبار عنهما
 بقوله عقلي على حذف المضاف أي معناهما عقلي فيصح الحمل على اللفظ لكنه تكلف لا حاجة
 اليه فان قلت فأي فائدة في زيادة لفظ المعنى حتى فان الاختصاص والمقصود له ولزم ارتكاب ما هو
 خلاف الاصل من بيانية الإضافة وهذا قال بملائمة الطبع ومنافرة قلت الفائدة الدالة على ان

ولما شارك في التعبير بهما
 عنه ما يحكم به العقل وفاقاً
 بداهة تعبر بالمثل النزاع فقال
 (والحسن والقبح للشيء
 بمعنى ملائمة الطبع
 ومنافرة) كحسن الحال
 وقبح المر

مدخول الباء هو المراد بالحسن والقبح ولو لا زيادة لفظ المعنى لم يفهم ذلك واعلم ان ابن
 الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفة الغرض والتمسك بالعلم والمخالفة بالعلم والمخالفة بالعلم
 الموافق للغرض ربما لا يوافق الطبع والمخالفة للغرض ربما يوافق الطبع كما في دواء المريض
 اه أي والملائم للطبع ربما يخالف الغرض والمناقض للطبع ربما يوافق الغرض وبالفرض عبر في
 المواقف فقال الثاني ملائمة الغرض ومناقضته وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى
 بالصلحة والمقصد اه قال السيد في شرحه فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مقصد
 وما خلا عنهما ما لا يكون شيئا منهما اه وقد يقال كل من المصلحة والمقصد قد يوجد مع موافقة
 الغرض او مخالفة (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) أقول في الجار والجرور ما تقدم
 وضافة معنى الى صفة وضافة صفة الى الكمال بيانتان ويوافق ذلك تعبير غير المصنف كالسيد
 في حواشي العبد بقوله قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان اه أي وملتبسا بمعنى
 هو صفة هي الكمال والنقص وفائدة زيادة لفظ المعنى ما تقدم وزيادة لفظ الصفة دفع توهم ان
 المراد معنى لفظ الكمال والنقص فيوهم اعتبار التعبير عنه بلفظهما في اطلاق الحسن عليه
 وليس كذلك كما هو ظاهر وبهذا يتدفع اعتراض شيخنا العلامة فانه بعد ما ذكر ان اضافة معنى
 الى صفة امام اضافة الاعم الى الاخص أو الاضافة البيانية قال والمراد بالصفة المعنى القائم
 بالتعبير عن العلم مثلا هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال فلو قال وبمعنى كونه صفة كمال كان
 أوفق بالمعنى المراد والحاصل ان الصفة هو العلم وحسنه هو كونه صفة كمال فلا يصح تفسير
 الحسن بنفس العلم مثلا بل يكون صفة كمال اه ووجه اندفاعه انه مبني كما ترى على ان الصفة في
 عبارة المصنف هي المعنى الموصوف بالكمال كالعلم وليس كذلك بل هي نفس الكمال كما تقرروا به
 يظهر ان المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم مثلا كما زعم الشيخ عليه على ما يفهم من قوله
 والحاصل الخ بل هذا الزعم غلط على المصنف واضح بل انما فسر به كمال العلم مثلا وعبارة المصنف
 هي عبارة المواقف فانه عبر بقوله الاول أي من المعاني صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن
 والجهل قبيح اه نعم قال السيد في شرحه فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
 صفة نقصان اه وبينه وبين ما تقدم عن حواشي العبد تفاوت لا يخفى فانه فيما تقدم عنه
 في تلك الحواشي جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محمول عبارة المصنف على توجيهها لا عن
 كون الشيء صفة كمال أي صفة يحصل لمن اتصف بها كمال كما يفهمه قول السيد في شرحه
 المواقف السابق العلم حسن والجهل قبيح ما نصه في الاول أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن
 وفي الثاني أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال اه ولا يخفى الفرق بينهما والحاصل انه لا شبهة
 في ان نسبة المصنف الى انه فسر الحسن بنفس العلم مثلا غلط ظاهر كما علم بما قررناه وبقي الكلام
 في انه عبارة عن نفس كمال العلم مثلا كما اقتضته عبارة المصنف كما ينما وفاقا لما اقتضته عبارة
 المواقف وحواشي العبد المذكورة أو عن كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح
 المواقف وقال شيخنا الشهاب في قوله وبمعنى صفة الكمال ما نصه لا بد فيه من تقدير أي وبمعنى
 كونه صفة كمال أو نقص لان الصفة نفسها هي التي اتصف بها الحسن والقبح لاهما ولو أضاف
 الكمال الى الصفة عكس ما قيل اصح المعنى بلا تقدير وقد يجب ان يضاف بيانية ويرد عليه

(و) بمعنى (صفة الكمال
 والنقص) (حسن العلم وقبح
 الجهل) (عقلى)

ان ذكر الكمال والنقص وحدهما يورث هذا المعنى مع الاختصار الذي هو مقصوده ويجاب
 بان الاختصار عليهما يورثهم ارادة النهاية في الكمال والنقص وليس مراداه ولا يمتنع ان المعنى
 باعتبار جوازه بان الاضافة بيانية بخلاف للمعنى الذي ادعاه اولايه وله لا بد فيه من تقدير الجمع
 ان قضية سباقه ان هذا الجواب دافع لاحتياج ذلك المعنى الى التقدير وان ذلك المعنى حاصل
 باعتبار هذا الجواب فتأمل (قوله أي يحكم به العقل اتفاقا) قال شيخنا الشهاب اعلم ان العقل
 انما يدرك نفسه الكلي أو الجزئي المجرد عن المواد فان أخذ المضاف والمضاف اليه في الامثلة
 الاربعة فهو ما كلفا فالحكم هو العقل بنفسه وان أخذ الجزئين من كل وجه فالحكم هو
 والمزهر العقل بواسطة الحس المشترك والاعم والجمل هو العقل بواسطة الآله الباطنة والحق
 الحلو والعلم وقبح المرو الجمل القوى الباطنة المسماة بالوجدانيات كالوهم فيما ذكره ويصح
 اطلاق العقل في مقابلة الشرعي على حكم الوهم فيما ذكره (واقول) اتفق المحققون على ان
 المدرك للكيان والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع
 الى السكين واختلقت في ان صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة
 الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلوارتسمت في النفس الناطقة
 لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها امر تسمتها لانها هي المدركة للأشياء
 الآن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلتها وذلك لا يتأتى ارشام الصورة فيها غاية ما في
 الباب انما عالم يفتح البصر لتدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته واذا فتحته ارتسم فيها
 صورته وادركته هذا حاصل الكلام المشهور وفيه اباحت في محله وبه تعلم ما في كلامه من
 الابهام والاجال وقوله بواسطة الحس المشترك أي لانها من المحسوسات التي آلة ادراكها
 الحس المشترك وفي تفرقه بين العلم والجمل وبين حسن الحلو والعلم وقبح المرو والجمل حيث
 جعل الاولين من مدركات العقل بواسطة الآله الباطنة والآخرين من مدركات القوى
 الباطنة فظهر ومقتضى ما قلناه خلافه وقد قال السيد في حواشي المطول المفهوم اما كلي أي
 سواء كان صورة أو معنى أو جزئي أو جزئي اما صور وهي المحسوسة باحدى الحواس الخمس
 الظاهرة واما معان وهي الامور الجزئية المستترعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من
 الاقسام الثلاثة مدرك فذكر ~~الكل~~ وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض
 المادية هو العقل ومدرك الصور هو الحس المشترك ومدرك المعاني هو الوهم اه وقوله المنتزعة
 من الصور المحسوسة يخرج المعاني الجزئية المجردة فليراجع وجه ذلك (قوله وبمعنى ترتب المدح
 والذم الخ) أقول فيه امور الاول ان في الجار والمجرور ومعنى الباء وزيادة معنى واضافته ما تقدم
 فاضافته معنى بيانية لكنه في الحقيقة مضاف الى محذوف أي وبمعنى استحقاق ترتب الخ لان
 اللازم استحقاق الترتيب دون نفس الترتيب اذ قد يتخلف وقد يراد بالترتيب كونه بحيث يستحق
 ذلك لا حصول ذلك بالفعل فلا حذف والثاني ان عاجلا وأجلا ظرفان للمدح والذم والثواب
 والعقاب أو للترتيب ان كان بمعنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدور ولا للترتيب بالمعنى الآخر
 للحقيقة في الحال مطلقا والثالث انه أو رد شيخنا السلامة على ما علق عنه ان حاصل كلام
 المصنف ان الحكم بمعنى ترتب المدح والذم شرعي أي خطاب شرعي لان الحكم هو خطاب الله

أي يحكم به العقل اتفاقا
 (وبمعنى ترتب المدح
 والذم عاجلا) والثواب
 (والعقاب أجلا) كحسن
 الطاعة وقبح المعصية
 (شرعي)

الح أي الخطاب التكليفي الطالب أو المحرم أو المنهي والحكم بمعنى الترتيب المذكور وهو كونه
 سببا لذلك أي المدح أو الذم وهذا من خطاب الوضع لأن خطاب التكليف فيخرج عن سياق
 كلامه لأن تعريفه للحكم لم يتناول إلا الخطاب التكليفي لا الوضعي فلو قال بمعنى أمر الله أيانا
 بالمدح أو الذم لكان من خطاب التكليف وبعبارة ابن الحاجب توافق هذا المعنى الأخير
 ما علق عنه (وأقول) ما ذكره من أن هذا من قبيل خطاب الوضع فيه نظر لأنه الخطاب الوارد
 يكون الشيء سببا مثلا وما نحن فيه ليس كذلك إذ ليس المراد هنا أن الخطاب ورد بكون شيء سببا
 للمدح أو الذم بل أنه ورد بالمدح والذم وبعبارة المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم
 والعتاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي أم وهي ظاهرة فيما ذكرناه
 المراد كعبارة المصنف (قوله أي لا يحكم به إلا الشرع) أقول فيه أمران الأول أنه قد يناقش
 في هذا الكلام بأن قضية اتحاد الحكم في جرائ الأبيات والسبب المشتمل عليه المحصر حتى
 يكون ما أثبتته المخالف للعقل هو ما أثبتناه بالشرع كما هو مقتضى المحصر مع أنه ليس كذلك بل
 الذي أثبتته المخالف إنما هو معنى مجرد الإدراك كما علم مما تقدم وسيتم ذلك في الأبيات والتذي
 أن جعل الحكم في التقي بمعنى الإدراك ولا يحصل المقصود من الرد على الخصم أن جعل فيه
 بالمعنى الذي أثبتناه والجواب أن المراد بالحكم في كلام الجزأين هو الإدراك كما أشار إليه الشارح
 بقوله لا تأتي ولا يدرك إلا به فانه تفسير لما قبله فلا إشكال والثاني أنه قال شيخنا الشهاب أي
 بالخصر في هذا دون العقل لأنه لا يمنع الشرع من الحكم به أيضا ولا مدخل عندنا للعقل في
 الشرعي وفي قوله إلا الشرع المستلزم للتجوز في الإسناد والمسند وهو يحكم دون إلا الشارع
 الذي هو دافع للتجوز فيهما إمامة للمعاقلة على ذكر التسبب إليه في تفسير التسبب والشرع
 وضع الهى سابق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات فاستاد الحكم إليه
 مجازي من اسناد المعنى العقلي إلى مكانه المجازي وأيضا الشرع مشتمل على الحكم اشتمال الكل
 على بعضه أو حقيقتي بأن يكون قوله لا يحكم مجازا عن لا يدل أم قاله شيخنا فليست له قوله
 المستلزم للتجوز في الإسناد والمسند وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذي ذكره على وجه يفيد
 أن الدين هو الشريعة باعتبار حيث قال في قول السيد في حواشي العبد وأما الدين فهو وضع
 الهى سابق لاولى الألباب باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات ويتناول الأصول والفروع وقد
 يخص بالفروع والاسلام هو هذا الدين المنسوب إلى محمد صلى الله عليه وسلم المشتمل على العقائد
 الصالحة والأعمال الصالحة أم ما نصه أحترز بقوله الهى عن الأوضاع البشرية فهو الرسوم
 السياسية والتدابير المعاشية وقوله سابق لاولى الألباب احتراز عن الأوضاع الطبيعية التي
 تهدي بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها وقوله باختيارهم المحمود عن المعاني
 الاتفاقية والأوضاع القسرية وقوله إلى ما هو خير بالذات عن نحو صناعة الطب والفلاحة
 فانهم ما وإن تعلقت بالوضع الإلهي أعني تأثير الأجسام العلوية والسفلية وكما ساقته لذكوى
 الألباب باختيارهم المحمود إلى صنف من الخيرات فليست متاودة بانهم إلى الخير المطابق الذاتي أعني
 ما يكون خيرا بالقياس إلى كل شيء وهي العبادة الأبدية والقرب إلى خالق البرية وهو الله أيضا
 لأن بينهما فارقا وهو أن الوضع الإلهي إذا نسب إلى من يؤديه عن الله يسمى ملة وإذا نسب

أي لا يحكم به إلا الشرع

الى من يقبله لوجه الله يسمى ديناً واستحقاق الملة من أملى على لسانه بالوحي الذي هو بالقائه
 الكلمة بعد الكلمة في روع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد يفرق أيضاً بان الشريعة من
 حيث يطاعها تسمى ديناً ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة اه والحق هو من ان ذلك الوضع
 هو الاحكام لا الاقفاظ في قول شيخنا مجازاً عن لا يدل نظر لانه انما يناسب الاقفاظ ويجاء تقدم
 من تفسير الشارح حكم الشرع بالاخذ منه والادراك به ينظر في قول الشيخ فاستناد الحكم
 اليه مجازي الخ لان قضية هذا التفسير ان التجوز في الطرف وان معنى لا يحكم به الا الشرع
 لا يكون واسطة في ادراكه الا الشرع ولا خفاء في انه لا تجوز في استناد الواسطة في الادراك
 الى الشرع قليلاً من (قوله المبعوث به الرسل) فيه امر ان أحدهما ان لقائل ان يقول هذا
 القيد مستدرك لا فائدة فيه مع ذكر الشرع وثانيه ما قال شيخنا الشهاب ان أريد بهذا القيد
 الكشف والبيان فالشرع أعظم من المبعوث به الرسل لما صرح في تعريف النبي والرسول وان
 أريد به الاحتراز لم يصح لان الشرع حاكم بهذا سواء كان لرسول أو نبي ليس برسول فالوجه
 ترك هذا القيد وقد يجاب بان ذلك لوافقة الغالب نظر المصنف كثره جعله شرع الرسل الاتخذين
 الاحكام منه وبان ذلك يصح تخريجه على القول الثالث المار اعني استواء النبي والرسول وهو
 معنى الرسول على المشهور وراه واما ان تظن عدم بينة الامر الاول للثاني (وأقول) أما الاول
 فيمكن ان يجاب عنه بان القيد اشارة الى توقف الحكم وادراكه على البعثة كما سبق في قوله ولا
 حكم قبل الشرع أي البعثة لاحد من الرسل فان قلت التوقف ممنوع لان الحكم ثبت في حق
 الانبياء بوصول الشرع اليهم مع اتقاء البعثة قلت الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعموم
 المكلفين على ان وصول الشرع الى الانبياء في معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز ان يراد بالبعثة
 ما يشمل البعثة حقيقة وسكاً وبأي عند قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ما يتعلق بذلك ثم
 رأيت عن شيخنا العلامة انه اشارة الى ان المراد بالشرع اللفظ المتزل عليهم وستهم أيضاً ويدل
 عليه قوله أي لا يؤخذ الا من ذلك لان المأخوذ منه هي الادلة وهي الكتاب والسنة اه وفيه
 نظر ظاهر لصدق البعث بالبعث بالاحكام والاخذ بالاخذ من الاحكام على ان من لا بد له او اما
 الثاني فيمكن أيضاً ان يجاب عنه باختصار الشق الاول منه بناء على ان المراد المبعوث بنفسه
 الرسل على ان الحكم يبعث الرسل به لا يتأق بنبوته للانبياء أيضاً وانما اقتصر على ذكر الرسل
 اشارة الى ما تقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الانبياء والرسل فيما نحن فيه
 وباختصار الشق الثاني ووجه الاحتراز ان الشرع الواسل الى الانبياء من حيث وصوله اليهم
 واختصاصه بهم لا يؤخذ منه هذا الحكم ولا يدرك به والكلام في شرع يؤخذ منه هذا الحكم
 ويدرك به على انه يجوز ان يراد بالرسول مطلق الانبياء على تغليب الرسل على غيرهم لانهم أفضل
 وعلى التجوز في البعثة وإرادة الاعم من الحقيقة (قوله في قولهم انه عقل) قال شيخنا العلامة
 ظاهراً ان الفعل المقدر العامل في خلافاً يتعاق به هذا الجار والمجرور وهو قوله في قولهم وهو
 خلاف الظاهر لانه خلاف المتبادر فلور قال في ذلك أي في قولنا انه شرعي كان ظاهراً (وأقول)
 تقدير العبارة على ما سلكه الشارح فخالف بقولنا انه شرعي المعتزلة في قولهم انه عقل وهذا
 كلام صحيح حسن منظم ثم على تسليم ما ادعاه الشيخ من كونه خلاف المتبادر فسر ما قاله

المبعوث به الرسل أي لا يؤخذ
 الا من ذلك ولا يدرك الا به
 خلافاً للمعتزلة في قولهم انه
 عقل أي يحكم به العقل

الشارح تعيين مذهب المعتزلة والتوسطه لشرحه مع الاختصار وحصول المقصود اذ يلزم من قولهم انه عقلي عدم قولهم انه شرعي بالمعنى الذى قاله الشارح وهو انه لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به ولو عبر بقوله في ذلك لم يتعين مذهب المعتزلة اذ لا يلزم من مخالفتهم في انه شرعي قولهم بانه عقلي لاحتمال التوقف والتفصيل وغير ذلك وحيث قد فاما ان يعرض عن تعيينه وشرحه وذلك مما لا يليق اذ يفوت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطالب او يتعرض مع ذلك لتعيينه وشرحه فيفوت الاختصار وقد برز ذلك (قوله لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة الخ) قال شيخنا قد يشكك في ذلك بانه صرح بان الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله على مصلحة أو مفسدة فهو حكمه بذلك لوسط اذ هو ما يقرن بقوله الا انه حين يقال لانه كذا وكل حكم كذلك فهو نظري فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضروري ونظري من تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره اه (وأقول) لان سلم ان الحكم لوسط يتألف الضرورة مطلقا وانما انما اذا كان يترقب المقدمات والاتصال منها الى المطالب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضروري مع انه بوسط مقارن لها في الادراك وهو انما تنقسم عند او بين وقد صرحوا بان الضروريات قد تحتاج الى وسط بدون حركة وذكرنا فراجع ذلك من اراد ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حاصله انه لا يقال ان قوله بالضرورة يتألف قوله لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة اذ ظاهره انه لا بد من نظر العقل في ذلك لان الضروري قد يكون قياسه معه كالاربعة زوج فهنا اذا نظر العقل الى الصدق النافع فانه يجزم بحسنه بمجرد ذلك من غير احتياج الى ترقب قياس اه (قوله يتبعها حسنه أو قبحه) قال شيخنا الشهاب الاول يشير الى وجوب والتدب والتأني يشير للتحريم اه وأقول اما اسقاطه الاباحة فقد يوجب بان ما ذكره المصنف لاشتمالها اذ لا يترقب على واحد من فعلها أو تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب وآثاره الكراهة فيه نظر اذ يترتب المدح على تركها فيشملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترقب الاربعة المذكورة والا أشكل على الشيخ في عدم التدب اذ لا يترقب على تركه عقاب وقد ذكر السيد في حواشي الفضل طريق ادراك العقل عند المعتزلة للاحكام الخمسة بما يعلم منه ان العقل عندهم قد يستقل باذراك خصوص كل واحد منها حيث قال ما نصه اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على أن الافعال تنقسم الى واجب ومنسحب وباح ومكروه وحرام ثم اخذوا فذهب المعتزلة الى أن الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الواجب والا كان يستحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا تعلق به له ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة الى آخر ما أطال به (قوله أى يدرك العقل ذلك) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة ونسعه شيخنا الشهاب الاشارة الى قوله حسنه وقبحه عند الله اه وأقول هذا لا يناسب ما ذكره أيضا اعني شيخنا العلامة ان قوله أى يدرك العقل ذلك تفسير لقوله يحكم به العقل اه بل المناسب ان يكون المشار اليه هو مرجع الضمير في قوله انه

لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله أى يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقيل العكس ويحیی الشرع مؤكدا لذلك

من قوله في قولهم انه عتلى أى ان الحسن والقبح بمعنى الترتيب المذكور أى يدرك العقل الحسن والقبح بمعنى الترتيب المذكور بالضرورة الخ أو يحتمل ان الإشارة لما في الفعل من مصلحة أو مقصدة يتبعها حسنه أو قبحه كما يناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عتلى قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة الخ والثاني انه يدل على ان حكم العقل بمعنى ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاستنوي فانه قال في شرح منهاج الاصول مانعه وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتيب الثواب والعقاب فعدنا انهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الخ ووردنا الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمناسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة وبالنظر فاما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا قلخص ان الحماكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته أو لا وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك اه (قوله أو باستعانة الشرع) عبارة العبد في شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتين اه وبعبارة المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجب الشرع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهييه وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة أو بنظره اه فقول الشارح أو باستعانة الشرع أى يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده ادراكه بعد ورود الشرع أن في الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع في ادراكهما لتوقف ادراكهما على ورود (قوله الانسب كما قال) بيان لحكمة الاختصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الآخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله فان العتاب عندهم لا يتخلف الخ) ولا يخفى ان هذا مجرد انما ثبت التسمية مقابل الثواب فلا بد في تقييم الدليل من ملاحظة انه لما ناسب ايتا ومقابل الثواب بالذكر ناسب ايتا ما يناسبه وهو مقابل المدح الذي هو الذم للمناسبة بينهما (قوله لا يتخلف ولا يقبل الزيادة) أى فهو أخص بهم وألصق فكان الانسب عند ارادة الاختصار على أحد الأمرين ايتا بالذكر لمزيت به باعتبار معتقدهم وبهذا يدفع ما عساه أن يقال لا دخل للاخصية فيما نحن فيه فتأمل (قوله وشكر الممتن) قال شيخنا العلامة هذه المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الأولى على سبيل الترتيل مع المعتزلة أى فنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدمة لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا وقد قررهما ابن الحاجب على اتم وجه وارى المصنف لها على هذا الوجه لا تظهر له فائدة لانهم اتخذوا هذه عقب تلك على طريق أهل الجدل على سبيل الترتيل اه وقال الكوراني بعد ان ذكر أن هذين المصنفين أى هذه المسئلة والتي بعدها

أو باستعانة الشرع فيما
خفي على العقل لحسن صوم
آخر يوم من رمضان وقبح
صوم أول يوم من شوال
وقوله كفى به عتلى وشرعى
خير منبتا محذوف أى كل
منهما أو كلاهما وتركه كغيره
المسح والثواب للعلم بهما
من ذكركم قبالهما الانسب
كما قال باصول المعتزلة فان
العقاب عندهم لا يتخلف
ولا يقبل الزيادة والثواب
يقبلها وان لم يتخلف أيضا
(وشكر الممتن)

ذكرهما الاصحاح على سبيل التنزل وقرادلتها وما يتعلق بهما من انفسه اذا عرفت هذا عرفت
 أن كلام المصنف في هذا المقام ليس على ما ينبغي لانه أشار الى القرع الاول بقوله وشكر المقيم
 واجب بالشرع والى القرع الثاني بقوله ولا يحكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعتزلة العتق
 لانه لما بين ان الحكم خطاب الله تعالى وان لاحكام عند أهل الحق سواء كان المناسب ان يذكر
 بعد ذلك المذهب المخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر القرعين على سبيل التنزل اهـ (وأقول)
 أما ولا فاعلم ان التنزل في هاتين المسئلتين ليس أمر امتثاقا عليه فقد قال الاصفهاني في شرح
 الحصول بعد ان حكى قول الحصول واعلم انما في مناقض القول بالحسن والقبح العقليين فقد
 صرح في هاتين المسئلتين لا محالة لكن الاصحاح سلوا القول بالحسن والقبح العقليين
 ثم بينوا ان بعد تسليم هذين الاصاين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين اهـ مانصه اعلم
 وفق الله ان في هذا الكلام نظرا وبياناً هو انه ان كان الحكم في هاتين المسئلتين لازماً لهذه
 القاعدة قلزمها قطعياً لا يتصور إقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في
 هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة أصلاً وذلك انه قد سلم اللزوم القطعي لوجوب شكر المقيم
 عقلاً ولأن الأشياء اهـ احكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعي واقعاً ما حقيقة
 او يحكم التسليم استحالة تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنياً وكان
 وقوع اللزوم ظنياً كان الدليل الذي كورقاً بالامعاضة لكن متى سلم اهـ قاعدة الحسن والقبح
 العقليين لزوم ثبوت الحكم في هاتين المسئلتين قطعاً على وفق مذهبهم فلم تحكماً إقامة الدليل على
 عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب أن لا نسلم
 اهم القاعدة أصلاً اهـ وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف في هذا الكتاب عن لا يرى التنزل في
 هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقة وباحتمال ذلك بسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فافانص على
 هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة لأصحاب واقتداء بهم في الجملة وأما فيما فيجوز ان
 يكون المصنف اكنى بالإشارة الى التنزل حيث أفردهما بالذكرة مع فهمهما معاً قبلهما وبما
 بعدهما أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التنزل في ذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه
 (قوله أي التناهي على الله تعالى الخ) فيه أمران الاول قال الكمال واعلم ان كلام الشارح
 يقتضي ان موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي المتعارف وهو خلاف المشهور واذ
 المشهور ان موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد بجمع ما أنعم الله به عليه
 الى ما خلق واعطاه لاجله كصرف النظر الى مصنوعات والسمع الى نطق أو امره وانذاره وعلى
 هذا الصياح الخ اهـ (وأقول) بعد تسليم الشارح ان موضوع المسئلة المعنى العرفي يكون غاية
 الامر ان الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذي بينه من
 جهة صور النزاع بل هو داخل في الشكر العرفي ولا يحدو في ذلك ولهذا قال شيخ الاسلام
 والخطيب في ذلك سهل اهـ على ان شيخنا الشهاب حمل ما ذكره على المعنى العرفي حيث قال في
 قوله أي التناهي عرفة باللام ولم يقل هو ثناء كما قالوا فقل في الخ فائدة لكل الجموع
 واشعاراً بان الشكر المعرف هو الشكر الشرعي المعروف بقرائهم صرف العبد بجمع ما أنعم الله به
 عليه الى ما خلق لاجله فافاً وفي قوله أو اللسان أو غيرهما التفصيل الجملة فهو هاهنا قوله تعالى

أي التناهي على الله تعالى

كونوا عودا أو فسارى اه لكن فيه نظرم من وجهين أحدهما انه يحتاج الى جعل قول
 الشارح بان في الموضوعين بمعنى كان وسيأتي عنه ما يافيه والثاني ان الشارح اعتبر كون الثناء
 لاجل الانعام والمجد الشري المذكور لا يعتبر فيه ذلك والثاني قال شيخ الاسلام تبع في تفسيره
 الشكر بالثناء الجوهري وغيره وفيه تجوز حيث أطلق الثناء على فعل غير اللسان من الاعتقاد
 وفعل الجوارح المراد بقوله أو غيره أي أو الثناء بغيره اه وقال الكمال لا يخفى ان إطلاق الثناء
 على العمل بالأو كان غير سائق الا ان يدعى إطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقترنا باللسان
 والقلب اه لا يقال التجوز مجتمع في الحدود الا بقرينة واضحة لا نقول القرينة موجودة
 وهي تقسيمه الى هذه الاقسام وفي كلام الكمال اشارة الى العلاقة ولا يخفى التفاوت بين كلامه
 وكلام شيخ الاسلام (قوله لانعامه) قال شيخنا الشهاب تعليل للثناء فالانعام أخذه الشارح
 من ترتيب الشكر على النعم اذ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم اه (وأقول)
 لا حاجة الى الاخذ المذكور لان الانعام معتبر في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر
 من غير حاجة في اثباته الى الترتيب المذكور (قوله بالخلق) قال شيخنا الشهاب حقيقة الخلق
 الایجاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يتعلق به فيحمل على أنه بمعنى المخلوق اه (وأقول)
 يمكن ان يجاب أما أولاً فبان عدم صحة التعلق مسلم اذا أريد بالتعلق به انه صله له حتى يكون
 الخلق متعلما به لكن هذا غير متعين لجواز ان يتعلق به تعلق السبب بعينه والمعنى لانعامه
 بسبب الخلق الذي هو الایجاد أي لاجل انه انعم بسبب انه خلقه فايجد له سبب لتحقيق انعامه عليه
 أي لتحقيق هذا الجنس لان تحقق الخاص سبب في تحقق العام أولاً لان تحقق الفرد سبب في تحقق
 الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء مصدرا كالخلق الا ان هذا لا يناسب قوله
 والصحة الا ان يجعل معنى التعميم أو على حذف المضاف أي اعطاء الصحة وأما ما قيل ان يراد
 بالخلق الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح والصحة ان أريد به معنى التعميم وحسنه
 لا يبقى اشكال في صحة التعلق بالمعنى الاول واستعمال المصدر في الحاصل به أمر شائع قلنا مل
 (قوله والرزق) قال شيخنا الشهاب بالكسر وهو ما يتوقع به ولو قال بالوجود والرزق والصحة
 كان أولى اه (وأقول) قد تقدم ما يعلم منه امكان فتح الراء ايضا ووجه الاولوية المذكورة ان دفاع
 الاشكال عنه المخرج الى التاويل الذي ذكره وقد تقدم الكلام المتعلق به (قوله بان يعتقد)
 قال شيخنا الشهاب تفسير للثناء بالقلب وتعلق الايجاب الذي شرطه كون متعلقه فعلا
 اختياريا بالاعتقاد الذي هو من مقولة الانفعال على التحقيق لان المقصود تعلقه بأسبابه
 المقدورة كالنظر اه (وأقول) قد قيل ان المذهب المنصور ككون الادراك كفا لا فضلا
 ولا افضالا ولا اضافة كاقبل بكل من ذلك والمستله مسبوطة في عملها ثم قال اعني شيخنا المذكور
 نفى قوله بان يعتقد الخ اشعار بان النعم عليه اذا أتى على النعم بغير ما يفهم صدوره تلك النعمة
 عنه لا يكون ذلك شكرا ولم أرى ذلك نقلا اه ثم قال ايضا في قوله بان يتحدث بها أي
 بالمذكورات من حيث هي خلق ورزق ومحقق من بها منه قبل لامن أي حثية كانت وفي هذا
 ايضا اشعار بما مر اه (وأقول) أما الثناء بالقلب فالشارح صوره بما هو صريح كاترى في
 انصاف النعمة الى النعم وكذا الثناء باللسان لان يتحدث بالمذكورات انما يكون ثناء على الله

لانعامه بالخلق والرزق
 والصحة وغيره بالقلب
 بان يعتقد انه تعالى وبها أو
 اللسان بان يتحدث بها

عَبَّارُهَا صَاحِبُهَا

إذا أضافها إليه إلا أن يمنع ذلك بأنه يكفي في كونه ثناءً الغلم بكونها مضافة إليه تعالى وإن لم
 يصرح بذلك وأما الثناء بغيره ما ليس في عبارته أشعار باعتبار اللفظ المذكور فيه لأن
 الثناء بخو الخسوع له تعالى يتحقق بدون إضافة النعم إليه تعالى غير أنه لا بد في كونه شكرًا من
 أن يكون صدوره لأجل الانعام كما أفاد ذلك قوله لانعامه وقد صرح الفري وغيره في تعريفهم
 الشكرية ولهم فعل فبي عن تعظيم المنعم بسبب انعامه بأن قولهم بسبب انعامه متعلق بفعل
 أي لا ينبغي ولا يتعظيم وهذا يدل على أن المعنى في الشكر كون الثناء لأجل الانعام وإن لم
 يكن فيه دلالة على صدوره تلك النعمة من المنعم وبشكل على الشارح أن تعريفهم هذا يفيد
 أن كلام من الثناء بالقلب والثناء باللسان لا ينحصر فيما ذكره بل يصدق الأول أيضًا بخو اعتقاد
 الكمال لأجل الانعام والثاني أيضًا بخو وصفه بالكمال لأجل الانعام بل صرحوا بذلك ولهذا
 قال الفري وأعلم أنهم صرحوا بأن الشكر باللسان اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال
 أو اعتقاد اتصافه بصفة الانعام وأنه ولي النعم في مقابلة انعامه أي ذلك الاعتقاد لأجل انعامه
 ١١ اللهم إلا أن يحمل قوله بأن في الموضوعين على التمثيل على ما هو عادته تبع الشئ مذهب كما
 تقدم بيان ذلك في أول الكتاب ويكون مخالفة أساليب الموضوع الثالث لمجرد التقن وأعلم أن
 تمثيل الثناء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكره مع قوله بعد فن لم تبلغه دعوة بني
 لا يتم تركه صريح في أن من وصلت له نعمة ولم يلاحظ أن الله مولها ولم يتحدث بها ولا وجد منه
 فهو خضوع أتم والمتبادر من القروع خلافه وقد قال شيخ الإسلام في قوله السابق في الخطبة
 وانما جدد على النعم أي في مقابلتها لا مطلقا لأن الأول واجب مانعه أي يجب في أنه يقع واجبا
 لا بمعنى أنه إذا انعم الله على عبده نعمة يجب عليه أن يخدمه عليها بالحمد الذي ذكره وهو الحمد
 اللفظي أو الحمد المنوي ١٢ والحمد في مقابلة النعم هو الشكر وسأني ذلك مزيد (قوله كأن
 يخضع له تعالى) قال شيخنا الشهاب تمثيل للثناء بغيره لا غيره ولما كان الغير صادقا على متعدد ذي
 أفعال متباينة لم ترك الباء المشعرة بحصر ما قبلها في مدحها والبيان بالكاف المؤذنة بعدم
 ذلك ١٣ (وأقول) حاصله كما ترى أن الثناء بالاعتقاد منحصري في اعتقاد أن الله تعالى ولي النعم وإن
 الثناء باللسان منحصري في التحدث بالنعم وإن الثناء بغير الاعتقاد واللسان أي بأفعال الجوارح
 غير منحصري في الخسوع فلذلك أتى في الأولين بالباء المشعرة بالحصر وفي الثالث بالكاف المشعرة
 بعدم الحصر ويرد عليه أمران الأول أن هذا يناقض ما تقدم عنه من أن الشارح أراد تعريف
 الشكر الشرعي المعروف بقوله لهم صرف العبادة لأن ذلك انما يصح إذا أراد بان في الأولين
 التمثيل لا الحصر لأن الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا ينحصر في اعتقاد أن الله مولى النعم
 والشكر باللسان عليه لا ينحصر في التحدث بالنعم كما لا يخفى على الواقف على كلامهم على ذلك
 التعريف وتقدم نقل الفري عن نصهم ما هو صريح في ذلك والثاني أن لقائل أن يقول
 أن كل ثناء بفعل هو خضوع لله تعالى إذا لا يكون الفعل ثناء إلا أن كان خدمة لله تعالى وكل
 خدمة خضوع وهذا الثاني وارد على الشارح أيضا إلا أن يمنع ما قلناه فليست أمثل (قوله
 واجب بالشرع) أقول فيه أمران الأول أن ما اقتضاه هذا الكلام من أن ترك الشكر
 بالمعنى الذي فسر به الشارح أم كما صرح به قول الشارح فن لم تبلغه دعوة بني لا يتم تركه

أو غيره كأن يخضع له تعالى
 (واجب بالشرع) لا العقل

خلاف المتبادر من كلام الفقهاء في القروع كأن تقدم بل المتبادر منه انه لا يتم على من فعل
 مطلقا عن ان الله تعالى النعم ولم يتحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى اللهم الآن يقول
 ما ذكره كأن يراد باعتقاد ما ذكر اعتقاده بالقوة بان يكون بحيث لولا حظ النعم ومولاه اعتقاده
 الله تعالى وبالتحدث بالتحدث بالقوة بان يكون بحيث لو استل عن أمر النعم اعترف بوصولها
 اليه من الله تعالى وبالخضوع الخضوع بالقوة بان يكون بحيث لولا حظ عزة الله وعظمته رأى
 نفسه خاضعة لذلك ولما تكلم العلامة الدواني في حواشي شرح المطالع على تعريف الشكر
 العرفي بقولهم صرف العبد الخ فسر قولهم فيه ما خلق لاجله بما كتبه ١١ والثاني ان
 انقرا في شرح المحصول قال البحث الاول في بيان حقيقة الشكر ما هو فان التصديق فرع
 التصور فاقول شكر الله تعالى طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد وذلك لما قبل لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم لما قام حتى قومت قدماه أنه فعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما
 تاخر فقال ألا كون عبدا شكورا فسمى صلاته شكرا وهي فصل وقول واعتقاد وقال تعالى
 ١٢ لعل آل داود شكر الخ جعل شريعتهم شكرا الى ان قال فكل ما لله تعالى فيه طلب فقهه
 طاعة ان طلب فعله أو تركه طاعة ان طلب تركه لان العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به الى الله
 تعالى فيكون فصل جميع الواجبات والمندوبات وترتيب جميع المحرمات والمكروهات شكر الله
 تعالى كانت في الافعال أو الاقوال أو الاعتقادات لكن أعظم رتب الشكر الايمان ومعرفة
 الله تعالى وأدناه امامة الاذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام الايمان سبع
 فنجسون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها امامة الاذى عن الطريق ثم قال البحث
 الثاني اذا تقرر هذا فبظهر أن شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات
 والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله فعلى هذا اذا قبل الشكر غير واجب
 اجماعا صرح باعتبار المجموع لا باعتبار كل فرد من افراده فبتعين تحرير الدعوى ولا يوثق بالفظ
 يؤهم ايجاب المجموع من حيث هو مجموع ١١ وفيه تفسير الشكر بالطاعات افعالا
 أو أقوالا أو اعتقادات أو تروكا وأنه يتقسم الى واجب وهو الطاعات الواجبة ومندوب وهو
 الطاعات المندوبة (قوله فن لم يبلغه دعوة تبي) قال شيخنا الشهاب ذكر الرسول هذا أنسب
 وان أخذ ذكر الدعوة ١١ وسيق الكلام في التفسير بالرسول فيما يصدره مع ان ذكر البشارة
 يصدره والاعتذار بالتقن ليس بذلك والله أعلم (قوله ولا حكم موجود قبل الشرع) أقول
 فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا فرق في ذلك بين الاصول أي العقائد والقروع فلا يجب توجيده
 ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد القولين ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وسنأتي
 زيادة تتعلق بذلك والثاني قال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوله موجود على انه متعلق بالخبر
 مع كونه استقراعا ما في المزج الذي يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب ١١ (وأقول)
 كون المزج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعاً وكونه يصير كلاما واحدا
 لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحمل انه مادة الوجود فيشبه انتفاء
 وجود نفس الحكم قبل الشرع وانه مادة غيره مما لا يقيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس
 الحكم قبل الشرع كما هو رأي المعتزلة كالمعلوم كان محتاجا الى بيانه حتى يعلم المقصود ويتبين

فن لم يبلغه دعوة تبي لا يثبت
 بتركه خلافا للمعتزلة
 (ولا حكم) موجود (قبل
 الشرع)

المذهب الحق فالشارح مضطر الى التصريح به بل هذا في المعنى بمنزلة ان يقول الخبيث متعلق
بمخدوف تقديره موجود فلا اعتراض عليه في ذلك لا يقال يلزم عليه مخالفة قواهم الكون العام
يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه في كلامه لا يناقض ذكره في كلام آخر عند الاحتياج الى بيانه
والثالث ان هذا التقدير يدل على عدم تعلق الطرف اعني قبل الشرع بلفظ الحكم ويدل عليه
انه لو تعلق به كان منصوباً بالآلة حيث تشبيه بالمضاف مع ان المتبادر من انظر المتز والمعرف
فيه ضبط لفظ الحكم بفتحها بلا تنوين نعم ذهب البعداديون الى جواز نصب التثنية بالمضاف
مع اسقاط تنوينه وعليه ظاهر لا مانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت وعلى هذا يصح التعلق
المذكور ويقتضي الخبر ونحو أي لا حكم قبل الشرع موجود مثلاً (قوله أي البينة لا أحد
من الرسل) أقول ظاهره تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا الشهاب
تفسيره الشرع هنا بذلك تقديره عليه وجود الحكم في شرع نبي لم يوجد قبله رسول ويجب
بان أول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وليس قبله نبي اهـ ويوافق ذلك قول
الامام الحلبي في باب من لم تبلغه الدعوة من مناجاه وانما قلنا ان من كان منهم عاقلاً ميزاً
ذا رأى ونظر الا أنه لا بينة دينا فهو وكافراً له وان لم يكن سمع دعوة نبي صلى الله عليه وسلم فلا
شك أنه سمع دعوة أحد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطاول ازمان
دعوتهم وروى عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبير قد يبلغ
على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أمة دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل
بعله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفر والله أعلم
وان أمكن ان يكون لم يسمع قط بدین ولا دعوة نبي ولا عرف ان في العالم من ثبت اليأس وما نرى
ان ذلك يكون فان كان فامرهم على الاختلاف يعني في أن الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد
من انضمام النقل وهذا صريح في ثبوت تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من
الرسل وان لم يكن رسولاً اليه وفي تعذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا اعتمد
أبو روى في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب
من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا ما أخذ قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم
دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اهـ وبالغ بعضهم في اعتقاده حتى قال في بلغته
دعوة أحد منهم يوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول
كثير من الناس في شجاعة أهل الفترة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا
في الجاهلية في النار وان ما يدبرج الجمل خير منهم الى غير ذلك من الاخبار اهـ لكن الذي
عليه الاشاعرة من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان أهل الفترة لا يعذبون
وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة وأجيب بان أحاديثهم أحاد لا تغارض القطع بعدم
تعذيب أهل الفترة وبأنه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لا مريض يختص به يقتضي
ذلك علمه تعالى ورسوله نظير ما قيل في الحكم بكفر الغلام الذي قله الخضر عليه السلام مع صباه
وبأن تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصور على من غير وبدل من أهل الفترة بما
لا يعذبه كعبادة الاوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق إطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول

أي البينة لا أحد من الرسل

بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال امام الحرمين انما لا تعبد أصلاً وفروعاً إلا بعد البعثة ولو أمكن
 أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه اذ ذلك كعيسى صلى الله عليه وسلم لم يبق
 اشكال أصلاً وقد رد الابن شارح مسلم ما تقدم عن النووي بأن كلامه متناف لحكمه بانهم
 أهل فترة وبأن الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترة لانهم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل
 الذين لم يرسل اليهم الا قبل ولا ادركوا الثاني ثم قال ولما دلت القواطع على ان لا تعذيب حتى
 تقوم الحجة علمنا ان أهل الفترة غير معذبين اه لكن ما زعمه من التنافي عنوع بل هو غلط لان
 النووي يكتفي في وجوب الايمان على كل أحد يلوغعه دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن
 مرسل اليه كما تقدم عن الحلبي وغيره وحينئذ فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه
 العرب من عبادة الاوثان أهل فترة لان من تقدمهم من الرسل غير مرسل اليهم وكونهم بلغتهم
 دعوة اولئك الرسل الى التوحيد وانما كان يصح ما توهمه من التنافي لو ادعى النووي أن من
 تقدمهم من الرسل مرسلون اليهم مع انه لم يدع ذلك كما لا يخفى فان كلام النووي في غاية الظهور
 فيلزم كذا وليس فيه ما يوهم ذلك التوهم بوجه وليس أهل الفترة من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقاً
 بل من لم تبلغهم دعوة المرسل اليهم وهو لا اله الا الله كورن كذلك لان من قبلهم لم يكن مرسل اليهم
 ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الائمة بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم
 ومن قبله ونظائر ان الكلام في غير أمة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لا ينبغي اختصاص
 الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الاول مرسل اليهم ولا ادركه الثاني فهم
 أهل فترة ثم المذهب ومما تقرر ان النزاع انما هو بالنسبة لا بحكم الايمان بخلاف القروع فلا
 خلاف في انها لا تثبت الا في حق من بلغته دعوة من أرسل اليه وهو الظاهر نعم ما اتفق عليه
 المثلل من القروع هل هو كالايمان حتى يجري فيه هذا النزاع فيه نظر واذ تقرر ذلك فيمكن
 حل كلام المصنف والشارح على القول الثاني بان يراد أنه لا حكم أصلياً وفروعياً يعلق بأحد
 قبل بعثة أحد من الرسل اليه وان بعث الى غيره (قوله لا تمتنعوا لازمه حينئذ) أي حين اذ
 لا شرع فهو نظير لا تمتنعوا ثم بين اللازم بقوله من ترتب الثواب والعقاب لا يقال ترتب
 الثواب والعقاب ليس لازماً للحكم لانه ينفك عنه وذلك يناقض اللزوم ألا ترى انه بعد تحقق
 الوجوب بعد البعثة بان بلغ الرسول ودخل وقت الظهور مشلاً لتحقيق الحكم وهو وجوب
 الظاهر مع انه لم يتحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك وأيضاً فهذا الدليل يتقدر بتمامه انما ينض لنفي
 ما كان ملزوماً للثواب والعقاب دون غيره كالاياحة مع ان المقصود في الجميع وايضاً للمعتزلة
 ان يعمدوا كون ما ذكرنا لازماً مطلقاً لجزا ان يكون لازماً بشرط وجوب البعثة فلا يدل استقارؤه
 قبلها على انتفاء الحكم لانا نقول أصلاً الاول فالمراد ان ترتب استحقاق الثواب والعقاب على
 الفعل والتارك لازم لتحقيق الحكم أو يراد بالترتب الاستحقاق بمعنى انه يلزم من تحقق الوجوب
 مثلاً كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب وهذا الكون متحقق
 بعد البعثة غير متحقق قبلها فقولهم من ترتب الثواب والعقاب أي من ترتب استحقاق الثواب
 على فعل الواجب أو ترك الحرام ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب أو فعل الحرام
 وأما الثاني فجزاؤه انه لا فاعل بالفرق فاذا اتفق ملزوم الثواب والعقاب اتفق غيره أيضاً أما

لا تمتنعوا لازمه حينئذ
 ترتب الثواب والعقاب

فعلی هذا ماهية الوجوب انما تنقرب بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل
فثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلي لا يمكن دفعه اه كلام الامام (واقول) يمكن ان يجاب
عن الاول بانه اذا اظهر المجزأة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تنقرب في محله فيجب قبول قوله
في كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشيء بنفسه او الدور والتسلسل وان
كان ثبوت ما يخبر به بالشرع معني أن ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمجزأة عن الله بذلك
وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قوله اني أقول يجب قبول
قوله حتى يلزم اثبات الشيء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قوله لانه ثبت أن رسول الله
فيجب صدقي وصدقني في كل ما أدعيه وليس في هذا اثبات الشيء بنفسه ولا دور ولا تسلسل
ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما خفي على العقل كما تقدم
شرح ذلك في الكلام على قول الشارح أو باستعانة الشرع فتأمل ما حكناه هنا من قول
العضد في شرح ابن الحاجب ومنها أي الأفعال ما لا يدرك إلا بالشرع وقوله فان حسن موم
آخر رمضان وقم صوم أول شوال مما لا يسيل للعقل اليه ومن قول المواقف وشرحه وقد
لا يدرك العقل إلا بالضرورة ولا بالنظر ثم قوله ما فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهم اه فقد ثبت الاتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم في هذا
القسم ليس إلا بالشرع فان كان غرض الامام تقوية قول المعتزلة لم تصح التقوية مع موافقتهم
لثاني هذا القسم وان كان غرضه مجرد الاعتراض على الدليل بخوابه ما ذكرناه أو لابل صرح
في شرح المواقف بانه ثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتراح المجزأة
ويمكن المبعوث اليه من النظر وان لم ينظر فانه قال في جواب بعض شبه المخالفين مانعه لانا
بيننا في السابق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقرن بدعواه المجزأة المخارقة للعادة وكان المبعوث
اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا
يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهال لم يجب الامهال بخريان العادة بما يجاد العلم عقب النظر
الذي هو متمكن منه اه فلم انه بمجرد دعوى الرسالة مع ما ذكر ثبت الوجوب باخبار وهو
ثبوت بالشرع لان معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله حقيقة أو حكما وهذا الاخبار
لا يتأتى فيه التردد الذي ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الخ فليستأمل وعن الثاني
بان وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمرا اجتناعا عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه التردد
الذي ذكره بل هو نفس وجوب كذا أو لازمه اذا احتراز ليس الا بالاثبات به كذا الذي هو
الواجب فوجوب الاحتراز ما وجوب كذا أو لازمه فوجوبه بوجوبه فلا يلزم التردد المذكور
وعن الثالث بانه ان اراد بقوله ان ماهية الواجب انما تنقرب بسبب حصول الخوف من العقاب
أن حصول الواجب في الخارج بالاثبات به انما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام في ذلك
مع اننا نسلم أن الاثبات بالواجب متوقف على حصول الخوف وان اراد أن يتحقق وجوب
الواجب أي تعلق وجوبه بالملك كلف الذي هو التعلق التخييري متوقف على حصول الخوف
المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر (قوله الذي هو ظاهر في تحقيق معنى التكليف) قال شيخنا
الشهاب أي لان دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف ان لم تكن الإضافة بيانية أو على

الذي هو أظهر في تحقق
معنى التكليف

وجود معنى هو التكليف ان كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون
 الا على ترك شيء ملزم به من فعل وترك والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع
 في الوجود للملزم به أخرى وما يدل على شيء بلا واسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة
 بها ١٥ (قوله وانتفاء الحكم الذي هو الخطاب السابق بانتفاء قديمه الخ) فيه امر ان الاول
 قال شيخنا العلامة هذا جواب عما يقال كيف يقال لاحكم قبل الشرع مع ان خطاب الله
 الذي فسر به الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب
 من أمور فاذا اتقينا واحدا منها اتقينا هو المتعلق التخييري جزئ منه وهو منتف قبل الشرع
 فينتفي الحكم ١٥ والثاني أن كلام الشارح صريح في أن الحكم ليس هو مجرد الكلام
 النفسى الازلى وانما هو المجموع الذى منه الكلام النفسى الازلى وتعلقه بالمتعلق التخييري
 وهذا صريح قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه
 مكلف فانه اعتبر في تعريفه التعلق مطلقا فدل على انه داخل فيه وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل
 الشرع لظهوره ظهورا تاما في أن المتنى قبل الشرع نفس الحكم لاني خارج عنه كعقله وحله
 على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره أو صريحه بلا ضرورة إلى ذلك ثم يحتل أن الشارح حيث
 صرح كلامه بما ذكرناه ناقل له ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وفيما سبق ولا
 اعتراض عليه بوجه لانه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال ومن حفظ حجة
 على من لم يحفظ خصوصا وهذا أمر اصطلاحى لا مشاحة فيه حتى اشتهر انه لا مشاحة
 في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء ويحتل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن
 والاشارة الى انه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاح المصنف ولو في هذا الكتاب ولا غبار عليه
 على ذلك أيضا لانه أمر ممكن لا يصدق عليه نقل ولا عقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات
 التي لا يجزئها كما تقرر وحينئذ فاطالة الكلام ومن وافقه في الاعتراض عليه هنا في ذلك اطالة
 فاسدة فلا التفات اليها (قوله بل الامر أى الشأن في وجود الحكم موقوف) فيه أمر ان
 الاول قال شيخنا العلامة الشأن والقصة هو الحديث المطابق لما في نفس الامر ولا يخبر عن
 الشأن ويفسر الاعماله صادقة عليه فقوله المصنف موقوف لا يصح ان يكون خبرا عن الشأن
 حينئذ بل هو خبر مخدوف أى الشأن في وجود الحكم هو موقوف أى الوجود موقوف وهو
 صادق على الشأن فيصح أن يكون خبرا بخلاف مجرد قوله موقوف الى وروده لا يصح أن يقال
 الشأن موقوف بل الموقوف وجوده لا نفسه ١٥ وعبارته في حاشية قوله موقوف لا يصح أن
 يكون خبرا عن الامر بمعنى الشأن اذا الشأن في وجود الحكم أى الامر الثابت في الواقع
 لوجود الحكم كل وقت هو أن وجوده موقوف فالشأن هو وقت وجود الحكم والموقوف هو
 وجوده موقوف خبر عن هو أو انه محذوف عائد الضمير على وجود الحكم ١٥ (وأقول) ما ذكره
 من انه لا بد في خبر لفظ الامر معنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج الى نقل فافهم
 انما ذكرنا ذلك في الضمير بمعنى الشأن ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن
 كذلك وكلم من الفاظ متساوية المعنى مع اختلاف حكمها في الاستعمال ولو سلم فلا يتعين
 ما ذكره في عبارة المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فانهم جوزوا الاخبار عن ضمير

وانتفاء الحكم الذى هو
 الخطاب السابق بانتفاء قديمه
 منه وهو التعلق التخييري
 (بل الامر) أى الشأن في
 وجود الحكم (موقوف)

الشأن بمفرد خلافا للبصريين كما أنهم جوزوا حذف أحد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير
 الشأن خلافا للبصريين الممانعين منه فيجوز تحريم كلام المصنف على حذف أحد جزأى الجملة
 على قولهم أيضا وظاهر من صريح الشارح حيث لم يقدر مبتدأ قوله موقوف أن الخبر مفرد
 فيحتمل أنه يمنع وجوب كون الخبر جملة إذا عبر عن الشأن بالاسم الظاهر ويحتمل أنه خرج على
 قول الكوفيين من جواز الاخبار بمفرد والامر الثاني أنه يمكن تفسير الامر في كلام المصنف
 بالوجود أى بل وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أى الشأن في وجوده
 أى وهو تقرر وجوده أى ثبوته أى بل تقرر وجوده أى ثبوت وجوده موقوف وعلى هذا فلا
 اشكال بوجه عن صحة افراخ خبر الامر (قوله الى وروده أى الشرع) أقول ان اريد به
 البعثة كما فسره الشارح به الزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه اذا البعثة هي الارسال
 ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وان اريد به الاحكام لم يحسن الاضراب اذا التقدير
 حينئذ لا حكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف الى ورود الاحكام وان استلزم ورود
 الاحكام البعثة فليستأمل (قوله اشار بهذا) أى بقوله بل الامر موقوف فن قال بالوقف لم يرد
 معنى ان لا تدري هل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا بل أراد ان وجوده متوقف على ورود
 الشرع (قوله اذ توقف الحكم على الشرع) أقول فيه أمران الاول أن فيه اشارة الى أنه كان
 الاولى تغيير المصنف على بدل الى لانها أنسب بالمعنى المراد منه والثاني أنه قد تشكك هذه
 العبارة بانها تضمنت توقف الشيء على نفسه لان الحكم عام فهو شامل لجميع الاحكام والاحكام
 هي الشرع ولهذا يفسرونه بها فيقولون الشرع ما شرع الله من الاحكام فيكون حاصل
 المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد وان
 دفع هذا القصد بان الموقوف وجود الحكم او الشرع والموقوف عليه وروده فهو فاسد أيضا
 لان ورود الحكم او الشرع هو وجوده فليزم توقف وجود الحكم أو الشرع على وجوده وهو
 فاسد ويلزم أن يكون معنى قول المصنف لا حكم قبل الشرع لا حكم قبل الحكم ولا شرع قبل
 الشرع وهذا أمر معلوم لا فائدة فيه وان منع أن الورود بمعنى الوجود بل هو بمعنى الوصول
 قلنا فليزم تناقض في العبارة لان قولنا لا يوجد الحكم قبل وصوله مضمّن ثبوت الحكم قبل
 وصوله بقولنا لا يوجد الحكم الخ وإثباته بقوله قبل وصوله لانه تضمن اثباته في نفسه وثبوت
 الوصول عنه ويجب ان الشرع هنا ليس بمعنى الاحكام بل بمعنى البعثة كما تقدم في كلام
 الشارح فغاية ما يلزم ثبوت الحكم قبل تبليغ الرسول الاحكام وهو صحيح ولو سلم فيمكن أن يمنع
 ان الاحكام المرادة هنا هي الشرع بل الاحكام هي الكلام النفسى المتعلق بالمكلف والشرع
 هو الكلام النفسى مطلقا ولا ينافى ذلك وقوع الاحكام في تفسير الشرع لانها حينئذ بمعنى آخر
 وسبب أن كلام يتعلق بذلك والله أعلم (قوله مشتمل على انتفاء قبله وجوده بعده) قال شيخنا
 العلامة أى محتوم مفهومه احتواء الكل على ما في ضمنه ومن المعلوم أن الانتفاء قبله والوجود
 بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له على أن الوجود بعده لا يلزم مفهوم التوقف
 لذاته الا ترى أن الشرط يتوقف عليه مشروطه الذى قد لا يوجد بعده ثم يلزم هنا لخصوص
 كون الشرع المتوقف عليه محتمل وعلى الحكم المتوقف قائل اه (وأقول) فيه ابحاث

الى وروده أى الشرع
 أشار بهذا كما قال الى أنه مر
 من غير منافي الافعال قبل
 البعثة بالوقف فليس مخالفا
 لمن نفي من الحكم فيها وبل
 هنا الانتقال من غرض الى
 آخر وان اشتمل على الاول
 اذ توقف الحكم على الشرع
 مشتمل على انتفاء قبله
 ووجوده بعده

(وحكمت المعتزلة العقل)

الاول انه ان اراد بقوله أي محتوم مفهومه الى قوله ومن المعلوم الخ الاعتراض على الشارح بانه ادعى أن مفهوم توقف الحكم على الشرع محتوم على الانتفاء قبل الوجود بعد المذكورين احتواء الكل على ما في ضمنه وان ذلك ممنوع بل الانتفاء والوجود المذكوران خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له فلا يكون محتوما عليهما كذلك فهو اعتراض ساقط اذا لا اشتغال لا يلزم أن يكون معناه الاحتواء المذكور حتى يحمله عليه ثم يعترض عليه بل يجوز أن يكون معناه الاستلزام ومن ثم قال شيخنا الشهاب قوله مشتمل أي محتوم عليه احتواء الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما في ضمنه اذ من البين ان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له اه وان اراد بمجرد البيان فكلامه متناقض اذا الاحتواء الذي ادعاه منافي لقوله ومن المعلوم الخ الثاني ان قوله على أن الخ ان اراد به الاعتراض كان في غاية السقوط لان الشارح لم يدع أن المستلزم مفهوم التوقف لذاته بل مراده انه مفهوم التوقف للغير كما استبرأ اليه الثالث أن قوله نعم يلزم هنا الخ فيه نظر ظاهر اذا سلم أن الشرع محتو أي احتواء الكل على ما في ضمنه كما تقدم له على الحكم المراد هنا لان الشرع يتحقق بدون التعلق التخييري المفترق في مفهوم الحكم هنا والمراد من الحكم هنا دليل تحققه قبل البلوغ والعقل ونحوهما من شروط التكليف المتوقف عليها التعلق التخييري وبديل قوله في تعريف الرسول ان اوحى اليه بشرع وامر بتبليغه فجعلوا التبليغ المتوقف عليه التعلق التخييري خارجا عن معنى الشرع ولا ينافي ذلك اطلاق الاحكام على الشرع حيث قالوا في تفسيره ما شرعه الله من الاحكام لانها هناك بمعنى آخر للحكم الله -م الا أن يجاب بأن الشرع وان لم يعتبر فيه التعلق التخييري لم يعتبر فيه عدمه فهو اسم مطلق الاحكام أعم من ان تنصب بالتعلق التخييري أولا ولكونه اسما للاعم احتاجوا في تعريف الرسول الى اعتبار الامر بالتبليغ أو بأنه يكفي في محصة الاحتواء المذكور عرض ذلك التعلق للشرع وان لم يعتبر فيه فليتأمل والوجه في بيان اللزوم ان يقال انه ليس الكلام في الحكم على الاطلاق بل في الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان يتحقق التعلق التخييري ولا بد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لزم انتفاءه قبله ووجوده بعده لزوما واضحا كما لا يخفى وقد ظهر بما تقرران الشرع والحكم هاتفايران ولو بالعموم والخصوص على ما تقر ولا اعتبار التعلق التخييري في الحكم دون الشرع على ما تقر خلافا لما قد يتوهم من اتحادهما (قوله وحكمت المعتزلة العقل) فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة فعل هنا لا يصح ان يكون التصدير لانهم لم يصيروا العقل حاكما بل نسبة الفاعل الى اصل الفعل كقصة نسبة للفسق أي نسبة العقل انه ما حكم اه الثاني امس المراد يكون العقل حاكما عندهم انه منشئ للحكم اذ المنشئ له اتفاقا ما ومنهم ليس الا الله سبحانه وتعالى بل المراد انه مدرك للحكم الله تعالى وحينئذ فقابله قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع الخ باعتبار لازمه اذ يلزم من أن العقل يحكم أي يدرك الحكم بناء على أن الحكم تابع للحسن والقيح الذاتيين لم يتعلق الحكم بثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقيح لا يتفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم أو باعتباره لازم الاول اذ يلزم من نفي الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له بالمعنى الذي ارادوه من ان الحكم تابع للحسن والقيح الذاتيين لتعلقه فنفقه قبل الشرع نفي تلك التبعية فلا ادراك

لتبعيته لهما عندهم وحينئذ فيستقيم كلام المصنف في هذه المقابلة وان أوجعت والثالث انه قد
يقال ان هذا مكرر مع قوله السابق ويعني ترتيب الذم عاجلا والعقاب اجلا شرعى خلافا للمعتزلة
فانه يتضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بان
ما هنا أعم مما تقدم لشمول جميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب اه
(أقول) وأيضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصرح بتحكيم العقل لاحتمال
التوقف وأيضا فمما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فان لم يقض الخ وأيضا
فقد يكون ذكر ما هنا مع استفادة حكمه من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين المبني عليها
قول المعتزلة فيما تقدم اشارة الى ما صرحوا به من ابطال حكم العقل قبل الشرع وان سلمنا تلك
القاعدة كما سبقت الاشارة الى ذلك (قوله في الافعال) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب
يعني اعتقدت المعتزلة العقل كما في الافعال فالجواب متعلق بمقدور دل عليه حكمت وليس المعنى
جعلها كما كما لا يفتي اه (وأقول) لا يتبعه منع تعلق الجار بحكمت ووجوب تعلقه بمقدور دل
عليه حكمت وما ذكره من التقدير لا ينتج ذلك الثاني انه ينبغي جعل الافعال على ما يتم أفعال اللسان
وأفعال القلب كالاتقادات ولو بالمساحمة في عددها أفعالا اذهبه الحكم لا يخص الافعال
بالمعنى المتبادر منها (قوله فاقضى به) ان كانت ما موصولة فالتقدير فاذى أى فالحكم الذى
قضى العقل به أو شرطية فالتقدير فإى حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك
الحكم كالاتقادات والوجوب لذلك الشئ كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم الذى ادرك
العقل ثبوته لذلك الشئ أو فإى حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشئ (قوله فى شئ منها) أى
فى فعل من تلك الافعال (قوله ضرورى) قال شيخنا العلامة نقل عن الآمدى أن الضرورى
يطبق على المكروه عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما
كما كل الميتة لا مضطر وظاهر أن الاولين لا يتعلق بهما حكم كاسيى أى فى قوله والصواب
امتناع تكليف الغافل الخ والتنفس فى الهواء أشبه بالثالث منه بغيره فالاباحة فيه الآتى ذكرها
بالمعنى الاعم من الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضرورى لم يذكره المصنف كما فيه
الموافق وشرح ابن الحاجب واستقاه أو فوق بقصرهم تعلق الاحكام الشرعية على الافعال
الاختيارية اه (وأقول) فيه أمران الاول أن قوله فالاباحة فيه الآتى ذكرها بالمعنى الاعم
من الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب أى والتعبد كما يصدق باستواء الطرفين وذلك كما اذا
ترتب على ترك التنفس نحو الهلاك فيكون واجبا وكما اذا ترتب عليه نفسه مضطحة ولم يترتب
على تركه مفسدة فيكون مندوبا كما اذا لم يترتب على فعله ولا تركه لاصحلة ولا مفسدة فيستوى
طرقاه بل ينبغي انه قد يكون سرا كما اذا ترتب عليه مفسدة كتعسف يترتب عليه محرم كالقتل
وقد يكون مكرها بان يترتب على تركه مضطحة ولا يترتب على فعله مفسدة فينقسم الضرورى
أيضا الى الاقسام الخمسة ويوجب عما اقتضاه صنيع الشارح وغيره من تخصيص الاقسام
الى الاقسام الخمسة بالاختيارى والاقتضار فى الضرورى على الاباحة بانه باعتبار الغالب
(فان قلت) الاحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يمكن من فعله وتركه والضرورى ليس
كذلك (قلت) كلامنا باعتبار ما أشار اليه الشيخ بقوله والتنفس فى الهواء أشبه بالثالث الخ

فى الافعال قبل البعثة
قضى به فى شئ منها ضرورى
كالتنفس فى الهواء
أو اختياري

من حمل الضرورى هنا على المعنى الثالث وهو ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما والضرورى بهذا
 المعنى لا ينافى الاختيار وعلى هذا يفرض الكلام في تنقّس يتمكن من فعله وتركه وان كان
 الظاهر ان الشارح أراد ما سبب آتى عن المحصول لان الظاهر انه تابع له فيه أما ما ليس كذلك
 فلا يتعلق به حكم على ما سبب آتى والثانى ان قوله وقسم الضرورى لم يذكره العبد الخ غير موجه
 أما ان العبد لم يذكره في كتابه فلا نه لا أثر لذلك مع اتجاه المعنى وقد ذكر الامام في المحصول قسم
 الضرورى لكن على وجه يدل على انه أراد به ما لا يتمكن من تركه حيث قال الفصل التاسع
 في حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا كالتنقّس
 في الهواء وذلك لا بد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جاوزنا تكليف ما لا يطاق اه ونقله
 الاستوى في شرح المنهاج عنه فقال وحاصله ان الافعال الصادرة عن الشخص قبل بعثة الرسل
 ان كانت اضطرارية كالتنقّس في الهواء وغيره ففي المحصول والمختبب انهم غير ممنوع منها
 قطعا قال في المحصول الا اذا جاوزنا تكليف ما لا يطاق وغير بعض الشارحين ومما صاحب التحصيل
 عن هذا بانه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتى في آخر هذه المسئلة ان عدم المنع لا يستلزم الاذن فيه
 لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لا يثبت الا بالشرع والقرض عدم ورود اه
 (أقول) ويمكن دفع هذا النظر بان الكلام على قواعد المعتزلة ومن وافقهم والاحكام عندهم
 ثابتة قبل الشرع ومن هنا صرح الشارح المحقق بالقطع باباحة الضرورى واما انهم قصروا
 تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية فلا نه لا ينافى ذلك قسم الضرورى لان
 الظاهر انهم أرادوا بالاختيارية التي قصروا الاحكام الشرعية عليها ما يتمكن الانسان من
 فعله وتركه والضرورى بالمعنى الذى اشار الشيخ الى المحل عليه هنا كما تقدم بيانه بجامع
 الاختيارى بالمعنى المذكور والمتنفس في الهواء يتمكن من التنقّس وتركه وان حصل له مشقة
 فتركه فان فرض انتهاء الحال الى حيث لا يتمكن من تركه التزم عدم تعلق الحكم به حيثئذ وهذا
 بخلاف حركة المرتضى لعدم التمكن من فعلها وتركها وبخلاف النزول من شاهق لعدم التمكن
 من تركه بل ومن فعله لوجوبه ولا قدرة على الواجب كما يأتى بقول الشيخ واسقاطه أوفق الخ
 فيه نظير بل لا يوافق ما اشار الى حمل الضرورى عليه هنا كما بين ثم رأيت القرأى قال في شرح
 المحصول ما نصه قوله في أول المسئلة قوله ما يضطر اليه كالتنقّس في الهواء ونحوه لا بد من
 القطع بانه غير ممنوع منه مفهومه انه يجوز ان يكون مباحا وليس كذلك بل لا يجوز ان يتعلق
 به حكم شرعى البتة فالنازل من شاهق لا يباح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعى بسبب أن
 الضاعفة ان الاحكام الشرعية لا تتعلق الا بما يجوز أن يفعله الانسان وتركه أما ما يتعين فيه الفعل
 أو الترك فلا هذا كله بناء على امتناع تكليف ما لا يطاق اه وهو متوجه على ما اقتضته عبارة
 المحصول من تصور المسئلة بما لا يتمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذى ذكره
 (قوله تلصوصه بان أدرك الخ) قال شيخنا العلامة أى تلصوص ذلك الاختيارى لالكونه من
 جملة الاختياريات فقط بل لا مراعى اختصاص به واللام في تلصوصه متعلق بقضى والباء في بأن متعلق
 بقضى أيضا لكن مقيدا بالخصوص والضمير في فيه يرجع الى الاختيارى مقيدا بالخصوص
 اه وقال شيخنا الشهاب والباء في بأن سببية اه والمعنى على تعلق لام تلصوصه بقضى ان منشأ

تلصوصه بان أدركه مصلحة
 أو مقصد أو انتفاءهما

قضاؤه ملاحظة أمر يخص ذلك الشيء كان يشتمل خصوصه على مصلحة أو مفسدة ولا ينافي تعلقه
بقضى لا باختباري قوله الآتي والاختباري لخصوصه ينقسم الخ لان لخصوصه في متعلق
ينقسم لا باختباري وهو موافق في المعنى لتعلقه بقضى قضاؤه (قوله فامر قضاؤه فيه) أي
قضاء العقل في ذلك الشيء قال شيخنا الشهاب وهذه الجملة جواب قوله فما قضى ولك ان تقول
جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لا بد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هذا لم يجد وصناعي
وان قد ريان قيل الاصل فامر قضاؤه فيه به أي بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان
قوله أمر مستدرك لا فائدة له لان ما بعد قوله وهو عين قضاء العقل في الفعل الضروري مثلا بما
قضى به فيه غاية انه تفصيل لما تقدم ويحاج بان الاضافة في أمر قضاؤه بيانية سلمنا انها غير
بيانية فالمراد بالامر كون الضروري مقطوعا باباحته وكون غيره ينقسم الخ وذلك ليس عين
القضاء المذكور اه (وأقول) جواب دعوى الاستدراك ان المراد بالامر التفصيل كما قال
شيخنا العلامة في قوله فامر قضاؤه مانعه أي تفصيل مقضى قضاؤه به فيه فامر واقع على
تفصيل المقضى وبذلك على ذلك قول الشارح وهو ان الضروري الخ اه وقول شيخنا الشهاب
فالمراد بالامر كون الضروري الخ يرجع حاصله الى حمل الامر على معنى التفصيل لكن لا ينبغي
ما قيل استدلال به على الاستدراك من ان ما بعده وهو عين قضاء العقل وأي دلالة لذلك على
الاستدراك (قوله والاختباري لخصوصه) قال شيخنا الشهاب الجار يتعلق ينقسم أو بالمقضى
مقدرا أي والاختباري المقضى فيه لاجل خصوصه اه (قوله لانه ان اشتمل على مفسدة فعلة
فحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل الخ) فيه أمران الاول انه لا ينبغي ان الضمير المضاف اليه في
قوله فعلة عائد للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه بمعنى الحاصل بالمصدر
فلا اشكال في اضافة الفعل الى ضمير الفعل لا اختلاف بمعنى المضاف والمضاف اليه لكن يبقى
الاشكال من جهة انه نسب هنا المفسدة والمصلحة الى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم
اشتمل عليها انما هو المضاف اليه لان متعلق الحكم انما هو الوجودي الذي هو الحاصل بالمصدر
والحاصل بالمصدر هو المضاف اليه اللهم الا أن يقال سهل اضافتهما للمضاف وان كان متعلقهما
الذي هو المكلف به انما هو المضاف اليه اتحادهما في الخارج وكون الفرق بينهما اعتباريا على
انه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذي نشأ
عن الفعل وحصل به فان الحاصل بالمصدر ناشئ وحاصل بالمعنى المصدرى لكنه غير مطابق لسياق
الكلام وما قبله الثاني ان كل واحد من هذه الاقسام الخارجة من هذا التقسيم محتاج الى تقييد
لكنه يستفاد من مقابلة لان وصف أحد المتقابلين بشئ في مقام تمييزه قرينة ظاهرة في اختصاصه
به واتفاقه عن المقابل الآخر والحاصل ان تلك الاقسام حذف منها قيود مع ارادتها بقرينة
استفادتها من المقابلة والحذف مع قرينة عليه بمنزلة المذكور وقوله أو على مصلحة فعلة أي ولم
يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلته لما قبله فلا يكون ضابط المتدوب متساو لا لواجب وقوله
أو تركه أي ولم يشتمل على مفسدة فعلة بقرينة ما ذكر فلا يكون ضابط المكر ومتساو لا للحرمان وقوله
وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فباح أي وان لم يشتمل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة
ولا مصلحة بقرينة مقابلته لما تقدمه وبقرينة عدم تخصيصه فاعن الاشتمال بخصوص الفعل

فامر قضاؤه فيه ظاهر وهو ان
الضروري مقطوع باباحته
والاختباري لخصوصه
ينقسم الى الاقسام الخمسة
الحرام وغيره لانه ان اشتمل
على مفسدة فعلة فحرام
كالظلم أو تركه فواجب كالعدل
أو على مصلحة فعلة فندوب
كالا حسان أو تركه فمكروه
وان لم يشتمل على مفسدة ولا
مصلحة فباح

أو الترك كما فعل فيما سبق فانه لما أضاف الاشتغال فيما سبق الى خصوص الفعل تارة وترك
 أخرى ثم أطلق هنا مع المقابلة لما سبق دل ذلك دلالة ظاهرة على اضافة الاشتغال هنا الى اعم من
 الفعل وترك فظهر بذلك سقوط ما أظالم به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من ان
 شرط صحة التقسيم ان تتقابل فيه الاقسام والقسم المسمى بالمندوب صادق بالواجب لا بخلاف
 طرفي المفسدة والمصلحة وكذا المسمى بالمكروه صادق على المسمى بالحرام كذلك فيكون المسمى
 بالواجب مندوباً وأيضاً بالحرام مكروهاً أيضاً باعتبارين ومن ان الضمير في قوله وان لم يشتمل ان
 عاد على الفعل ذي الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضمائر قبله تناول المكروه وان عاد على أحد
 الطرفين المتماثلين بأروعهما فعلة وتركه في طرف فعهلة تناول المكروه أيضاً وفي طرف تركه
 تناول المندوب ووجه سقوط هذا ان الضمير عائد على الفعل لا باعتبار خصوص فعهلة فقط ولا
 باعتبار خصوص تركه فقط بل باعتبار المتناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة في ذلك كما بين
 فان الفعل الذي هو الحاصل بالمصدر اعتبر الشارح أو لا تارة خصوص فعهلة وتارة خصوص
 تركه ثم أطلقه في مقابلة ذلك إشارة الى ارادة المعنى الاعم من كل منهما فأحسن التامل (قوله
 فان لم يقض العقل في بعض منها) قال شيخنا الشهاب عوسلب جرحي لا كلي لان ليس بعض سور
 السالبة الجزئية وقال شيخنا العلامة المراد منها السالبة الجزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة
 من العموم لوقوع التكرار وهي قوله في بعض سياق النفي اه (قوله بخصوصه) متعلق يقض
 أي فان اتفق قضاؤه من جهة الخصوص فلا يتناقض قضاؤه من جهة العموم فلا تناقض بين
 الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور المشتمل على القول بالقضاء ولا بينه وبين
 ما قبله من قوله وحكمت المعتزلة العقل في الافعال قال شيخنا العلامة وان تناذر التناقض قال
 لان العقل قاض في الجميع الا انه تارة يقضي للخصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة أو مفسدة
 أو انتفاء هما وتارة لا يقضي للخصوص بان لا يدرك ما ذكر بل العموم له عموم دليله اه (وأقول)
 هذا الكلام من الشيخ يقضي حل جملة قوله وحكمت المعتزلة العقل في الافعال على الإيجاب
 الكلي وقد نظرنه بما يؤخذ من قوله السابق أو بامانة الشرع فيما خفي على العقل من ان
 العقل لا يحكم في بعض الافعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الاهمال وحديث فلا يتوهم
 تناقض بينهما وبين قوله فان لم يقض حتى يحتاج لجواب (قوله مما تقدم) أي وهو المصلحة
 والمفسدة في الفعل أو الترك وانتفاؤهما عنهما (قوله في قضاؤه فيه) أي في ذلك البعض لعموم
 دليله أي دليل المقضي به اذ الدليل بالحقيقة انما هو المقضي به الذي هو مدرك العقل وقضائه
 معناه ادراكه فالهاء في دليله للقضاء بمعنى المقضي به أو المقضي به المقدراضافته للقضاء أي في
 مقضي قضاؤه أي في تعيين قضاؤه بمعنى المقضي به أو في تعيين مقضي قضاؤه ويمكن عودها للبعض
 بنوع مسامحة (قوله لعموم دليله) متعلق بقضاؤه أي لا دليل لا يرجع لخصوصه بل لما يعمه وغيره
 (قوله على أقوال) أقول قد يشكك في جعل الاقوال في القضاء بالتالي اذ لا قضاء فيه لما تقدم ان
 الخلاف في تعيين المقضي به الا أن يكون في الكلام مسامحة وتغليب أو ارادة بالقضاء اعم مما هو
 على وجه التفصيل كما في غير الثالث وعلى وجه الاجمال كما في الثالث اذ فيه قضاء بأحد الامرين
 من غير تعيين (قوله ذكرها) أي تلك الاقوال بمعنى المقولات والمعتقدات وجه ذكرها ان الهاء

(فان لم يقض) العقل في
 بعض منها خصوصية بان لم
 يدرك فيه شيئا مما تقدم
 كما كل التاكيد فاختلف
 في قضاؤه لعموم دليله
 على أقوال ذكرها بقوله
 فتاثيرها لهم الوقت عن
 الحظر والاباحة

في قوله بالثبوت عند الاقوال فقيه تصریح بان في المسئلة ثلاثة اقوال وصرح بتعيين الثالث بقوله الوقت عن الخطر والاباحة وأشار الى تعيين الثاني والثالث بقوله الخطر والاباحة (قوله أي لا يدري أنه محظور أو مباح الخ) قال شيخنا العلامة تفسير الوقت بذلك يقتضي أن اختلاف الاقوال في تعيين المقتضى به لا في القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أو لا فاختلف في قضائه فيه اهـ (وأقول) لا مخالفة لان القضاء في قوله فاختلف في قضائه بمعنى المقتضى به أو على حذف المضاف أي في مقتضى قضائه أي فيما يقتضي به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذي تقدم قوله عنه أيضاً أعني عن شيخنا المذكور (قوله مع أنه لا يخلو عن واحد منهما) أقول فيه بحث لان الظاهر المتيقن من الاستدلال أن المراد بالاباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول المصنف في شرح المنهاج من جملة كلام ذكره في هذه المسئلة قال امام الحرمين فانهم لم يعنوا بالاباحة وروود خبر عنها وانما أرادوا استواء الامرين في الفعل والترك اهـ وحينئذ قد عوى عدم الخلو عنهم ما منوعة بطوار كونه واجبا أو مندوبا منسلا لكن خفيت المفسدة أو المصلحة على العقل فلم يدرك فيه شيئا وعلى هذا فاقوله أو لا فباح ممنوع أيضا بطوار أن يكون واجبا أو مندوبا متلا ومن هنا ينظر في اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله إشارة أي قوله مع أنه لا يخلو عن واحد منهما إشارة الى أن القضية مانعة الجمع والخلو معا لان ظاهر قوله أنه محظور أو مباح يصدق بانتفاء مامنا فأقاد أن أحدهما ثابت في نفس الامر اهـ (قوله وهما القولان المطويان) أي المحظور والمباح القولان أي لازم المحظور ولازم المباح اللذين هما الخطر والاباحة ففي كلامه نسم كذا قدره شيخنا العلامة (وأقول) لا يتعين أن يكون القولان الخطر والاباحة بل يجوز أن يرجع ضميرهما للنسبة في قوله محظور أي فهو محظور وقوله فباح أي فهو مباح والنسبة يصح أن تكون قولان لان القول هنا بمعنى القول أي المعتقد (قوله انه الفعل تصرف الخ) هذه صغرى قياس حذف كبراه وتيجته أي وكل تصرف في ملك الله بغير إذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع (قوله تصرف في ملك الله بغير إذنه) أي فيجزم كما في الشاهدان في المواضع وشرحه الجواب الفرق بضرر الشاهد دون الغائب وأيضا حرمة التصرف في ملك الشاهد متفاد من الشرع (قوله بغير إذنه) أي لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قوله فلو لم يصح له كان خلقه ما عينا الخ) أي واللازم منه ان لا تعالى له ليجوز شيئا الا بالحكمة فينتفي الم لازم وهو عدم الاباحة قال المضد الجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيجزم التصرف والحل بانه ربما خلقه ما يشتميه فيصبر عنه فينبأ عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث اهـ وبعبارة الجواب وشرحه الجواب ربما خلقه أي العبد ليصبر عنه أي عن المستفيع به ويمنع هواه وشهوته فينبأ على ذلك وهذه منقحة جليلة أو خلقه افترض آخر لانه لم (قوله أي خالبا عن الحكمة) تفسير للعبث هنا لان له معنى آخر والله أعلم (قوله ووجه الوقت) لم يقل ودليل الوقت كما قال في الاويز اذ لا حكم فيه بخلاف الاويز فيم ما حكم ولا يكون الا عن دليل (قوله في الافعال قبل التبرع) قال شيخنا العلامة تنازعه الخطر والاباحة وعموم الافعال بخالف المذهب المعتزلة أيضا لانهم انما قالوا ذلك في البعض الذي لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة اهـ ويجاب بان أُل لبس أو الهد فلا مخالفة (قوله انما هو لفقلمهم) فيه بحث لان ذلك لا يمنع ان ذلك القول قول

أي لا يدري أنه محظور
أو مباح مع أنه لا يخلو عن
واحد منهما لانه ما ممنوع
منه محظور أو لا فباح وهما
القولان المطويان دليل
الخطر أن الفعل تصرف في
ملك الله بغير إذنه اذ العالم
أعيانه ومنافعه ملك له تعالى
ودليل الاباحة ان الله تعالى
خلق العبد وما يقع به فلو
لم يصح له لكان خلقه ما عينا
أي خالبا عن الحكمة
ووجه الوقت عن ما تعارض
دليلهما وأشار بقوله لهم
أي للمعتزلة الى ما نقله عن
القاضي أبي بكر الباقلافي
من أن قول بعض فقهاءنا
أي كابن أبي هريرة بالخطر
وبعضهم بالاباحة في الافعال
قبل التبرع انما هو لفقلمهم

ذلك البعض لأنه صدر عنه تحقيقه والقول ينسب لقائله وإن اعتقد غيره غلطه فيه فكيف
 يشار إلى نفيه عن ذلك البعض بقوله لهم - إلا أن يجاب بأنه لم يرد النفي حقيقة بل حكما لأنه في
 حكم المتيقن عن ذلك البعض لأن صدور عنه في حكم غير الصادق عنه لعدم بوبائه على قواعده
 والله أعلم (قوله عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة) فيه بحث لأن الكلام فيما لم يقض العقل فيه
 لخصوصه بأن لم يدر ذلك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه لدليل عام فكيف يتفرع ذلك عن
 أصول المعتزلة أي الحسن والتجيب القليبين مع أنهم ما تابعا للمصلحة والمفسدة والغرض
 انتفاءهما الآن يقال المراد بالصواب هنا مجزئات الحكم قبل ورود الشرع فليست أمثلة (قوله
 والصواب امتناع تكليف الغافل) فيه أمور الأول أن البياض قال لا يجوز تكليف الغافل
 عنده من أحال تكليف المحال قال الأسنوي وفيه نظرين وجهين أحدهما أن مفهومه أن
 القائلين بجواز التكليف بالمحال جواز واحد وهو أيضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل
 إذا قلنا بجواز ذلك فلا شعري هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال والفرق أن هناك فائدة
 في التكليف وهو ابتلاء الشخص واختباره الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال
 وتكليف المحال فقالوا الأول هو أن يكون الخلل راجعا إلى المأمور به والثاني أن يكون
 راجعا إلى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال
 بزيادة الباء في المحال أو نقصه سياقه أن قوله تكليف المحال من قبيل إضافة الموصوف إلى
 الصفوة يؤخذ من ذلك جواب أشكال على المصنف حيث منع تكليف الغافل وجوز التكليف
 بالمحال مطلقا كما سيأتي فيقال تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل
 التكليف بالمحال وقد قيل بمنعه وإن قيل بجواز ذلك فلا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز
 تكليف الغافل نعم حتى الأشكال عليه بالمعنى فإنه لا يظهر إلا أن تكليفه من قبيل التكليف
 بالمحال إلا أن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الأسنوي أنه لا خلاف فيه كما قاله ابن التلمساني أنه
 وفيه نظرتان فرق بين تكليف المجبور وتكليف الرضائي بالمشي والإنسان بالطيران الذي سيأتي بعده
 من التكليف بالمحال الذي يجوز له المصنف بل كيف لا يجوز تكليف المجبور بجواز التكليف
 بالمحال لذاته كالجوع بين السواد والبياض اللهم إلا أن يفرق مجزئاً أن المجاسق الاختيار رأساً
 بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فليست أمثلة الثاني سيأتي أن التكليف الزام ما فيه كافة لاطلعه ولا يخفى
 أن مقتضى استدلالهم أنه كما يمنع تكليف الغافل يمنع الطلب منه مطلقاً وإن لم يكن تكليفاً
 بل يحتمل أنه المراد هنا بالتكليف بل ينبغي امتناع تعاقب الإباحة به أيضاً وإن لم يشملها هذا
 الاستدلال ويؤيده ما تقدم أنه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ الغافل فليست أمثلة الثالث أورد
 على امتناع تكليف الغافل أن العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالامر وذلك لأن الامر
 بمعرفة الله تعالى وارد فلا جاز أن يكون وارداً بعد حصولها لا امتناع تحصيل الحاصل فيكون
 وارداً قبله فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى
 مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع غفلة عن ذلك التكليف وأجيب بأن المعرفة الإجمالية
 حاصلة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التفصيلية وبأن شرط
 التكليف انما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتناع لا بأن يصدق

عن تشعب ذلك عن أصول
 المعتزلة للعلم بأنهم ما اتبعوا
 مقاصدهم وإن قول بعض
 أئمتنا أي كالأشعري فيها
 بالوقف مراده نفي الحكم
 فيها أي كالتقدم (والصواب
 امتناع تكليف الغافل
 والمجانب)

بتكليفه والالزم الدور وعدم تكليفه ~~فأرو~~ فأرو هو هنا قد فهم ذلك وإن لم يصدق به وبأن
 التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء في
 العقليات وفي حاشي السعد في موضع آخر بعد كلام قرره غاية ما في هذا أن يقال أنه تكليف
 بالوجوب للغافل عنه وأنه باطل إجماعا فيجب بانه ليس ذلك من تكليف الغافل المستعمل في
 شيء فإن المكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وإن لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف
 شرطا لصحة والالزم الدور وأما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان
 أو يفهم لكنه لم يقل له أنه مكلف كالذي لم تصل اليه وتبي والحاصل أن الغافل عن التصور
 لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب الحق عما قيل في إيجاب معرفة الله
 تعالى من أنه أمانة تكليف الغافل أو أمر يحصل الحاصل لا ما قيل من أن ذلك مستثنى من
 قاعدة تكليف الغافل إذ لا يجوز الاستثناء في الدلائل القطعية اه نعم رأيت عنه أعني عن
 السيد أن محل امتناع الاستثناء في الدلائل القطعية إذا لم يكن الاستثناء عقليا والاجازة لم
 (قوله أما الأول) أي أما امتناع تكليف الأول أو أما أن الصواب امتناع تكليف الأول
 (قوله وهو من لا يدري) قال شيخنا العلامة بصدق المجنون وفي تكليفه اتفاق ويمكن عدم
 صدقه عليه فيجعل من كفاية عن المكلف أي البالغ القابل بقرينة تعريف الحكم السابق اه
 (قلت) وتعبير الاستثنوي بقوله ما نصه تكليف الغافل كالسالم والمجنون والسكران
 وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالجمال اه يقتضي ثبوت الخلاف في المجنون أيضا (قوله
 فلا مقتضى التكليف) قال شيخنا العلامة أي الأمر الذي يطالب بالتكليف وليس المراد
 بالمتقضى الالزم كما تقول هذا يقتضي كذا أي يستلزمه إذا التكليف لا يستلزم الاتيان بالمكلف
 به اه (قوله امتثالا) قال شيخنا العلامة فيه اشكالات أحدها أنهم فسروه بالاتيان بالأمور
 به على وجهه أي كما أمر به ففهموه هو ما قبله أي الاتيان بالشيء المكلف به فلا فائدة في ذكره سواء
 جعل حالا أو مفعولا لا فالصواب أن يقول مع قصد الامتثال ثانيا أن كون الامتثال أي قصده
 مقتضى التكليف مخالف لما مر وما سيأتي في تقسيم الحكم وتعيين الأمر والتمهي من أن
 المقصود هو العمل لا بقيد فان كان اقتضا القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه محمل له
 لعدم تطرده والالزم يمكن التكليف مقصدا له ثالثها أن المصنف والشارح صمما عدم اعتبار
 قصد الامتثال في الخروج عن عمدة التمسك وإن اعتبر في حصول الثواب على ما يأتي في لا تفعل
 وهنا اعتبره في الاتيان بالشيء المكلف به أمرا كان الشيء أو غيره اه (وأقول) أما الاشكال
 الأول بجوابه اما أولا فلا نسلم أنهم جميعهم فسروه بما ذكره بل غاية الأمر أن بعضهم فسروه بذلك
 في مقام يناسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لا يخبر عليه هنا فقد قال الاستثنوي فيما نحن فيه ما نصه
 لان الامتثال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة اه على أن الشيخ في تقرير
 اشكاله الثاني فسر الامتثال بقصده وهو معنى تصويبه أي اشكال به بذلك في ذكر الامتثال
 وأما ثانيا فلأعرب مفعولا لا جلا له فأقدم معنى القصد قطعا إذ لا معنى للاتيان بالشيء لأجل
 الامتثال الا الاتيان به بقصد الامتثال كما هو ظاهر فيكون معنى ما صوبه فلا يصح فيه القاعدة
 إذا جعل مفعولا لا جلا له ولا تصويبه بالنسبة اليه وأما ثالثا فلا نسلم بناء على ما ذكره من التفسير

أما الأول وهو من لا يدري
 كالسالم والساهي فلان
 مقتضى التكليف بالشيء
 الاتيان به امتثالا وذلك
 يتوقف على العلم بالتكليف

قوله فهو موهوم ما قبله للقطع بان نسبة موهوم الاثبات بالشئ كما امر به بالنسبة الى موهوم
الاثبات بالشئ نسبة المقيد الى المطلق لان الاثبات بالشئ قد يكون كما امر به وقد يكون على غير
ما امر به ولهذا قيدوه بقولهم كما امر به ولا اشتباه في أن موهوم المطلق وموهوم المقيد متغايران
والافتلا عن التقييد ولهذا اختلف الائمة في أن المطلق يحمل على المقيد أو لا بل يبقى على
اطلاقه ففي ذكر المقيد بعد المطلق فائدة وأي فائدة وهي تقييد ذلك المطلق فقط ما زعمه من
التصويب واما الاشكال الثاني فجوابه اننا لنسلم ما زعمه من المخالفة المذكورة لان ما دل عليه
ما ذكر في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفه في الامر والنهي من أن مقتضى هو الفعل لا ينافي أنه
الفعل على وجه مخصوص وانما أطلقوا لان المخالفة كاف في المقصود الذي هو تمييز الحكم
وأقسامه والامر والنهي لم يؤول ذلك التمييز اطلاقه كما لا يخفى (فان قلت) المتبادر من كلام
الفقهاء ان من أتى بالواجب مثلاً فلا عن ملاحظة الامتنال غير متصور له خرج عن العهدة
وهذا ينافي اعتبار الامتنال في مقتضى التكليف (قلت) يحتمل تخالف طريقين الاصوليين
والفقهاء في ذلك ويحتمل التوفيق بان المراد قصد الامتنال ولو بالقوة بان يكون بحيث لو لا حظ
على اثباته بالفعل لا حظ انما قصد الامتنال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح
على هذا الاعتبار ايضا وأما قوله هو الفعل لا يقيد فان أراد به انهم صرحوا بقوله لا يقيد فهو
ممنوع قطعاً وهذه عبارات المصنف كغيره في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفه في الامر والنهي
مشاهدة تلك لاستمرادونها ليس فيها تصريح بذلك ولا أدنى إشارة اليه وان أراد انه مرادهم وان
لم يصرحوا به فهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه وكيف يسوغ الجزم بنسبة ذلك اليهم
وهم لم يترضوا له البتة على انه يحتمل انهم مختلفون في اعتبار قيد الامتنال وان الدليل
الذي كور مبني على اعتباره في عدم اعتباره يكون الدليل شيئاً آخر وحينئذ فلا اشكال على
من تركه لعدم اعتباره عنده وقاطعاً هو كالمصرح من كلام الفقهاء وأما قوله فان كان اقتضاء
القصد من موهوم الحكم الخ فقول مختاراً ولان من موهوم الحكم قوله فتركه من تعريفه
محل به الخ قلنا هذا ممنوع قطعاً بل لا خلل ولا عدم أطراف بل كلما وجد الحد الذي كور للحكم
مع اطلاق الفعل فيه وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وجد الحكم
قالا طراد ثابت قطعاً من غير احتياج فيه الى تقييد الفعل بقصد الامتنال ولا يلزم من اعتباره
في موهومه وجوب ذكره في حده اذا كان المقتضى وتغييره على وجه الجمع والمنع وتيسر ذلك بدونه
وكأنه ظن انه اذا كان اقتضاء القصد من موهوم الحكم وجد حد الحكم الذي كور بدون
الحكم في بعض الصور وهو الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف لكن لا يقيد
ذلك القصد وليس كذلك لان هذه الصورة غير موجودة على ذلك التقدير ونحو اننا انما ليس
من موهومه قوله لم يكن التكليف مقتضياً له قلنا ممنوع بل لا مانع من أن يقتضى التكليف شيئاً
ولا يكون من موهوم الحكم خصوصاً واطلاقاً **الحكم** على هذا المعنى أمر اصطلاحى
والاصطلاح لا يجري فيه بل الواقع كذلك فسيأتي أن النهى يقتضى الدوام قطعاً وان الامر
يقتضى التكرار والقور على خلاف في ذلك مع ان أحد المعتبرين من ذلك في موهوم الحكم
قد اقتضى التكليف ما ليس من موهوم الحكم وأما الاشكال الثالث فالقوله من قوة

عبارته في تقريره ان حاصله تناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبرنا قصد الامتنال
مطلقا وصححا فيما ياتي بعدم اعتباره في الخروج عن هذه النهي وانت خبير بانه اذا كان ذلك
حاصل هذا الاشكال أمكن دفعه اما بانهم لم يصرحا هنا بانه لا فرق بين الامر والنهي بل غاية
الامر انهم ما أطلقا ومن المعلوم انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد بل يقصد الاطلاق بمقتضى
ذلك التقييد فيقيد ما هنا بالامر لكن هذا قد يخالفه بالتسوية للشارح قوله وان وجب عليه بعد
يقظته ضمان ما أتلفه من المال لئلا تسه على التعميم ويشكل عليه عدم اثبات الدليل حينئذ
لأنه مدعى بتمامه واما بان المراد بقصد الامتنال ما يشمل قصد الامتنال بالمعنى الذي تقدم في
جواب السؤال السابق فتندفع المخالفة المذكورة حينئذ اذا المراد حينئذ بقصد الامتنال
المذكور هنا أعني بما بالقول وما بالقوة والمراد به فيما ياتي هو ما بالقول والاشكال المذكور
اذ قصد الامتنال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العلم بالتكليف واما بان ما ذكره في أحد
الموضعين بناء على اختيار غيرهما وما ذكره في الآخر على اختيارهما وكثيرا ما يجيبون عن
التناقض بمثل ذلك كما هو معلوم لمن له ممارسة لكلامهم فاذ كراهنا مبني على قول غيرهما فلا
تناقض بين المحلين اذ شرط التناقض وحدة القائل كما تقر في محله على أن نسبة اعتبار قصد
الامتنال هنا للمصنف متنوعة فان المتن لم يرد على ذكر الحكم وهو امتناع تكليف القائل
والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير متعين لجواز أن يستدل هو عليه بغيره مما لا يستلزم
اعتبار قصد الامتنال ثم التفرقة بين الامر والنهي بان يعتبر قصد الامتنال في الاول دون
الثاني وقعت في كلام غير واحد منهم الامام في المحصول على ما يفهم من قوله المسئلة الثالثة في
ان المأمور يجب أن يقصد ايقاع المأمور به على سبيل الطاعة المعقوفة قوله عليه الصلاة
والسلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويستغنى عنه شيئا من أحدهما الواجب الاول وهو النظر
المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اثباته به
(الثاني) ارادة الطاعة فانها لو اقتضت الى ارادة أخرى لزم التسلسل اه وأقره شراحه ومثله في
النهاية التي الهندي وغيرها ومنهم الاصفهاني في شرحه فانه بعد ان بين ان الاحكام خمسة وانه
يلزم أن يكون متعلق الاحكام من الافعال الاختيارية خمسة أيضا قال ثم الواجب ينقسم الى
قسمين الاول الواجب طاعة لله وعبادة له الثاني ما لم بشرع عبادة ولكن المقصود من شرعيته
تحصيل مصالح العباد او دفع مفاسدهم وذلك كرد المقصوب والودائع فالقسم الاول من
الواجبات يقتصر الى النية والاصل فيه الحديث المذكور المشهور والنية قسمان احدهما هو
القصد الى الفعل بخصوصه وهي التميز الثاني قصد ايقاع الفعل طاعة لله وامتنال لاهله
والقسمان مشترطان في العبادة واما القسم الثاني وهو الواجب الذي لم بشرع عبادة كرد
المقصوب وامتناله فلا يشترط النية في تادى المصلحة المقصودة منها فان المصلحة المقصودة منها
وصول الحق الى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله في الوجود سواء كان عاريا من النية أو مقترنا
بها واما المندوبات فتقتصر الى قصد ايقاعه طاعة لئلا يتأب عليها فلا بد لها من النيات واما المباحات
فلا تقتصر الى النيات نعم ان أراد أن يتأب عليها فلا بد لها من النيات واما المحرمات فلا تقتصر الى
النية في الخروج عن العهدة بمجرد الترك وان قصد اقتران الثواب بالترك فلا بد من قصد الامتنال

ويعاد كرنا يعلم حكم المكروهات واعلم انه يستغنى عن الواجب شيئا أحدهما النظر المعرف
لوجوب النظر فانه لا يمكنه القصد الى ايقاع الواجب طاعة الا اذا عرف وجوبه وهو بعد لم يعرف
وجوبه فيستحيل اشتراط النية فيه والحالة هذه وثانها ارادة ايقاعه طاعة أو قصد ايقاعه وهو
المراد بالنية هنا فانه لو شرطت النية المقصورة بقصد ايقاعه طاعة في قصد ايقاعه طاعة يلزم
التسلسل أي اشتراط نيات لانها بهادفة واحدة وهو محال اه المقصود انه من كلامه نعم
يشكل كلام المصنف والشارح من وجه آخر وهو انه حيث اعتبر قصد الامتنال في الامر دون
النهي لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مثبتا لامتناع تكليف الغافل على الاطلاق كما
تقدمت الاشارة الى ذلك اللهم الا أن يكون المقصود الاستدلال على بعض المدعى أو يكون
الامتناع محصورا عندهما بالامر دون التواهي لكن قد يشكك على هذا بالنسبة للشارح
قوله وان وجب عليه بعدية نظته الخ لدلائله على العموم واعلم أن اعتبار قصد الامتنال مطلقا
أوفى الاوامر لا يوافق كلام فقهاءنا معانير الشافعية فانه كما تقدمت الاشارة اليه كالصريح
في عدم وجوبه اللهم الا أن يكون الوجوب قولاً للاصوليين أو بعضهم دون الفقهاء أو يراد
قصد الامتنال ولو حكما كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يراد قصد الامتنال أو ما يقتضيه كاعتقاد
وجوب الواجبات ونزب المندوبات ومنع المحرمات ولو على الاجمال فليست أم (قوله والغافل
لا يعلم ذلك) أي ذلك التكليف (قوله فيمتنع تكليفه) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان توقف
المكلف به وهو الايمان به امتثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف
نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ما هو شرط في المكلف به لا يجب أن يكون شرطاً في
التكليف فتأمل اه (وأقول) قوله لا يستلزم الخ أي لو ازان يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف
فبأنى بالمكلف به امتثالا ويمكن أن يجاب بان معنى ان مقتضى التكليف الايمان بالشئ امتثالا
أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم نقله عن الشيخ والايان بالشئ امتثالا غير ممكن من الغافل
فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالاحمال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة
ولهذا أشار المضد الى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف الاحمال والى أن بعض من جوز
تكليف الاحمال استغنى هذا عنه حيث قال وقد قال به أي بان الفهم شرط لصحة التكليف كل
من منع تكليف الاحمال لان الامتنال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف الاحمال
أي لان تكليف الاحمال قد يكون لا بسلا وهو معدوم هنا اه وأما الايمان به امتثالا بعد
الاعلام به فانما ترتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف اذ ذلك لم يخرج
عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لا فائدة فيه والتكليف حقيقة انما تحقق بالاعلام وبذلك
يظهر صحة الاستلزام الذي منعه وان دفاع الاستدلال بقوله لان ما هو شرط الخ لاننا لم نأخذ
اشتراط ذلك في التكليف من مجرد كونه شرطاً في المكلف به بل من اعتبار القدرة على المكلف
به أو الفائدة في التكليف به واعلم أن هذا أعنى قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة مستغنى
عنه بما تقدم لكن ذكره توطئة لقوله وان وجب الخ (قوله بعدية نظته) أي بهدز والغلظة
(قوله ضمان ما أتلفه) أي اذا بدل ما أتلفه لمستحقه (قوله من المال) أخرج غير المال كالخبرة
المحترمة ووجد المنة لانه لا ضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله وقضاء ما فاته) أي على

الغافل لا يعلم ذلك فيمتنع
تكليفه وان وجب عليه
بعدية نظته ضمان ما أتلفه
من المال وقضاء ما فاته

التفصيل المبين في القروع (قوله من الصلاة) أي مثلاً (قوله لوجود سببهما) قد يتوهم منه أن وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع أنه ليس كذلك وقد يجب أن هنا شيئين أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار إليه بقوله لوجود سببهما والثاني وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف وهو المشار إليه بقوله وإن وجب عليه بعدية نظمه وكذا يقال في الاتلاف فاشتغال ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب اداء البدل إنما يكون بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثاني) هذا لا يحتاج إلى تقدير كما يظهر من سياقه بخلاف قوله السابق أما الأول لا بد أن يكون تقديره أما امتناع تكليف الأول مثلاً كما بيناه وهو ظاهر من سياقه أيضاً فليتأمل (قوله وهو من يدري الخ) إنما يتدبر من يدري لتمام المناظرة بينه وبين الغافل والأغلاحة في تفسير مفهومه إلى هذا القيد اذ مفهوم المجاز لا مندوحة له وإن كان لا يدري فينبه وبين الغافل بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه فيتصادقان فين لا مندوحة له وهو غافل هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة فليتأمل (قوله ولا مندوحة له عما أُلجئ إليه) فإن قلت ذكر أُلجئ إليه في تعريف المجاز فيه دور (قلت) ممنوع لأن أُلجئ إليه فعل يتوقف فهمه على فهم المصدر لا على فهم الوصف أولان المجاز باله في الاصطلاح أي الشخص المعروف بهذا الاسم وأُلجئ إليه بالمعنى اللغوي أولان هذا التعريف لا يفي فاندفع اعتراض شيخنا الشهاب بلزوم الدور وقد ينظر في الأول بأن الانطباع معتبر في مفهوم الوصف فيجوز إلى الدور (قوله على شخص يقتله) يتبادر منه أن جملة يقتله صفة شخص وفيه أنه صفة جرت على غير من هي له فكان يجب اقتضاها براز الضمير بنوع اللبس إلا أن يخرج على مذهب الكوفيين بناء على أن ملاحظة المعنى تدفع اللبس لأن المتبادر أن القتل بالوقوع وإن الواقع هو القاتل دون العكس قال شيخنا العلامة وبصريح أن يكون حالاً منتظراً من الضمير في الملقى جارية على من هي له (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) فيه أم وأول قال شيخنا العلامة مقتضاه أن تكليف الغافل والمجالس منه وفيه نظر لأن الطائفة هي القدرة على الإبطاق هو ما لا يتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لأنفس مفهومه كخلق الأجسام أم لم يتنع كحمل الجبل والطيران إلى السماء أم امتنع لأنفس مفهومه كجميع بين الضدين والمحال سياق جواز التكليف به مطلقاً وإن القسادة من الاختيار المذكور جارية فيه فيأمر به الشارع من انتقامها في تكليف المجاز مردود نعم صرحوا به في تكليف الغافل وما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف المجاز منافي لما يأتي من جواز التكليف بالمحال مطلقاً فتأمل الخ (هـ) (واقول) ما ادعاه من أن مقتضاه ما ذكره ممنوع إذ لا يلزم من بناء شيء على شيء أن لا يكون منه لجواز أن يبنى فرد الشيء عليه ويؤخذ حكمه من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أي الذي هذا من أفراد ما لا يجل جواز التكليف بما لا يطاق الذي هذا من أفراد ما أشار بذلك إلى أن القول الأول استثناء من جواز التكليف بما لا يطاق لا تنافي المعنى المحرور عنه ولهذا أشار إليه ضد أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال وإلى أن بعض من جواز تكليف المحال استثنى هذا عنه كما تقدم قريباً نقل ذلك عنه وأما قوله فيأمر به الشارع الخ فنية لا يفتي وسق الكلام أن يقول فليتأمل

من الصلاة في زمن غفلته
لوجود سببهما وأما الثاني
وهو من يدري ولا مندوحة
له عما أُلجئ إليه كالتقي من
شأنه على شخص يقتله
لا مندوحة له عن الوقوع
عليه القاتل له فامتناع
تكليفه بالمجاز إليه وبنيته
لعدم قدرته على ذلك لأن
المجاز له واجب الوقوع
ونقيضه ممتنع الوقوع
ولا قدرة على واحد من
الواجب والممتنع وقيل
يجوز تكليف الغافل
والمجاز بناء على جواز
التكليف بما لا يطاق كحمل
الواحد الصخرة العظيمة ورد
بأن القسادة في التكليف
بما لا يطاق من الاختيار
هل يأخذ في القسومات

الشارح من الردية قائم الخ لان الشارح ناقل لذلك الرد عن غيره كما هو صريح عبارة فلا ينبغي
نسبته اليه ثم الاعتراض عليه واما قوله وما مشى عليه المصنف الخ ففيه ان المصنف لم ينقد بما
مشى عليه هنا من امتناع تكليف الجبا وفيما ياتي من جواز التكليف بالاحمال بل سبقه الى ذلك
غيره كالامام الرازي واتباعه كالبيضاوي وشراحه وهذا نص صريح منهم بانخراج تكليف الجبا
عن تكليف ما لا يطاق وتكليف الاحمال وفي الفرق بينه وبين غيره من افرادهم ما ولا مانع من
اخراج بعض افراد الشيء عن حكمه لمعنى يقتضى ذلك ومثله كثير لكن يحتاج لتحرير الفرق
واضح يتم ما وفي عبارة الزركشي في بيان الجبا اخذ من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال
وذلك كالمشي من شاذق فهو لا يذله من الوقوع ولا اختياره فيه ولا هو بقاقل له وانما هو آلة
محمضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعله وحركته كحركة المرتش اه وقد يؤخذ منه
الجواب عن قول الشيخ السابق في ردبه الشارح من اتقائهما في تكليف الجبا صرد لانه
لا معنى لاختيار من لا فعل له وانما هو آلة محمضة فليست امل فان الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين
البياض والسواد صعب جدا والفرق بين اختيار ذلك ياتي بحاله وان لم يؤثر فيما كلف به بخلاف
هذا فان اختياره بالنسبة لما كلف به ساقط رأسا حتى جذا * والثاني ان شيخنا العلامة قال في
قوله بناء على جواز أى قياسا ~~لكن الظاهر~~ أن يقال بناء على التكليف بما لا يطاق باسقاط
الجواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كافي قياس
النهر على النيداه (وأقول) لا يتعين أن يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز
أن يكون المقصود به التعليل بان هذا من افراد ذلك فيثبت له حكمه * والثالث ان كلام الامام
وأبناعه صريح في ان الجبا قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما استتم من جواز
عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لتكتمه وهي هنا مخالفة الجبا
اغبيره بضعف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف مخطئا كما أشار الى ذلك بتعبيره بالصواب
وبهذا يظهر خطأ الكوراني وغفاته القاحشة في قوله بعد ان بين ان الاجزاء قسم من الاكراه
وقد علم من هذا التقرير ان افراد الاجزاء عن الاكراه ثم عطفه عليه غير سديد اه وكأنه لم يطالع
على من يداشتم هذه المسئلة في جميع القنوز ولا تصفح شيئا من الكلام الفصح كالكتاب
العزير والسنة الشريفة حتى يعلم امتلاء هذا النوع من العطف والله الموفق (قوله منتقبة في
تكليف الغافل والجبا) انتفاؤهما في تكليف الثاني محل تطرقوى كما علم مما قرنا آقا (قوله
وكذا) أى الغافل والجبا وافراد اسم الإشارة بناويل المنصك وروا ما ذكر (قوله وهو من
لا مندوحة له عما كره عليه الخ) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشيء يتقسه اه (وأقول)
الوجه في الاعتراض أن يقال فيه دور ويجاب بما تقدم في الجبا (قوله يمتنع تكليفه بالمكروه
عليه أو بنقيضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل لا كراه لا يحصل الامتثال
به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (أقول) فيه أمور الاول أن تقدير يمتنع بيان لوجه الشبه
وفيه احتراز عما قد يوهى من انه كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح * والثاني أن المراد انه
يتمتع تكليفه بكل من الامرين ولا ينافيه التعبد به بالاولا انما اذا وقعت بعد النقي ولو معنى كافي
الامتناع هنا كل النقي لكل من المتعاطفات كما قرره الرضى وغيره * والثالث قال السكالم فيه

منتقبة في تكليف الغافل
والجبا الى حكاية هذا ورده
أشار المصنف بتعبيره
بالصواب (وكذا المكروه)
وهو من لا مندوحة له عما
كره عليه الا بالصبر على
ما كرهه يمتنع تكليفه
بالمكروه عليه أو بنقيضه
(على الصحيح) لعدم قدرته
على امتثال ذلك فان الفعل
لا كراه

أضربان * الاول أن دعوى الخلاف في تكليف المكره بنقيض ما أكره عليه ممنوعة فقد حكى
 امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما أكره عليه كالتكليف بترك قتل
 المكافئ عدوانا * الثاني أن قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله في المكره على القتل انه
 يمنع تكليفه حالة القتل الصادر لا كراه بتركه يقتضي كل منهما أن موضع النزاع تعلق التكليف
 بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف في المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف
 حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلامعنى تخصيص فعل المكره الى
 آخره كلامه الطويل (واقول) أما الاول فجوابه ما في حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله
 أو بنقيضه على الصحيح لا يفارضة حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض
 القتل في صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الاكراه وهو بمعنى
 ما أجاب به المصنف بقوله وانما القائل لا يثاره نفسه وذكر نحوه السيد السهمودي فانه حكى
 كلام الكمال بقبول وعقبه بقوله والجواب ان الشارح جرى في ذلك على طريقة المصنف في
 كونه لا يكلف بالضد وجله كلام من أطلق تكليف القاتل على كونه يأثم من جهة أخرى
 لا كراهية فيها كإسباغ في تحقيقه وأما الامر الثاني فجوابه أما قوله فيه يقتضي كل منهما الخ
 فهو انه لا وجه لقصر النظر عليهما والحكم بان كلامهما يقتضي ماذ كرو قطع النظر عما ذكره
 في توجيه القول الثاني بقوله لقد رتبته على امتثال ذلك الخ الدال على ان القول الثاني فرض
 ما قاله قبل المباشرة والصواب النظر الى مجموع الامرين أعني ما قصر هو عليه وما ذكره
 الشارح في توجيه القول الثاني ولا شك ان النظر الى المجموع يوجب كون الخلاف
 لفظيا كما ذكره الشارح لا معنويا كما زعمه هو وأما تخصيص المكره فلتصوير مرادهم في هذا
 القرد بخصوص لاجل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا تخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم
 بانهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات وان كان عاما كما سبأ في قول المصنف وهي
 مفروضة في تكليف الكافر بالقروع وأما قوله في آخر كلامه عن امام الحرمين مع انه قاتل
 بتكليف المكره فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكره من حيث الايثار كما تقدم عن شيخ
 الاسلام والسيد فلا يقتضي أن محل النزاع ما زعمه مخالف للشارح وعند هذا يظهر اندفاع
 قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتأمل والرابع انه قد ينظر في قوله فان الفعل للاكراه
 لا يحصل الامتثال به الخ بان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل
 داعي الشرع كما سبأ في المقابل والجواب ان معنى هذا القول على ان التكليف انما يتعلق
 حال المباشرة فلا يتأتى ماذ كرتأمله (قوله لا يحصل الامتثال به) قال شيخنا العلامة
 في قوله به متعلق يحصل والضمير في به يرجع الى الفعل فالامتثال هو المجوز عنه وان وجد
 الفعل بدونه وأما النقيض فهو مجوز عنه بنفسه لوجود الفعل اذ لا يمكن الاتيان
 بالنقيض مع الفعل والابتنم الجمع بين النقيضين هـ وقوله فالامتثال هو المجوز عنه
 قيل فيه بحث هـ وكان وجه البحث انه يصح ان يقال ان الفعل للامتثال مجوز عنه وفيه
 بحث فليتأمل (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) قال شيخنا الشهاب ذكره هذا الطرف
 أي قوله معه للاشارة الى ان امتناع التكليف انما هو حالة القتل وقد صرح بذلك بقوله

لا يحصل الامتثال به ولا
 يمكن الاتيان معه بنقيضه
 (ولو) كان مكرها (على
 القتل)

فانه يمنع تكليفه حالة القتل وقال شيخنا العلامة والاولى ان يقول ولا يمكن الايمان معه
بالمكلف به ولا ينفقه اه (وأقول) وجه عدم امكان الايمان معه بالمكلف به عدم امكان
وجود الفعل مرتين مع من شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معا واحدة لاجل
الاكراه وواحدة لداعي الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمطلوب وافهم التعبير بالاولوية
صحة ما سلكه الشارح وهو ظاهر لظهور ان الايمان بالفعل لا كراه لا يمكن معه الايمان به
لداعي الشرع فبتركه الشارح من لازم ما ذكره فكأنه ترك التصريح به اختصارا وصرح
بقوله ولا يمكن الايمان معه بنفيه مع لزومه لما ذكره أيضا استضع المطالب بقامه من
انتفاء القدرة على كل واحد من الامرين (قوله لمكانته) قال شيخ الاسلام وغيره المحترم
المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكافئ الذي يجب بقتله القود في غيره أولى اه
وقال شيخنا العلامة ما حاصله هذا بيان لمعلق القتل وانما قدره بخصوصه لان المبالغة المستفادة
من لو أظهر فيه اذربا يقال في غير المكافئ يكلف بالمكروه عليه ارتكابا لا خف الضررين اه
وهذا اذا كان المقبول غير مكافئ للمكروه وأما اذا كان المكروه غير مكافئ المقبول في قياس
ذلك يقال ربما يقال يكلف بنقيض المكروه عليه صابرا على العقوبة ارتكابا لا خف الضررين
لان قتل المكروه أخف لان الماء وبقتله أعظم حرمة (بق) ان هذا كله واضح اذا كان كل من
المكروه والمكروه عليه القتل أما اذا كان المكروه عليه القتل والمكروه به القطع مثلا فلا يظهر
هذا التوجيه فليتامل (قوله بتركه) لم يقتل بالمكروه عليه وبتركه بل اقتصر على الترك لان
المبالغة انما تظهر فيه كذا قرر شيخنا العلامة فليتامل (قوله الذي هو مجمع عليه) قال شيخنا
العلامة كذلك لانه انما يحسن الاراد اذا كان متفقا عليه بين الخصمين اه (وأقول) فينبذ
كان يكتفى اعتبار الاتفاق بينهما وكأنه أراد المبالغة في الاراد وزيادة الفائدة (قوله لا يثارة
نفسه بالبقاء) أقول هذا الاياتي اذا كان المكروه به غير القتل كالقطع اذ لا يتحقق الاثارة بالبقاء
الا اذا كان المكروه به مقول النفسه اذا لم يتحمل الا ان يجنب بان هذا مفهوما بالاولى فتأمل
(قوله الذي خيره بينهما) أقول أي بين نفسه ومكانته قالها في قوله بينهما يتضمن عائد
الموصول الواقع صفة لمكانته لرجوعها له واغريه فالعائد مطابق للموصول لانه وان كان ضميرا
الاشين والموصول مفرد لكنه ليس عائد له وحده بل له وشئ آخر فهو عائد لاشين الموصول
وغيره ومثل ذلك لا يخرج عنه المطابقة كالايجي وجعل شيخ الاسلام الذي مشى في المعنى صفة
للبقاء المذكور والمقدور مضافا الى قوله مكافئه قال بدليل اتيانه بالعائد مشي في قوله بينهما
ثم استدل على استعمال الذي لغير المفرد أيضا وعلى هذا فلا اشكال في مطابقة العائد واذا تقرر
ذلك ظهر ان فسادا اعتراض الكمال بقوله والعائد الضمير في قوله بينهما وهو غير مطابق للموصول
وصواب العبارة ان يقال الذي خيره المكروه بينه وبين نفسه اه وانه لا منشأ له الا الوهم لانه
ان اراد ان الضمير في بينهما عائد الموصول فقط فليس كذلك كما بين بل هو عائد عليه وعلى غيره
فهو متضمن للعائد لانه العائد كائين وان اراد انه عائد له ولغيره فان اراد ان رجوعه لغيره معه
ينافي الربط فهو ممنوع اذ لا معنى للربط الا اشتغال الصلة على ضمير يرجع الى الموصول وهذا
أعم من أن يرجع لغيره معه أولا كما أطلقوه على أن هذا التقدير ينافي قوله وهو غير مطابق

لمكانته فانه يمنع تكليفه
حالة القتل لا كراه بتركه
لعدم قدرته عليه (واثم
القاتل) الذي هو مجمع
عليه (لا يثارة نفسه)
بالبقاء على مكانته الذي
خيره بينهما المكروه بقوله
اقتل هذا والاقتلتك

للموصول وان أراد أن رجوعه لغيره لا ينافي الربط فهذا اعتراف بقساد اعترافه وتصويبه
 وعدم الاحتياج الى اعتذار شيخنا العلامة بقوله بعد ان فسر ضمير بين ما بقوله أي بين نفسه
 ومكافئه مانصه وتقية عائد الموصول المفرد كما هنا على توهم تنبيه الموصول ١٥ بل كلامه
 متناقض اذ تفسير ضمير بين ما بما ذكره ينافي ان التنبيه على التوهم فليتنامل (قوله فيأثم
 بالقتل من جهة الايثار) قال شيخنا العلامة: الصواب ان يقول فيأثم بالا يثار اذ القتل على
 هذا القول لا يدخل في الاثم وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجد حال مباشرة
 الى أن قال فقد ظهر أن الاثم بسبب الايثار كما قال المصنف لا بالقتل من جهة الايثار كما قال
 الشارح ١٥ (وأقول) لا منشأ لهذا التصويب الا عدم مراجعة الشيخ كلام المصنف لعلم
 ان الشارح انما صرح بمراءه وذلك لانه في منع الموانع بسط تقرير هذا الكلام بما منه مانصه
 وتقرير هذا الجواب انه لا ياثم من حيث انه مكروه وانه قتل بل من حيث آثر نفسه على غيره فهو
 ذو وجهين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجهية الا يثار ولا اكرام فيها وذلك لانك اذا قلت
 اقبل زيدا والقتل عن غناه التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد أثم لانه اختار وهذا كما
 قيل في خصال الكفاية على التخيير محل التخيير لا وجوب فيه وحمل الوجوب لا تخيير فيه كذلك
 تقول هنا أصل القتل لعقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار
 نفسه على غيره ١٥ فاقطع قوله فهو أي القتل ذو وجهين وقوله والقتل المخصوص فيه عقاب
 فان ذلك نص في ان الاثم بالقتل من جهة الايثار كما قاله الشارح فهذا قول كل من المصنف
 والشارح لا قول الشارح وحده مخالفا للمصنف كما ظنه الشيخ وبه يتبين ان معنى قول
 المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل ايثار نفسه وهو معنى قول
 الشارح فيأثم بالقتل من جهة الايثار أي الذي تضمنه ذلك القتل وبما تقرير يظهر أن قول
 الشيخ اذ القتل على هذا القول لا يدخل في الاثم مجموع بل لا يدخل في ذلك لتضمنه الايثار
 المستع والمضمن للممتنع مجتمع وكيف يصح في المدخلية مع دعوى الاثم الذي لا يترتب الا
 على فعل ممتنع أو عزم على فعل ممتنع مع انتفاء الاحتمال هنا على زعمه أما انتفاء الفعل فله عزم
 ان القتل الذي هو الفعل هنا لا مدخل له وأما انتفاء العزم فلان هذا القول مفروض في حال
 المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليه ما بقول المصنف واثم القاتل
 الخ منة ملقن بحال المباشرة والعزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها فليتنامل وأما قوله بل بايثار
 مكافئه بالبقاء أي بالعزم والتضمين على ذلك أي بل هو مكافئ بايثار مكافئه الخ فهو مع كونه
 لا يقدح في مطلوبنا اذ كونه مكافئا لهذا العزم لا ينافي اثمه بالقتل وكونه مكافئا بتركه أيضا ومع
 كونه لا يناسب فرض المسئلة اذ هي مفروضة على هذا القول المفروض في حال المباشرة لا قبلها
 ممنوع قطعا فلا يجيب العزم على ايثار مكافئه بالبقاء وانما الواجب عدم العزم على قتله وفرق
 كبير بينهما الصديق الثاني دون الاول بانتفاء العزم رأسا حتى لو انتفى عزمه ونصحه على ذلك
 وعلى تقيضه ثم ياثم اذا سبب لاثمه حينئذ اذا اثم الا بفعل محرم أو بالعزم عليه ولم يوجد واحد
 منهما ولو كان مكافئا بذلك كما زعمه لا اثم اذ ترك المكافئ به يوجب الاثم نعم هو منهي حينئذ عن
 العزم على قتل مكافئه فان خالف بان عزم على قتله فهذا العزم معصية أخرى ياثم بها وذلك لا ينافي

فيأثم بالقتل من جهة
 الايثار دون الاكراه وقيل
 يجوز تكليف المكروه بما
 اكره عليه أو بتقيضه

انعم بالقتل أيضا اذ كل من العزم على المعصية ومن فعلها موجب للالتم كما هو ظاهر وأما قوله
 واذا قلبت بالمكره عليه فلا تكليف أيضا بواحد منهما أي من اتيار مكافئته وايتار نفسه فهو
 ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم القدرة عليه قلنا ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم
 القدرة اذا القدرة الموجودة تعلق بالمكره وهو غيرهما قلنا لكنه يتضمن أحدهما وهو
 ايتار نفسه فبما فيه من هذه الجهة فاحسن التامل فيما قررناه ليظهر لك سقوط جميع ما اطال
 به الشيخ رحمه الله عليه (قوله لقدرة على امتثال ذلك) قال شيخنا العلامة أي التكليف
 بنوعيه اه (واقول) مما يدل عليه اضافة الامتنال الى اسم الاشارة اذا الامتنال يضاف
 للتكليف دون المكلف به (قوله كن أكره على اداء الزكاة فتواها عند أخذها منه)
 قال شيخنا العلامة لو قال فتوا كان أوفق لأقول الكلام وللواقع يعرف بالتامل اه (واقول)
 وجه قوله وللواقع ان المنوى في الواقع هو اداؤها هذا مراده واعلم ان المفهوم من كلام
 أئمتنا انه يكفي في نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا يجب نية الاداء وقصده قال
 في الروضة كاصلها ثم صفة النية ان ينوى هذا فرض زكاة مالي أو فرض صدقة مالي أو زكاة
 مالي المفروضة او الصدقة المفروضة ولا يكفي التعرض لفرض المال لان ذلك قد يكون كفاية
 ونذرا ولا يكفي مطلق الصدقة على الاصح ولو نوى الزكاة دون الفرضية أجزأ على المذهب
 ثم قال هل يجوز تقديم النية على التفرقة والاصح الاجراء كالصوم للمفسر اه وفي الروض
 ولو نوى عند عزلها أو اعطائها الوكيل وفرقت بلاية أي عند التفرقة أجزأ اه قال في شرحه
 وقوله من زيادته عند عزلها يراد عليه ما لو نوى بعده وقبل التفرقة فانه يجزئ وان لم تقارن النية
 أحدهما كما في المجموع في الكلام فيما اذا دفع للوكيل بلاية وقال فيه عن زيادات العبادي
 انه لو دفع ما لا الى وكيله لفرقة تطوعا ثم نوى به الفرض ثم فرقه الوكيل وقع عن الفرض اذا
 كان القابض مستحقا اه فانظر كيف تعرضا في بيان صفة النية لنية الزكاة وفرض الزكاة
 بقوله ان ينوى هذا أي القدرة الواجب فرض زكاة مالي الى آخر الصيغ المذكورة حيث
 تعرضوا فيه لقصد الزكاة ونحوها بالقصد والخروج ولم يتعرضوا لقصد الاداء بوجه ثم قصر بحمهم
 باجراء النية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع الى الوكيل وقبل تفرقة وان كان الدفع
 اليه لفرقة تطوعا مع انه لا يتصور ثمانية الاداء اذ الاداء عند هذه النية تجدد ذلك صريحا
 أو كالصريح في انه لا يجب التعرض للاداء ولا في ذلك لانه لا يتصور ثمانية الاداء فيها
 ذكر بخوارزمية قصد الان الاداء في المستقبل لانه يقول نية الاداء في المستقبل ليست في شرط
 النية كون القصد مقارنا للمنوى الا في الصوم كما تقر في محله بل في الرضة كاصلها في باب قسم
 الصدقات ما هو صريح في اجرائية الزكاة مع اتقاء الاداء والفعل رأسا مطلقا فانها قالوا قال
 القفال ولو كان له عند الفقير حطة وديعة فقال كل لنفسك كذا ونوا زكاة في
 اجرائية عن الزكاة وجهان ووجه المنع أي الذي رجحه في الروض من زيادته ان المال لم يملكه
 فهو وكاه بشراء ذلك القدر فاشترأه وقبضه فقال المولى كل خذ لنفسك ونوا زكاة أجزأ مع انه
 لا اداء هنا من المولى الذي هو الموكل بل لا فعل هنا مطلقا لانه لا يملكه وقد ظهر بذلك
 ان الذي يحصل من كلامهم هو عدم اشتراط قصد الاداء بل وعدم اشتراط نفس الاداء

لقدرة على امتثال ذلك
 بان ياتي بالمكره عليه ادعى
 التبرع كن أكره على اداء
 الزكاة فتواها عند أخذها
 منه أو بقبضه صابرا على
 ما أكره به

بل وعدم الفعل مطلقا على ما تبين مما تقرر وإذا علمت ذلك علمت تعيين ما يعبر به الشارع
وسقوط اعتراض الشيخ عليه وإن الشارح انما يعبر بما يعبر به لانه المناسب والموافق لما يحصل
من كلام أئمتنا من الحكم وإن الشيخ استروح الى ما وقع في خاطره من غير مراجعة الحكم
وتحريره ومعرفة عذر الشارح فيما صنع فان قلت لعل مذهب الشيخ موافق لاعتراضه
قلت هذا بعد ثبوت لا يسوغ له الاعتراض على الشارح اذ ليس لاحد ان يفتي على اعتقاده
الاعتراض اعل من يخالف في ذلك الاعتقاد كما هو معلوم فان قلت لم يسقط هنا قصد الفعل على
ما تقرر بخلاف الصلاة ونحوها قلت لان المقصود بالزكاة رفق المستحقين وهو حاصل بمجرد
استيلائهم (قوله وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) أي وان لم يكن مأكروما من الامور
التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقض كما هو ظاهر هذه
المبالغة اشارة الى أن المكروه بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقض تارة يجب
الصبر عليه كما في الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تصاطي المكروه
عليه كما في الاكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والقهط في رمضان كما بين ذلك الفقهاء
وعبارة الارشاد وينبغي أي الاكراه كسفر او خمر او فطرا لا زنا وقتلا اه وان في الحالين يجب
الصبر اذا كلف بنقض ما كرم عليه وكذا أراد تفصيل المندوحة في الاكراه باعتبار مجرد
الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا كما قال في منع الموانع بعد كلام بسطه في الغافل
والمجمل والمكروه ما نصح فاذن المراتب ثلاث ايه - ايه التكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها
تكليف المجمل فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوها المكروه فانه يدري وله مندوحة
ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما في الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة
قبل ان يكلفه كما في الاكراه على القتل بعقوبة كراهية الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه وقبح
لاتعمد ذلك وانما عمده انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفسه غير المكافئ له لانه لو اثم ما في نظر
الشارع اه وحينئذ هذه المبالغة لا تنافي وجوب الصبر على ما كرم به مطلقا اذا كلف بنقض
المكروه عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله مقتضى التكليف
المدكور أي التكليف بالنقض ان يكلفه الشارع الصبر عليه اذ لا يحصل النقص الا بالصبر
وكل ما وقع عليه واجب فهو واجب وكيف لا يكلفه الشارع الصبر ويكلفه بما لا يحصل
الا بالصبر اه وقد اورد شيخنا العلامة هذا الاعتراض مع زيادة الجواب بقوله سيأتي ان
ما يتوقف عليه الواجب شرعا أو عقلا أو عادة واجب بوجوبه والصبر على ما كرم به من ذلك
على تقدير التكليف بالنقض فقوله وان لم يكلفه غير صحيح الا أن يكون مبالغة على قوله ان يأتي
بنقضه مجردا عن النظر الى التكليف به اه ولا ينبغي ان ما قررناه في الجواب أوضح مما قررنا
فيه فلنستكمل (قوله والقول الاول للمعتزلة) حال شيخنا العلامة في صحة توجيهه حينئذ مما مر
أي من قوله لعدم قدرته على امثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ مقتضى ان هذا القول ينظر
في التكليف الى حال المباشرة نظرا لان أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه
حال حدوثه اه وحاصله ان هذا التوجيه مضاف لاصلهم لان حاصله ان الاعتبار في التكليف
وعدمه بحال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس اصلهم المذكور من ان الاعتبار فيما ذكر

وان لم يكلفه الشارع
الصبر عليه كن كرم على
شرب الخمر فامتنع منه صابرا
على العقوبة والقول
الاول للمعتزلة

بما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه اذ التكليف عندهم انما يتعلق قبل الحدوث وينقطع
 تعلقه حال الحدوث ولا خفاء في قوة هذا الاشكال فان قلت هل يمكن دفعه بان منع التكليف
 حال الحدوث ليس بناء على ان الاعتبار في التكليف وعدمه بحال الحدوث بل بناء على امتناع
 تعلقه حينئذ على ما هو اصلهم من انقطاعه حينئذ في اصل الكلام ان المكروه حال حدوث
 الشيء المكروه عليه لا يجوز ان يتعلق به التكليف لان التكليف لا يجوز ان يتعلق حال الحدوث
 وهذا مطابق لاصلهم قلت لا يصح دفعه بذلك لانه ان اريد مع امتناع تعلقه حال الحدوث جوازه
 قبله نافي قول الشارح وان التحقيق مع الاول اذ المراد بذلك التحقيق كما سيأتي ان التكليف
 لا يجوز ان يتعلق الاحال الحدوث وهو على هذا التقدير جائز تعلقه قبله وامتنع حاله وان اريد
 امتناعه قبله ايضا نافي قوله انه لا خلاف بين الفريقين لثبوت الخلاف على هذا التقدير بين
 الفريقين اذ على قول المعتزلة يكون التكليف متممًا لحال الحدوث وما قبله وعلى قول الاشاعرة
 يكون جائزًا في الحالين اذ مذهبهم انه متعلق قبل الحدوث ويستمر حاله كما سيأتي ومن هنا يعلم
 اشكال قوله انه لا خلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الاول مع قطع النظر عن اشكال
 التوجيه على اصل المعتزلة بان يقال ان اريد عند المعتزلة امتناع التكليف في الحالين نافي قوله
 انه لا خلاف بين الفريقين او امتناعه في حال الحدوث وجوازه قبله نافي قوله وان التحقيق مع
 الاول اذ التحقيق انما هو اعتبار حال الحدوث في التكليف وجودا وعدمه فممكن التكليف
 في دفع الاشكال باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد بالمعتزلة في قول
 المواهب وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله أي أكثرهم وأن ذلك البعض خالف بقية
 المعتزلة في قوله ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة لانه حال القدرة عنده وان الشارح تسمي
 في نفي الخلاف بين الفريقين بناء على ان مراده به مجرد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم
 يتوارد فيه على محل واحد لان الاول اقتصر على منعه حال المباشرة وان لم يثبت قبلا كما هو
 صريح كلام المصنف والثاني اقتصر على جوازه قبلها وهذا المتع وهذا الجواز غير متواردين
 على شيء واحد وان تحقق الخلاف بينهما في الحقيقة لان هذا التكليف عند المعتزلة متمم حال
 المباشرة وقبلها كما تقرر وعند الاشاعرة ثابت قبلها أي ومستمر عندها أخذًا مما سيأتي عنهم
 في محله واعلم ان الاشكال انما يصعب بالنظر لبينة كلام الشارح والافجود نظير الشيخ عن افاة
 التوجيه لاصلهم يسمل دفعه بمجرد احتمال ان المراد ببعض من المعتزلة قال ان التكليف انما
 يتعلق حال المباشرة أو بان المراد بامتناع التكليف هو قولهم بانه قطع حال المباشرة فليتامل
 (قوله والثاني للاشاعرة) أي لجه وورهم والافسيات ما يعلم منه ان من الاشاعرة من قال
 ان التكليف لا يتعلق الاحال المباشرة (قوله ورجع اليه المصنف آخرًا) أقول لا معنى
 لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين اذ قضية انتفاء الخلاف بينهما اتحاد
 قوليهما فلا يتصور الرجوع من أحدهما الى الآخر بل الرجوع وانتفاء الخلاف متنافيان
 اللهم الا ان يكون تسمي في نفي الخلاف على ما تقدم اتفاقًا (قوله ومن توجيه ما يعلم الخ) أي
 لان توجيه الاول بقوله فان الفعل لا كراه لا يحصل الامتناع به الخ يدل على فرضه كلامه في
 حال المباشرة وتوجيه الثاني بقوله لقدرة على امتثال ذلك بان ياتي بالمكروه عليه ادعى الشرع

والثاني للاشاعرة ورجع
 اليه المصنف آخرًا ومن
 توجيههما يعلم انه لا خلاف
 بين الفريقين

الخ يدل على فرضه كلامه فيما قبلها اذ لا يتناقض انبائه به لداعي الشرع الا بعد سبق طلبه منه
 (قوله وان التحقيق) قال شيخنا العلامة هو ما سبذ كره من ان التكليف انما يوجد مع الفعل
 وهو قول خارج عن قول المعتزلة والاشاعرة اهـ (وأقول) اما خروجه عن قول المعتزلة فلانه
 اعتبر في التكليف حال المباشرة والمعتزلة على انقطاع التكليف حال المباشرة كما تقدم ويجاب
 باحتمال اختلاف المعتزلة وان بعضهم يرى ان التعاق انما يكون حال المباشرة كما تقدم ولو
 في صورة الاكراه لمعنى يخص ذلك ويؤيد ذلك ان الشارح انما هو ناقل لما ذكره من أن الاول
 للمعتزلة ومن توجب به ما تقدم لظهور ان ليس ذلك من تصرفه فيلزم ان المعتزلة أو بعضهم على
 أن التكليف انما يوجد حال المباشرة ولو في صورة الاكراه لمعنى يخصها وان اشتهر عنهم القول
 بانقطاع التكليف حال المباشرة وعلى تقدير ان ثبت ان أحد منهم لا يقول بذلك مطلقا
 فالاعتراض انما يلزمهم دون الشارح لان هذا تعليلهم وظن الشارح ليس الا مجرد نقله وأما
 خروجه عن قول الاشاعرة فان أراد الاشاعرة المرادين هنا وهم جمهورهم لاجتماعهم الماسيعة
 فلا محذور في ذلك وان أراد جميع الاشاعرة فممنوع الماسيعة مما سيأتى ان جهة من الاشاعرة
 على ذلك التحقيق والموقع للشيخ في هذه الدعوى ايها الكلام الواقع هنا ان المراد جميع
 الاشاعرة وعدم مراجعة ما سبى المعلوم منه ان من الاشاعرة من قال بذلك التحقيق والموجب
 لجل الاشاعرة هنا على جمهورهم (قوله فليتامل) يحتمل انه اشارة الى ما تبين من الاشكالات
 واجوبتها المتكيفة ويحتمل انه اشارة الى معنى آخر اراده خفي علينا (قوله ويتعلق الامر
 بالمعدوم) فيه امور الاول قال شيخنا العلامة سيأتى ان الامر هو الايجاب والتدب وهما
 نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتجزيا معا فلا يمكن تعلق الامر من
 حيث هو أمر بالمعدوم وان أمكن ان يتعلق به ذات الخطاب اهـ (وأقول) الامر هنا هو الامر
 المعنوي الا في قول المصنف وقيل لا يتنوع أى الكلام في الازل الى امر وغيره أى
 والاصح انه يتنوع لا الامر التجيزي الذي هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح
 الى ذلك بقوله وسيأتى تنوع الكلام في الازل الخ فالاعتراض بعينه ذلك عجيب على ان الحكم
 أيضا يكون معنويا كما يكون تجزيا ولهذا ظاهرا للمصنف في شرح المختصر مسئلة كلامية
 في الحكم على المعدوم ثم قال ولا أقول أمر بالمعدوم كما قال المصنف يعني ابن الحاجب اذ لا يلزم
 من الحكم على المعدوم تسمية الكلام أمر او نهيا فقامن قال بالحكم على المعدوم وامتنع من
 تسمية الكلام في الازل أمر اهـ هذا مع انه تبين ابن الحاجب هنا في التعبير بالامر وبالجملة فقد
 استعمل من كلامه هنا وهناك انقسام كل من الحكم والامر الى تجيزي ومعنوي وبهذا يقطع
 الاشكال وأسا ويعلم انه لا منشأ للاقتصار على الاشكال الا الوقوف مع أول ما يبدو وعدم
 الامعان والمراجعة والاحاطة باطراف كلامهم والجمع بينها والثاني قال الزركشي قد تستشكل
 هذه المسئلة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا
 في حال الغفلة ولا يكون مأمورا بعد تذكرة بالامر الموجود في حال غفلته أشكل الفرق بينهما وبين
 المعدوم بل الغافل أولى بالحوار لانه اذا كان المعدوم مأمورا بعد وجوده بالامر المتقدم على
 وجوده كان الغافل مأمورا بعد تذكرة بالامر الوارد قبل تذكرة بطريق الاولى وان كان المراد

وان التحقيق مع الاول
 فليتامل (ويتعلق الامر
 بالمعدوم تعلقا معنويا)
 يعني انه اذا وجد

انه لا يكون مأمورا حال غفلته وانما يكون مأمورا بعد تذكره بالامر الوارد في حال غفلته
 فيكون حكم الغافل بحكم المعدوم سواء في ان كلامه لا يكون مأمورا حال عدمه ولا حال
 غفلته ويكون مأمورا بعد وجوده او تذكره بالامر الوارد في حالة العدم وحالة الغفلة فهو مأمور
 وحينئذ فلا وجه لافراد كل منهما ٥١ (وأقول) لامتناع هذا الاشتغال بالعدم التمييز
 المستلحق مع سهولته وذلك لان الامر في مسئلة المعدوم هو الامر المعنوي واذا تعلق بالمعدوم
 حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الضوابط عند المصنف لان
 المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود اذا لم يتصف
 بشروط التكليف وهذا بناء على ما يأتي في الامر الثالث والا فلا حاجة اليه بل الكلام في صحة
 لان الغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته
 الا ان يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف
 في مسئلة الغافل الذي نفي على الضوابط الخطاب المتعلقة تعلقا تخيريا فهاهنا ثبات لا تشكل
 ولا تشبه احدهما بالآخر ثم رأيت القرافي ذكر هذا الاشكال وأجاب عنه فقال سؤال قال
 النقشواني تكليف الغافل اقرب من تكليف المعدوم فتكيف جواز ثم تكليف المعدوم
 ومنع الغافل جوابه ان المعدوم قلنا يكلف بمعنى انه تعلق به الخطاب في الازل على تقدير
 وجوده وتبعث اليه الرسل ويعلم خطاب الله تعالى ومرادنا هنا ان الغافل لا يخاطب في زمن
 غفلته أي لا يكون تركه للفعل زمان الغفلة موجبا للمواخاة كغير الغافل وما وزانه الاتكليف
 المعدوم حالة العدم ويكون الترك حالة العدم موجبا للعقوبة وهذا لم يقل به أحد انه ورأيت
 الامصهاري في شرح المصنوع اطلال الكلام هنا جديده والثالث ان المراد بالمعدوم هنا أعم من
 المعدوم حقيقة والمعدوم حكما بأن وجد لكن لم توجد فيه شروط التكليف كما أشار اليه
 الشارح كذا قال بعض مشايخنا (وأقول) لا حاجة لهذا التعميم بل في صحة نظره لان من وجد
 ولم توجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد
 وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه وقوله كما أشار اليه الشارح كأنه يريد قوله بمعنى
 انه اذا وجد بشروط التكليف الخ وفي كون هذا الإشارة الى ما ذكره نظر فان قوله بشروط
 التكليف انما هو قيد لعل التعان التخييري ولا دلالة فيه على ما ادعاه فليتأمل (قوله بشروط
 التكليف) قال شيخنا العلامة فيها البعثة فلا حاجة الى زيادة بعد البعثة كما هو لكن يجب
 كون البناء في شروط البعثة للملازمة ٥١ (وأقول) ان كان وجه وجوب ما ذكرناه
 لا يصدق الوجود الاعلى ابتداء فلا يصدق الوجود ملتصبا بالزوم تقدم الوجود عليه فقه نظر
 لانه أيضا على هذا لا يصدق الوجود مضاجبا للزوم تقدمه عليها فان قلت على تقدير كون
 الوجه ما ذكر لم يجعل الطرف من قبيل الحال المقدرة وحينئذ يمكن الملازمة قلت لانه يلزم عدم
 توقف كونه مأمورا على وجود شروط التكليف بل يكون مأمورا قبل وجودها اكتفاء
 بتقدير وجودها والاتصاف بها ويجري ذلك في المعية أيضا وان كان وجه الوجوب ان المطلوب
 وهو وجود المعدوم ووجود شروط التكليف وان ترتب الوجودان مفهوم مع المعية دون
 الملازمة فهو ممنوع وبالمجمل قد دعوى الوجوب غير ظاهري بل يصح عليها على كل من الملازمة

بشروط التكليف

والحكمة مع حل وجد على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتامل (قوله يكون مأمورا بذلك) قال
 شيخنا العلامة توقف كونه مأمورا أي متعلق الأمر على وجوده بصفتها التكليف يقتضي
 انتفاء قبله وهو نقض المطلوب من اثباته قبل قنائه وتسمية هذا التعلق بالعقل كفاي العضد
 لكونه ثابتا بالدليل العقلي المبين في محله أنبأ منها بالمعنى وأعلم أن هذا المحث بل وكثيرا من
 الباحث انما ثبت على وجه يصح إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافي في تحقق مفهوم الحكم
 وعليه فيفسر بحالته العقلية بل أريد به التعلق العقلي وهو أن المأمور الذي علم الله أنه
 يوجد بشرائط التكليف يتوجه عليه حكمه في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه (وأقول)
 أما قوله يقتضي انتفاء قبله وهو نقض المطلوب الخ فهو تخطيط واشتقاق عجيب اذن الظاهر
 المكشوف أن المراد ان المتوقف على وجوده بشرط التكليف هو تعلق الأمر التخييري بقوله
 يكون مأمورا أي متعلقا به الأمر على سبيل التخيير وان الذي أريد اثباته قبل وجوده بشرط
 التكليف هو التعلق المعنوي الذي حاصله تعلق التعلق التخييري على الوجود المذكور فالتعلق
 المعنوي هو تعلق التعلق التخييري على ذلك الوجود فالمتوقف على الوجود المذكور المتعلق
 قبله هو التعلق التخييري والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوي وهذا مما
 لا غبار عليه ولا خفاء فيه بل هو في غاية الظهور وبإدنى تأمل فالعجب من الشيخ حيث خفي عليه
 ذلك مع ظهوره وكيف توهم أن المراد باللامور في قوله يكون مأمورا ما يكون متعلق الأمر التعلق
 المعنوي حتى وقع فيما وقع فيه وأمر بتمامه مع غلطه الحضي فيه فتأمل ولا تغفل * وأما قوله
 وتسمية هذا التعلق بالعقل الخ فخواه ان وجه ايتار التسمية بالمعنوي الاحتراز عن إيهام حكم
 العقل وإفادة هذه التسمية ثلاث توهم انتفاؤها من تعبير العضد * وأما قوله انما ثبت على وجه
 يصح إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافي في تحقق مفهوم الحكم فهو مما يستعجب منه
 إذا لا اشكال بوجه في نحو هذا المحث لمن عرف أن الكلام هنا في تعلق الأمر بالحكم وان
 تعلق الأمر فيحتمل معنوي والكلام هنا فيه أي في نفسه لا في اعتباره في مفهوم الحكم
 وتخييري وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضا قسمان معنوي وتخييري كما سبق بيان ذلك كله وان
 التعلق المعنوي غير الحكم التخييري الذي هو مراد الشيخ هنا بالحكم فنأين لزوم من نحو هذا
 المحث تحقيق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوي حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ فصحة
 هذا المحث ونحوه من أجل الواضحات بعد معرفة هذه المعاني المقررة وتعيين بعض الباحث عن
 بعض فعلمك بالتأمل والمحافظة على معرفة الاصطلاحات وتعيين بعض الباحث عن بعض فكثيرا
 ما يقع الخلل من أعمال ذلك (قوله بان يكون حالة عدمه) أقول ينبغي هنا إرادة عدمه ولو حكم
 بان يوجد هو لا يوجد بشرط التكليف بخلافه في قوله السابق بالمعنوي كالتقيد بالكلام
 فيه وقوله مأمورا أي متعلق الأمر متعلقا تخييريا (قوله لتفهم الكلام النفسي) أقول لباحث
 أن يقول هذا النبي لا يقتضي ذلك النبي لما ساقى أن الأمر عندهم بمعنى الإرادة فهلا قبلوا
 تعلقا معنويا يعني إرادة الفعل منه إذا وجد بشرط التكليف (قوله والنهي وغيره) أقول
 النهي يشمل غير الجازم أيضا فيخصر قوله وغيره في الإباحة وقوله كالامر أي في تعلقان
 بالمدوم متعلقا به وبإخلافه لا معتزلة وقوله وسياقي أي فتسمية المصنف له أمر بالحسب الأزل

يكون مأمورا بذلك الأمر
 النفسي الأزل لا متعلقا تخييريا
 بان يكون حالة عدمه
 مأمورا (خلافا للمعتزلة)
 في تفهم التعلق المعنوي أيضا
 لتفهم الكلام النفسي
 والنهي وغيره كالامر
 وسياقي تنوع الكلام في
 الأزل على الأصح إلى الأمر
 وغيره

صحيح بل يمكن أن يثبت قدامه تعلق النهي والاباحة تعلقا مضمونا اذ لا يتأتى التنوع الا باعتبار
 التعلق فيكون في هذا اشارة الى الاعتذار عن المصنف في ترك تعلق النهي وغيره بانه مفهوم
 محاسباتي ولا يرد حيث أن تعلق الامر ايضا مفهوم محاسباتي فلا حاجة الى ذكره لأن وجه ذكره
 التنبه عليه وعلى مخالفة المعتزلة للتلايق من ذلك (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء
 جازما الخ) فيه أمران الأول انه اعترضه الكوراني فقال فيه نظرون وجوه الأول انه جعل
 المقسم تقسيم الخطاب دون الحكم مع أن الخطاب جنس الحكم فالعدل عن الحكم لا وجه له
 الثاني انه جعل الترك في الحرام متعلقا بالاقتضاء وهو أمر عدي غير مقدور الا أن يحمل على
 الكف الثالث انه جعل خلاف الأولى من الاقسام الأولية للحكم وليس كذلك قال الغزالي في
 المستصفى في تقسيم الحكم على الاقسام الخمسة الأولية المشهورة وأما المذكورة فهو لفظ مشترك
 بين معان احدها المحرم فكثيرا ما يقول الشافعي أكره الشيء الفلاني وهو لا يريد الا الحُرْمَة
 والثاني مانهي عنه تنزيها وهو الذي أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب
 والثالث ترك ما هو أولى كترك صلاة الغضي ثم ذكر قسما آخر مردودا ليس المقصود ايراد
 ذلك بكامله بل ما يفيد المقصود فقد صرح بان تلك الاقسام ليست أولية بل هي أقسام المكروه
 الذي هو أحد الاقسام الخمسة مع أن العدل عنه قد أوجب على المصنف أن يعطّل على أن
 أحدهما ينهي مخصوص والاخر ينهي غير مخصوص من غير فائدة للعدل مع انه يقتضي
 تكثير الاقسام واختراع اصطلاح جديد ولا يرتضي فاضل ارتكاب شيء من هذه المحذورات
 قال المولى الحق عضد الملة والدين المكروه يطلق على معنيين آخر من غير ما تقدم أحدهما
 الحرام كثيرا ما يقول الشافعي أنا أكره هذا فانهما ترك الأولى يقال ترك صلاة الغضي مكروه
 لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حارطة مع اننا لان لم ان مثل صلاة الغضي تركت ينهي
 غير مخصوص اذ لم يرد ينهي عن تركها لا بخصوص ولا عام وما ذكر بعض الشراح من أن النهي
 مستفاد من الامر بفعله امرود اذا الامر بالشيء ليس نهيما عن ضده على ما ذهب اليه المحققون
 ولتنبيه ذلك فلان لم يرد أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الغضي
 لا بخصوصهما ولا بدنيهما تحت عامه (وأقول) جميع ما ذكره مما لا يخفى فساد على عاقل ولا
 يرضى بشبهه اليه فاضل ولولا ما غلب من ضعف الزمان وخوف الاعتذار به امكن الاعراض
 عنه رأسا وفي أما الوجه الأول ففي غاية القبح اذ جعل تلك الاقسام للخطاب مما لا يمتنع منه
 عقل ولا نقل وأي محذور في جعلها للخطاب وكونه جنسا للحكم غير مانع من ذلك قطعاً فهذا
 الوجه مجزئ دعوى فلا التفات اليه وأما قوله فالعدل عن الحكم لا وجه له فجوابه المنع بل له
 وجه حسن وهو بيان صحة جعلها أقساما للخطاب رد المأني وهم من جعل بعضهم اياها أقساما
 للحكم وأما الوجه الثاني فجوابه أن المسئلة خلافة والتعبير الواقع هنا واقع في كلام الأئمة وقد
 بين المصنف المراد بذلك بقوله مسئلة لا تكليف الا بفعل فالكف به في النهي الكف الخ
 فالصنف تبع القوم هنا في التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عند ومنه يعلم المراد مما
 هنا ومثل ذلك مما لا اشكال عليه بوجه ولا يمتري في حسنه وقباحتها الوجه المعارض له عاقل
 وأما الوجه الثالث فجوابه اما لا فترعه ان المصنف جعل خلاف الأولى من الاقسام

(فان اقتضى الخطاب أي
 طالب كلام الله النفس
 (القول))

الاولى للحكم قرية بلا حربة لانه ليس في كلام المصنف تعرض اسكون الاقسام التي ذكرها
 اولية او ثانوية بل عبارة محتملة لكونها اولية وليكونها اولى منها ثانوية بناء على انه اراد بيان
 الاقسام في الجملة لتعاقب الغرض ببيانها كذلك اذ لا فائدة هنا للاصول في تمييز الاولى منها من
 غيره على ان المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل الخطاب واما ما ينافي المانع من أن تعتبر أقساما
 اولية بأن يعتبر انقسام الخطاب والحكم ابتداء الى الخطاب المقضي للترك جازما والخطاب
 المقضي له غير جازم بشئ مخصوص والخطاب المقضي له غير جازم بشئ غير مخصوص لا الى
 الخطاب المقضي للترك ثم يقسم هذا الخطاب الى الثلاثة فلو اراد المصنف انما أقسام اولية
 لم يمنع من ذلك نقل ولا عقل واما ما لا ينافي في انه لا ضرورة لخلاف الاولى على التحريم والكراهة
 لدخول الثلاثة تحت الخطاب المقضي للترك فان سلم أن التحريم والكراهة من الاقسام الاولى
 كما مرح به في الوجه الثالث في حكماته عن الغرض بقوله على الاقسام الخمسة الاولى المشهورة
 انه لزم تسليم ان خلاف الاولى كذلك اذ لا فرق وان لم يسلم انهم ما من اقل وجه لتخصيص
 اعتراضه بخلاف الاولى وحديثه عليه ان ظاهر كلام الاصحاب انهم ما من الاقسام الاولى
 وانه انما صرح بذلك كما ذكرنا واما ما ينافي فالخطاب المقضي للترك نظير الخطاب المقضي
 للعقل فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء الى الايجاب والتدب مع امكان التقسيم ابتداء الى
 الخطاب المقضي للعقل ثم تقسم هذا الخطاب الى الايجاب والتدب فليقسموهما ابتداء الى
 التحريم والكراهة وخلاف الاولى وان أمكن التقسيم ابتداء الى الخطاب المقضي للترك ثم
 تقسيم هذا الخطاب الى التحريم والكراهة وخلاف الاولى فان سلم أن الايجاب والتدب
 من الاقسام الاولى لزم تسليم أن التحريم والكراهة وخلاف الاولى كذلك وقد بينا انه صرح
 بان الاقسام الخمسة وهي ما عدا خلاف الاولى أقسام اولية فيلزمه الاعتراف باولية خلاف
 الاولى أيضا كما هو ظاهر وان لم يسلم أن الايجاب والتدب من الاقسام الاولى فلا معنى
 لتخصيص خلاف الاولى بالاعتراض ولا لتخصيص المصنف بالاعتراض اذ الاعتراض على
 هذا التقدير متوجه على جميع الاقسام المذكورة ومتوجه على جميع الاصحاب ويستبعد
 ايجاب بعد كون هذا انما افاض لما صرح به اما بان الاصحاب لا يسمون ان هذه الاقسام غير اولية
 واما بان الغرض يبان مطلق الاقسام من غير تخصيص بالاولية ولا تمييز الاولية عن غيرها
 لعدم تعاقب الغرض بذلك بل وعدم فائدة هذا ذلك وبما تقر ويظهر من كل الظهور فساد هذا
 الاعتراض وفساد تخصيصه بالمصنف وبخلاف الاولى وانه لا منشا لذلك الا للفتنة وعدم
 احسان التامل فتأمل ولا تغفل واما خامسا فلا يحق فساد استدلاله بكلام الغرض اذ لو صح
 استدلاله به على أن خلاف الاولى من الاقسام الثانوية أيضا لزم أن يستدل به على أن كلام
 الحرام والمجهى تنزيه من الاقسام الثانوية لانه جمل الجميع من أقسام المكروه وذلك يناقض
 ما صرح به في الحرام والمكروه انهم ما من الاقسام الاولى كما تقدم بل وما دسج عليه
 الاصحاب كما هو ظاهر ولعل الغرض في لم يقصد بذلك الصنيع كونها أقساما ثانوية بل مجرد بيان
 ما يطاق عليه انظر المكروه وذلك لا ينافي انها من أقسام الخطاب والحكم الاولى ولم يقصد
 باصل التقسيم خصوص اولية او ثانوية بل مطلق الاقسام كما يدل على ذلك صنيعه فانه أقرد

الحرام وعنده على طريق الاقسام الاولى ثم بين اندراجها في المـ وهو فانه غير بقوله مسئلة
 التمهيد ان اقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحذور والمباح والمندوب
 والمكروه ووجه هذه القسمة ان خطاب الشرع اما ان يراد باقتضاء الفعل أو باقتضاء الترك
 أو التحسير بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فاما ان يقترب به الاشعار بعقاب
 على الترك فيكون واجباً أو لا يقترب فيكون نهي أو لا يقترب فيكون نهي أو لا يقترب فيكون نهي أو لا يقترب فيكون نهي
 على الفعل فخطر والافكرامة فاما حد الواجب الى أن قال وأما المكروه فهو لفظ مشترك في
 عرف الفقهاء بين معان احدها المحذور والمخ فاطر كلف أفراد المحذور وذلك يدل على أوليته
 ثم أدرجه في المكروه وذلك يدل على ثانويته وكيف أفرد معاً المباح وهي اربعة اقسام
 وذلك يدل على أوليتها ثم في توجيه القسمة جمع الواجب والمندوب في قسم واحد وهو ما ورد
 باقتضاء الفعل ثم قسم ذلك الى واجب ومندوب وجمع المحذور والكراهة فيما ورد باقتضاء الترك
 ثم قسمه الى سطر وكراهة وذلك يدل على ثانوية هذه الاقسام الاربعة فالاستدلال بادراج خلاف
 الاولى على ثانويته ليس باولى من الاستدلال بذلك على ثانوية الحرام والمكروه كما أن
 الاستدلال بافراد الاقسام الاربعة على أوليتها يعارضه ما دل عليه تقرير وجه القسمة من
 ثانويتها فتمين احتمال كلامه وعدم صراحته باولية أو ثانوية لشي من هذه الاقسام قد عوى
 المكرواني انه صرح بان تلك الاقسام ليست أولية دعوى ممنوعة واستدل له بذلك على ثانوية
 خلاف الاولى دون غيره استدلال فاسد والحاصل انه ان ادعى ثانوية خلاف الاولى وحده
 فلا يخفى فساد مع جريان الاستدلال في الحرام والمكروه أيضاً وان ادعى ثانوية الحرام
 والمكروه أيضاً فاني نصريحه المذكور وزعمه دعوى الثانوية في الواجب والمندوب أيضاً
 أخذاً من تقرير وجه القسمة فليست امل * واما قوله مع ان العدول عنه قد اوجب على المصنف أن
 يصطلح الخ فاما ان يريد به العدول عن جعل الغزالي الاقسام خمسة باسقاط خلاف الاولى منها
 الى جعلها أكثر بادخال خلاف الاولى فيها واما ان يريد به العدول عن جعل خلاف الاولى من
 الاقسام الثانوية الى جعله من الاقسام الاولى فانه اذا اراد الاول فاما ان يريد به انه كان ينبغي
 جعل الاقسام خمسة ثم تقسيم الخامس كما فعل الغزالي واما ان يريد به انه كان ينبغي الاختصار
 على جعل الاقسام خمسة وعدم التعرض لشي آخر فعلى تقدير الاول يجب ان يجعله من
 المحذور في عدول المصنف انه اوجب عليه أن يصطلح على ما ذكر لي تميزاً أحد القسمين عن الآخر
 انما يصح بعد التزل الى أن ذلك محذور ولو اختص بالمصنف وليس كذلك قطعاً فان الغزالي أيضاً
 لا بدله من تميز أحد القسمين عن الآخر والافلا فائدة في جعلهما قسمين ولا طريق له الى التميز
 الابدأ ذكره المصنف بدليل ان امامه الذي لا يكاد يخرج عنه في شي قد فرق بينهما ما بذلك كما نقله
 الشارح المحقق عن نهايته بل هو أعنى الغزالي صرح بالتمييز بينهما بذلك وانه جعلهما من اقسام
 المكروه حيث قال في المستضي الثاني أي من معاني المكروه ما نهى عنه نهى تنزيه الى أن
 قال الثالث ترك ما هو الاولى وان لم يه عنه كترك صلاة الضحى مثلاً لا نهى ورد عنه لكن
 لكثرة فضله وثوابه اه فقوله ما نهى عنه نهى تنزيه ضبط المراد بالمكروه المقابل لخلاف الاولى
 عند المصنف بما ورد فيه نهى وهو المراد بالنهى المخصوص فانه احتراز عما اذا لم يرد نهى لكنه

استفيد من طلبه وقوله لا انتهى ورد عنه الخ ضبط خلاف الاولى بما لم يرد فيه نهى لكنه استفيد
من طلبه واليه المقتصر على قوله لا انتهى بل وصفه بقوله ورد عنه اي بالقصد والتصریح
احتمار اذن انتهى المستفاد من طلبه فانه لازم بناء على أن الامر بالشئ نهى عن ضده فقام له
واجب من الكوراني حيث لم ينتبه * وأما قوله من غير فائدة للعدول بجوابه انه يكفي في فائدة
العدول الاختصار المطلوب فانه اختصر التقسيمين الى تقسيم واحد بلفظ اختصر جامع لما في
التقسيمين من الاقسام * وأما قوله مع انه يقتضي تكثير الاقسام بجوابه اما أولاً فتكثير الاقسام
انما يحترز عنه اذا استغنى عنه اما اذا لم يستغن عنه فلا بد من استيفائها كما هنا فان تلك الاقسام
التي ذكرها المصنف متخالفة للاحكام فلا بد من بيانها والتفريق بينها المعرف أحكامها وتبين
بعضها عن بعض ولو صح ما فهمه من اطلاق محذورية التكثير لورد على الغزالي وغيره ان جعل
اقسام التقسيم الاول خمسة فيه تكثير للاقسام اذ يمكن بعلمنا ثلاثة المباح والمطلوب التسع
الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترك الشامل للحرام والمكروه واما ثانياً فتكثير الاقسام
انما يرد على عدول المصنف لوسم منه الغزالي وليس كذلك فانه ذكر جميع الاقسام التي ذكرها
المصنف غاية الامر انه ذكرها في تقسيمين والمصنف ذكرها في تقسيم واحد اختصاراً كما تقدم
* وأما قوله واختراع اصطلاح جديد بجوابه اما أولاً فلا محذور فيه مع نص المحققين على انه
لا يجزى الاصطلاح وان لكل أحد ان يصطلح على ما شاء واما ثانياً فان أراد انه اختراع اصطلاح
بالنسبة للاصوليين فيجوز هذا لا محذور فيه غير ان نسبة المصنف الى الاختراع نسبة باطلة لانه
مسبوق بذلك من الائمة كما سيظهر وان أراد انه اختراع اصطلاح مطلقاً فهو غير صحيح لان هذا
اصطلاح متأخر الفقهاء ومنهم امام الحرمين في نهايته كما بينه الشارح المحقق ولولم يكن
للمصنف سند الا هذا الامام لكان فيه نهاية الكفاية وأما قوله لا يرتضي فاضل الحق قد علم
بطالانه بما بيناه من أن تلك الامور ليست محذورات وأما قوله مع اننا لانم ان مثل صلاة الضحى
الخ فهو مدفوع بما بينه الشارح المحقق على انه لا يفتي فساد تعبيره بقوله تركه ثبت بنهي غير
مخصوص اذ ليس التراجع في ثبوت تركه بل في النهي عن تركه وكان التعبير الصحيح أن يقول لانم
وجود نهى غير مخصوص عن ترك صلاة الضحى * واما رده ما قاله الشارح المحقق حيث قال
وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الجراف الواضح لان الصحيح عند المصنف وغيره تعالى امام
أهل السنة أبي الحسن الأشعري وغيره كما ساقى في المتن ان الامر بالشئ نهى عن ضده وكلامه
هنا كالشارح المحقق مبني على ذلك فالرد على ذلك بمجرد النقل عن المحققين بعد تسليم انه قول
جميع المحققين من غير حجة ولا بيان بمثابة الهذيان اذ لا يصح رد قول بمجرد قول آخر مخالف له اذ
قول العالم بمجرد لا يصح الاحتجاج به على عالم آخر * وأما قوله فلان لم ورد امر من الشارع
بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصها ولا بدخولها ما تحت عام فهو أدل
دليل على انه يجوز له بعد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها وذلك لان الامر بالشئ ثبت تارة
بالتصريح به وتارة بما يتضمنه كفعل الشارع والترغيب في الفعل وتعليق الثواب عليه الى غير
ذلك وهذا أكثر الائمة من الاستدلال والترغيب في الفعل أو ترتيب الثواب عليه على انه مسنون
ولو دلالة ذلك على الامر به ما وضع ذلك الاستدلال وقد كفر عن الشارع الترغيب في الصوم

حتى وضع الأئمة فيه مؤلفات ومما ورد فيه خبر الشيخين وغيرهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال
 إن في الجنة بابا يقال له الريان يدخل منه الصالحون يوم القيامة لا يدخل منه أحد غيرهم يقال أين
 الصالحون فيقومون فيدخلون فإذا دخلوا أغلق فلم يدخل منه أحد وخبر البخاري وغيره كل عمل
 ابن آدم يضاعف الحسننة بعشر أمثالها إلى سبعة مائة ضعف إلى ما شاء الله قال الله عز وجل
 إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به الحديث وأخرج ابن حبان عن ابن عمر الأعمال عند الله سبعة
 إلى أن قال والصيام لله لا يعمل ثواب عامله إلا الله الحكيم وأخرج الترمذي عن علي كرم الله وجهه
 أنه صلى الله عليه وسلم قال إن الله أوحى إلى نبي من نبي إسرائيل أن أخبر قومك أنه ليس عبد
 يوم يوم ما يتقاه وجهي إلا صحت جسمه وأعظمت أجره وأخرج البخاري وغيره عن أبي سعيد
 أنه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوما في سبيل الله بعدد الله وجهه عن النار سبعين خريفا
 وأخرج جيع منهم أحد والترمذي عن أبي هريرة من صام يوما في سبيل الله فخرج الله وجهه
 عن النار بذلك اليوم سبعين خريفا وأخرج الديلمي عن أنس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه
 وسلم قال الصائم في عبادة الله وإن كان نائما على فراشه وأخرج الترمذي عن أبي امامة قال أتيت
 النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله مرني بأمر آخذة عنك قال عليك بالصوم فإنه لا عدل
 له هذه الأخبار ونحوها متضمنة قطعاً للأمر بالصوم بل خبر أبي امامة فيه الأمر به صريحاً وقد
 تقرر في الشرع أن الأمر الواحد لا يختص به الإبدليل وذلك شامل قطعاً للأمر المسافر به غير أنه
 أخرج عنه من يتضرر بدليل آخر وأما الضهي فقد كثر ما يدل على طلبها بخصوصها فقهه صلى
 الله عليه وسلم لأنه متضمن للأمر بها الثبوت طلب الاقتداء به في مثل ذلك كما تقرر في محله ومنه
 خبر أبي هريرة أو صاتي خليلي صلى الله عليه وسلم ثلاث صيام ثلاثة أيام من كل شهر وروى
 الضهي وإن أوتر قبل أن أنام وخبر مسلم يصحح على كل سلاهي من أحدكم صدقة ويجزى من ذلك
 ركعتان يصلحهما من الضهي وخبر مسلم عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلح الضهي
 أو يعاويذ ما شاء وخبر أحمد بإسناد صحيح أنه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى ابن آدم
 صل لي أربع ركعات من أول نهارك أكفك آخره وخبر الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم
 لا يحافظ على صلاة الضهي إلا أبواب وهي صلاة الأوابين وروى أبو داود من خرج من بيته
 متطهراً إلى صلاة مكتوبة فأجره كاجر الحاج ومن خرج من المسجد إلى الضهي لا ينصبه أي
 يتعبه إلا إياه فأجره كاجر المعتمر وإذا علمت ذلك علمت أن قوله لا نسلم وروداً من الشارع
 لا بخصوصه ولا بدخوله ما تحت عام لا منتهى إلا الجهل بالشرع والجرأة على التكلم فيه بلا
 علم فأنقذه وأما المبراجيون والأمر الثاني ما قاله الكمال من أن إسناد الاقتضاء فيه إلى الخطاب
 النفسى مجاز قال إذا لم يحتج أن كلاماً من الاقتضاء والتحيز النفسى خطاب نفسى لا أمر يقترب
 على الخطاب النفسى مغايرة له وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل أنه جعل للاقتضاء
 اقتضاء أسنده إليه كافي قولهم بتجده حيث جعلوا للجد جد أسنده إليه اه (أقول) وكان
 حاصل معنى العبارة على هذا فإن كان الخطاب اقتضاء لله مل وبقى أنه لم وقوع الجازي
 التعريف بلا قرينة واضحة ومجاوب بان التعاريف الضمنية لا يضاف فيها أو بدعوى شهرة
 هذا الجازي والثالث أنه ينبغي أن يراد بالقول أعم من المشهور ليعم نحو القول والنية أيضاً

(قوله من المكلف لشي) هذان الطرفان يتعلقان بالفعل قال شيخنا العلامة لكن قوله لشي ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذي هو الایجاد مع أن المكلف به انما هو الاثر الحاصل من الفعل الذي هو الایجاد والحاصل أن المكلف به هو الحاصل بالمصدر دلاله على المصدر الذي هو الایجاد لانه امر اعتباري وكان ابقاء المتن على ظاهره في الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل من المصدر وكان الحاصل له على ذلك مقابلة المصنف بالفعل بالترك لكن المراد بالترك هو الكف قطع المقابلة بينهما وبين الفعل الذي هو الاثر اه (وأقول) جواب ذلك أن عبارة الشارح لاتنافي أن المكلف به الاثر ولا ينافي ذلك تلميح الاقتضاء بالفعل الذي هو إيجاد الاثر متوسطه في تحصيل ذلك الاثر فانه معنى وجوب الاثر وجوب الاثبات به أي ادخاله في الوجوب ودلالة ان مقابلة الفعل بالترك قريبة على ارادة فعل الشيء دون نفس الشيء واردة الكف بالترك لاتنافي ذلك فتأمل (قوله أي في هذا الخطاب يسمى ايجابا) أقول فالایجاب عبارة عن الكلام التقضي وكذا الوجوب فهما واحد بالذات قال المصنف وهو ما ذكرته وهو ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالایجاب هو نفس قوله ان فعل واجب منه لا فعل صفة حقيقة فان القول ليس بمعلقة منه صفة متعلقة بالمعنى وهو اذا نسب الى الحكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم لوجوب والحرمه مرة والایجاب والتحریم أخرى وتارة الوجوب والتحریم كافة المصنف اه قال المولى سعد الدين وجهه في دفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمه من اقسام الحكم تسامح وانه كان ينبغي للمصنف أن يذكر في مقابلة التحريم الايجاب دون الوجوب فان قيل فله في هذا الاختيار بين الحكم وداله لانه نفس قوله افعل قلنا الحكم هو القول التقضي على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول اه (قوله أو اقتضي الترك) اعتبره شيخنا العلامة فقال يرد عليه كفى عن كذا ونحوه طردا وعلى قسم الايجاب عكسا لان المعبر فيه بالفعل العرفي اه (وأقول) هذه تعبارة لقوم وهذا الايراد مع جوابه في كلامهم يخصص جمع الجوامع بالايراد مع اسقاط الجواب مما يتجوز منه وأولى ما يعتد به عن الشيخ اما انه لم يطلع على كلامهم وظاهره الايراد ولم يظهروه الجواب واما انه اطلع على الايراد في كلامهم ولم يطلع على الجواب وان كان يجب الايراد واما اطلاعه عليه مما ثم تمه اسقاط الجواب أو نسبة فيه بعد قال المصنف بعد شرح تقسيم ابن الحاجب الحكم بنحو تقسيم المصنف واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف في قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا والتحقق انه ايجاب للكف تحريم لفعله فلا يند عن اعتبار الاضافة فيه ما بان يقال الطلب اما أن يتسبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ ولوجل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف بخلافه اه قال السيد قوله واعلم بعد هذا كله اشارة الى أن المصنف يعني ابن الحاجب وان بالغ في التفتاة على هذه التعريفات كما رقت لكم المفضل عن خلال فان وجوب المكف المستند من قوله كف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل في حد التحريم فيبطل طرده وكذا يقتضي حد التنب والكره عكسا وطردا بالتدب المستند من كف اذا استعمل

من المكلف لشي (اقتضاء
جائزا) بأن لم يجوز تركه
(فایجاب) أي فهذا الخطاب
يسمى ايجابا (أو) اقتضاء (غير
جائز) بأن يجوز تركه (قندب
أو) اقتضي (الترك) لشي
اقتضاء (جائزا) بأن لم يجوز
فعله (فحريم أو) اقتضاء
(غير جائز بنهي مخصوص)
بالشي كالنهي في حديث
الصحيحين اذا دخل أحدكم
المسجد فلا يجلس حتى يصلي
ركعتين وفي حديث ابن
ماجيه وغيره لا تصلوا في
اعطان الابل فانها خلقت
من الشياطين (فكرهه)
أي فالخطاب المدلول عليه
بالخصوص يسمى كراهة

فيه ولما كان الحال في كفه متبعا لاحتماله الايجاب والتحريم حقيقة فان كف ايجاب بالفتور
الى الكف وتحريم للفعل الذي نسب اليه الكف فهما أي الايجاب والتحريم المستفادان
من كفه هنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بد في التمييز بينهما من اعتبار الاضافة
فيمما بان يقال اطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل ثم يقسم الى الوجوب والندب أو يعتبر
من حيث يتعلق بالكف عنه ثم يقسم الى التحريم والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الاقسام
بعضها عن بعض ولو جعل كلام المصنف على اعتبار الاضافة لم أن يكون قوله غير كف في حدى
الوجوب والندب مستدركا اه فانت ترى هذين الامامين العلامةين مصرحين بالاراد الذي
أورده شيخنا ثم يجوابه وانهم يمكن جريان ذلك الجواب في كلام ابن الحاجب لكن يلزم استدراك
قوله غير كف في حدى الوجوب والندب ولا شك أن المصنف لم يذكرها قوله غير كف فيكون
ذلك الجواب جاريا في كلامه من غير لزوم استدراك باعتراف هذين الامامين كما رأيت وقد بان
لك من هذا أن الفعل هنا متناول للكف بخلاف قول شيخنا لأن المعترف به الفعل العرفي وأن
المصنف ترك هذا التبدل الذي ذكره ابن الحاجب اه هذه الدقيقة وهي السلامة من لزوم
الاستدراك ثم قال السيد ومنهم من اعترض على سداد الوجوب بأنه يلزم منه أن لا يكون الصوم
واجبا لان صوموا طلبا لفعل هو كف وأجاب بأنه يمكن أن يمنع كونه كفلا لأن جزأه أعنى النية
غير كف اه أى مع انه يجري فيه الجواب السابق أيضا والله أعلم (قوله ولا يخرج عن
المخصوص) جواب سؤال مقدر تقديره أن الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه اجاعا
أو قياسا لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقضاء بنهى مخصوص
وكل من الاجاع والقياس ليس بهما فقولنا عن المخصوص أى عن النهى المخصوص فليس منشأ
السؤال مجزدان كلامه هما ليس مخصوصا والا فالاجاع على المخصوص وقياس المخصوص
مخصوص ويحتمل ان منشأ السؤال مجزدا ما ذكر وهو ظاهر فانظر الشارح وفيه نظر فليست
(قوله اجاعا أو قياسا) قال شيخ الاسلام تمييزا لدليل المكروه العائد اليه الضمير في لانه اه
والظاهر جواز الخالية من دليل أيضا لا المتقولة لاجله من المكروه (قوله وذلك من المخصوص)
أقول فيه بحيث اذا لازم للاجاع مطلق المستند ما كونه بهما مخصوصا ففى أين بل يجوز أن
يكون مستند غير المخصوص فان قيل الاجاع على الكراهة لا يكون الا المستند المخصوص قلنا
هذا متنوع لادليل عليه فهو ما يخص الكراهة بما كان بنهى مخصوص اصطلاح
حادث متأخر عن عصر الصحابة ومخوهم من أهل الاجاع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا يتأخر
اعتبار الخصوصية في الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر الخصوصية في الكراهة
الشديدة التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليست (قوله وهو النهى عن ترك
المتدورات المستفاد من أوامرنا) أى اللفظية جعل المستفاد منه أوامر متعددة والمستفاد
شيئا واحدا ما تفسر الغير المخصوص على وفق ما يأتي في قوله الآتى أى العام نظرا الى جميع
الأوامر (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا شك أن الخطاب
الذكر متعلق بترك الشئ والمسمى بذلك الشئ لا الترك الذي هو متعلق الخطاب اه أى فان
ذلك الترك ليس بخلاف الاولى بل هو الاولى كما صرح به الشيخ في تدرسه (وأقول) كان

ولا يخرج عن المخصوص
دليل المكروه اجاعا
أو قياسا لانه في الحقيقة
مستند الاجاع أو دليل
المقيس عليه وذلك من
المخصوص (أو بغير مخصوص)
بالنهي وهو النهى عن ترك
المتدورات المستفاد من
أوامرها فان الامر بالشئ
يفيد النهى عن تركه بخلاف
الاولى أى فالخطاب

الترك متعلق الخطاب كذلك الشيء نفسه متعلقه أيضا لأنه متعلق الترك الذي هو متعلقه
ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة
غاية الأمر أنه يحتاج لقرينة على إرادته لتبادر المتعلق بلا واسطة واحتماله والقرينة موجودة
وهي قول الشارح فعلا كان كقطر مسافر الخ فتمثله بذلك الذي هو متعلق المتعلق دليل على أنه
المراد بالمتعلق وحاصل ذلك أنه عبر عما يحتمل مراده وغيره وبين مراده بنصب القرينة ومثل
ذلك لا إشكال عليه ثم رأيت عن شيخنا مضمون هذا الجواب وأنه قال في درسه أن الشارح
أراد بالمتعلق متعلق المتعلق وأنه لا يصح كلامه إلا بهذا التويل وإن تمثله يشعر بإرادته فإن
قلت قد اشتمر أن المثال لا يخص بالتمثيل بمتعلق المتعلق لا يمنع إرادة نفس المتعلق أيضا قلت
الاقتضائي التمثيل على متعلق المتعلق وإن لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه عرفا وعلم أن الترك في
قوله أو ترك كما المثل به بالمتعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالأمر بمسألة
الضمي يدل على النهي عن تركها والنهي معناه طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركها اطلب
تركها فالترك الأول هو المتعلق بلا واسطة والثاني هو المتعلق بالواسطة وقد علم أن المتعلق
بلا واسطة لا يكون الا تركا وان المتعلق بواسطة قد يكون تركا كما في ترك الضمي قد يكون فعلا
كما في فطر المسافر فتأمل (قوله المدلول عليه بغير الخصوص) أقول قد يستشكل ذلك لاقتضائه
أن لغير الخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الأولى مع اتفاق الصيغة عن هذا
القسم قطعا إذ ليس فيه الصيغة الأمر الدالة على طلب الفعل اللهم إلا أن يدعى أن فيه صيغة
مقدرة وفيه نظر فليتأمل (قوله والفرق) قال شيخنا العلامة عني الفارق أو على ظاهره
وقوله أنه على حذف حرف الجر وهو الباء (قوله قسمي الخصوص وغيره) قال شيخنا الشهاب
يريد بالقسمين الشيتين المطلوبين بالخصوص وبغير الخصوص يدل على ذلك ما بعده من قوله أن
الطلب في المطلوب بالخصوص الخ وقوله فلا خلاف في شيء أمكروه هو الخ فليست الإضافة
مباشرة وان احتمل ذلك بتكلف ومن الفرق بين المطلوبين بالخصوص وبغير الخصوص
يعرف الفرق بين الخصوص وغير الخصوص أهو أقاد شيخنا العلامة في درسه ما حاصله أن
القسمين هما النهي بالخصوص وغير الخصوص الدالان على الطلبين وجهته يشكك بأنه
لا حاجة للنقطة قسمي الآن يقال فائدتها الأجمال ثم التفصيل وتجعل اضافتها من إضافة الأعم
(قوله في المطلوب) متعلق بمحذوف أي أن الطلب للترك الكائن في نهى أو ترك المطلوب تركه
بالخصوص (قوله وقسم خلاف الأولى زاده المصنف على الأصولين أخذنا من متأخري
الفقهاء الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال أخذ المسمى صحيح وأما أخذ الأعم فلا لأن تسمية
الشيء المطلوب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها شناعة ظاهرة وقوله الأعماء
الحسن والصفات العلاء وسبقه الكمال في حاشيته إلى هذا الاعتراض ويمكن أن يقال أن
كان الاعتراض بعدم صحة أخذ الاسم مبنيا على أن المراد بأخذه الاسم فهمه أنه اصطلاح لهم
فلا نسلم أن المراد ذلك وان كان مبنيا على أن المراد بأخذه اصطلاح على ذلك بتوسل من كلامهم
لأنهم لما أطلقوا خلاف الأولى على متعلق الطلب صح أن يبنى على ذلك إطلاقه على نفس
الطلب من باب إطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكان على حذف المضاف أي ذو خلاف الأولى

المدلول عليه بغير الخصوص
يسمى بخلاف الأولى كما
يسمى متعلقه بذلك فعلا كان
كقطر مسافر لا يتضرر بالعموم
كما سألني أو تركا كترك صلاة
الضمي والفرق بين قسمي
الخصوص وغيره أن الطلب
في المطلوب بالخصوص أشد
منه في المطلوب بغير
الخصوص فلا خلاف في
شيء أمكروه هوام خلاف
الأولى اختلافا في وجود
الخصوص فيه كعموم يوم
عرفة للحاج خلاف الأولى
وقبل مكروه الحديث أي
داود وغيره أنه صلى الله
عليه وسلم نهى عن صوم
يوم عرفة بعرفة واجب
بضعته عند أهل الحديث
وقسم خلاف الأولى زاده
المصنف على الأصولين
أخذنا

أي الطلب المتعلق بخلاف الأولى والطلب لتركة لا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك
 بعدم الاستلزام الذي ذكره لأن عدم الاستلزام لا ينافي الصحة كما هو واضح وأما الشناعة فقد
 يحذف أمرها إن الأسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التي هي منشأ
 المحذور وضع ذلك فلا يخفى صعوبة هذا الاسم على القلوب (قوله من متأخري) هو على حذف
 مضاف وحيث ظرف المحذوف أي من كلام متأخري الفقهاء الصادر حيث قال شيخنا العلامة
 وليس طرفاً للاخذاه (قوله في النهاية) أي فرق أو مفرقا وهو انما نقل فيها الفرق لكن لما
 أقروا كان فائلا به فنسب اليه فاندفع الاعتراض بأنه ما فرق بل نقل الفرق (قوله المقصود
 وغير المقصود) قال شيخنا الشهاب فسر المقصود بالصرح وغير المقصود بتغيير الصريح
 فراراً عما يقتضي غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهي في ضمن الأمر اه وقد يقال
 لا مانع أن يراد المقصود بالمقصود الأول وغير المقصود بالمقصود الأول بل بالمقصود الثاني (قوله
 أي العام نظراً إلى جميع الأوامر النذرية) قال شيخنا الشهاب معناه أن النهي الطالب لتركة
 شيء المستفاد من الأوامر وإن كان في نفسه خاصاً لأنه مرتبط بشئ خاص لكنه لتوقف طلبه
 لتركة ذلك الشيء على شيء عام وهو أن الأمر بالشيء ينهي عن ضده جازان يقال أنه عام بسبب توقفه
 على عام اه وحاصله أن الأمر بصلة الضمى مثلان ينهي عن تركها وهذا النهي خاص لمخصوص
 متعلقه لكن هذا النهي انما يثبت اذا ثبت أن كل أمر بشئ ينهي عن ضده فلما توقف ثبوته على
 ثبوت هذا العام وصف بأنه عام ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعض متأخرينا حيث
 قال الظاهر أنه لو ورد عام متعلق بأشياء كثيرة كانت من المكروه لأن دلالة العام كلية فهو
 متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وإن أمر النذب ينهي خاص بالنسبة إلى ضده سيما إن قلنا
 أنه عينه كما ينبغي قال الأصوب الأحسن تغييراً لمأم الحريم بالمقصود وغير المقصود أي بالذات وإن
 كان مقصوداً بالتبعية اذ لا يسوغ نفي قصد الشارع له بالكلية اه وذلك لأن النهي الصريح وان
 كان التامعي عاماً غير متوقف على الصوم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على
 العموم بخلاف الضمى فإنه انما يثبت لمتعلقه بنبوت ذلك الأمر العام وأمر النذب وإن كان نهياً
 خاصاً بالنسبة إلى ضده إلا أن ثبوته متوقف على نبوت ذلك الأمر العام كما تقرر وأعلم أن قضية
 تقرر شيخنا أن قوله نظراً متعلق بقوله أي العام ويلزم حينئذ لو قوله عدل عن التعليل وقد
 يستشكل حينئذ بمجرد الأخبار بالعدول لفائدة فيه لظهوره وإن تقرر رسخ الإسلام في حاشيته
 صريح في أنه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة أنه حينئذ لا يعدل بالنظر لاه مطوف
 دون الماطوف عليه وهو بعيد ويمكن أن يختار الأول ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار
 ما تضمنه من تفسير العام بما ذكره وهي الرد على من اعترض كلام المصنف بأن المخصوص يحترز
 به عما استفيد من صيغة عموم من غير تنصيص على المنهى عنه بخصوصه أي فيكون المراد بتغيير
 المخصوص ما استفيد من صيغة عموم مع أنه لا يصح لأن ما استفيد من ذلك كراهة لا خلاف
 الأولى فإشارته إلى رد ذلك بأنه ليس المراد بتغيير المخصوص ذلك حتى يتوجه هذا
 الاعتراض بل العام بالمعنى الذي قرره (قوله ذكر التخيير سهواً لا اقتضاء في الإباحة) قال شيخ
 الإسلام ليس سهواً فإن اقتضى يأتي بمعنى أعلم بمعنى أدنى غاية أنه استعمل المشترك في معنيينه

من متأخري الفقهاء
 حيث قالوا المكروه
 بخلاف الأولى في مسائل
 عديدة وفرقوا بينهم وبينهم
 إمام الحرمين في النهاية
 بالنهي المقصود وغير
 المقصود وهو المستفاد من
 الأمر وعدل المصنف إلى
 المخصوص وغير المخصوص
 أي العام نظراً إلى جميع
 الأوامر النذرية وأما
 المتقدمون فطعنوا
 المكروه على ذي النهي
 المخصوص وغير المخصوص
 وقد يقولون في الأول مكروه
 كراهة شديدة كما يقال في
 قسم التدوير سنة مؤكدة
 وعلى هذا الذي هو مبنى
 الأمر ولين يقال أو غير جازم
 فكراهة (أو) اقتضى
 الخطاب (التغيير) بين فعل
 الشيء وتركه (قابلية) ذكر
 التغيير سهواً لا اقتضاء
 في الإباحة والصواب أو غير
 كما في المنهاج عطفاً على اقتضى
 وقابل الفعل بالترك نظراً
 للعرف والأفان ترك المقصود
 في الحقيقة فعل هو الكف كما
 سيأتي أنه لا تكلف إلا بفعل
 وأنه في النهي الكف (وإن
 ورد) الخطاب بنفسه يكون
 النهي (سبباً وشرطاً ومائلاً
 وصحياً وفاسداً)

وهو جازم كما سيأتي بيانه اه وفيه نظر لان تفصيل الاقتضاء الى الجازم وغير الجازم الذي لا يناسب
 الامعنى الطلب لا يوافق ذلك واطلاق التفصيل مع جملة على أحد معني اللفظ غاية التعسف
 وكذا ينظر في قول السيد السهمودي قد يقال لاسهولانه يقال عرفا اقتضى هذا الكلام كذا
 بمعنى انما فيجوز ان يكون المصنف أراد ذلك هنا واستعمل اللفظ في حقيقة ومجاز اه
 وقال شيخنا العلامة يجوز ان يقال انه على تضمن اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخيير أيضا
 أي انما ان الخطاب التخييري من باب عاقبتها بنا وما يابردا على ما عليه الحقون اه ويرد عليه ان
 ذلك من خصائص الوارو على التنازل عن ذلك كله فالحكم بالساهول وباعتبار الظاهر الخالي عن
 التحنن وعدم الالتفات للاحتالات البعيدة الضعيفة (قوله الواو للتقسيم) اعترضه شيخنا
 العلامة فقال جملة التقسيم يقتضي ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسم الى هذه
 الاقسام وان الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه اذا الوارد بكون الشيء أحدها
 وضع وان لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليأمل اه وأقول هذا
 الاعتراض مبني على ان معنى العبارة اذا كانت الواو للتقسيم وان ورد بكون الشيء منقسم الى
 هذه الاقسام وهذا غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل بل يجوز ان يكون معناها حيث تدوان ورد
 بأحد هذه الاقسام أو وان ورد بكون الشيء أحد هذه الاقسام أو واحدا من هذه الاقسام بان
 ورد بكونه سببا فلا فان وروده بكونه سببا يستلزم وروده بكونه أحدها وعلى هذا فلا إشكال
 بوجهه وتطير عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين
 بالاقتضاء أو التخيير اه ولما أورد المعتزلة عليه ان أوفيه للترديد وهو ينافي التحديد أجاب الامام
 وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره ان أول التوسيع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا
 الجواب الذي أطبقوا على قبوله لان المعنى حيث تدوان ان الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال
 المكلفين المنقسم تقهله الى الاقتضاء والتخيير مع ان الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بأحد
 الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنع منهم على انه
 ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ (قوله وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أي كون
 الشيء) اعترضه الكمال فقال قوله أي كون الشيء فيه تساهل بحذف الجار حمله عليه حكايه عبارة
 المختصر اه (وأقول) ان أراد انه أراد تفسير ما قدرته لكنه للاحظة عبارة المختصر تساهل
 بحذف الجار فلا دليل عليه وان أراد انه أراد تفسير ما عبر به في المختصر الذي هو المشبه به
 فلا تساهل والتشبيه لا يقتضي المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا لا في عبارة
 المختصر (قوله لعل به معنى) قال الكمال أي من حيث المعنى اذن المعلوم ان الخطاب النفسي
 لا يكون سببا انما هو جعل شيء سببا لشيء آخر أو شرط الخ ولا يخفى انه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ
 منه هذا المعنى والتوجيه بانه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهرا انتهى (وأقول) هو عما ينبغي
 منه اذ مع الاعتراف بانه معلوم من المعنى لما بينه كيف يدعى انه تكلف لانه لم يتقدم من المتن
 ما يؤخذ منه وقد أطبقوا على صحة الاكتفاء بالعلم بالمقصود من جهة المعنى وانه لا خلل في ذلك بل
 جعلوا دليل العقل أقوى من دليل اللفظ فدعوا انه تكلف ظاهرا بعد اعترافه بانه معلوم من
 المعنى غير صحيحة بلا شبهة ولو صحت هذه الدعوى لزم التكلف الظاهر في كل موضع كانت قرينة

الواو للتقسيم وهي فيه
 أجود من أو كما قال ابن مالك
 وحذف ما قدرته كما عبر به في
 المختصر أي كون الشيء للعلم
 به معنى مع رعاية الاختصار

بأنه
 لا يشك
 في صحة
 القول
 بأن
 الواو
 للتقسيم

عقلية وهو باطل قطعا لا يقال مقام التعريف لا يكتفي فيه القرينة العقلية لانا لا نسلم ذلك
ولو سلمنا فلان سلم ان المقام مقام تعريف وان فهم منه التعريف كما أشار اليه المصنف والتعريف
الضمي لا يشترط فيه ما يشترط في التصريح كما هو معلوم ان له معرفة بكلامهم على ان أهل هذه
الفنون يتسامحون كثيرا في التعاريف كما هو معلوم (قوله ووصف النفس بالورود) قال
الكمال أي اسناد الورد الى الخطاب النفسي في قوله وان ورد اسناد مجازي والوصف
في عبارة الشارح بالمعنى اللغوي لا بالمصطلح النحوي الموهمل لكون المجاز في الافراد اه
(وأقول) لا يخفى عليك ما فيه وان العبارة لا يتأتى منها توهم الوصف بالمصطلح النحوي والحكم
بوصف النفس بالورود لا يتصور معه المجاز في الافراد حتى يتوهم فتأمله (قوله مجاز) يجوز
كون المعنى المجازي هو التعلق بقرينة هذا الجواز استحالة الحقيقة والعلاقة اللزوم فان من
لازم الوارد بالشئ تعلقه به (قوله والشئ يتناول فعل المكلف) أي وقوله واعتقاده أو أراد بقوله
ما يشمل ذلك (قوله لان متعلقه بوضع الله) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اخصر منه أن
يقول لانه أي الخطاب وضع الله أي جعله ثم المراد بمتعلقه كون الشئ سببا الخ (وأقول) لان سلم
صحته ما ذكره من كون الخطاب وضع الله أي جعله لان المراد به كلامه النفسي وهو وصف ذاتية
فائقة بذاته فلا يستعمل ولا يتعلق به الجعل فليست أمثل ثم قال شيخنا ثم المراد بمتعلقه كون الشئ
سببا الخ وذلك مبني قوله سابقا ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما مر وصرح كلام ابن
الحاجب والعرض وغيرهما ان الكون المذكور حكم من أحكام الوضع وهو الحق اذ لا فرق
بين تكوين الشئ دليلا وكونه دليلا بالاعتبار تعلق الاقوال بالفاعل والثاني بالفعل لا لايجاب
والوجوب على ما صرحوا به فهم ما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فليست أمثل اه (وأقول)
أما قوله وذلك مبني الخ ففسيه دلالة على ان تعلق الخطاب بالفعل خاص بتعلقه به ابتداء بلا
واسطة وأنه لا يشمل تعلقه به باعتبار تعلقه به كما هو وصفه كالكون المذكور هنا وهو ممنوع بل
هو أعم ولا يتأتى ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل بل هو أعم
مراده في تعلق خطاب التكليف كما جعله على ذلك شيخ الاسلام لان تعلق الخطاب على الاطلاق
وأما قوله وصرح كلام ابن الحاجب والعرض وغيرهما الخ فمكان مراده به الاعتراض على
ما ذكره الشارح من ان الكون المذكور متعلق الوضع بأنه نفسه وضع فان كان
مراده ذلك فيرد عليه ان ما وجبه به الحقيقة لا ينتجها اذ لا يلزم من اتحاد ما باعتبار الذات
اتحادهما في الاصطلاح على تسمية ما بذلك الاسم والقياس على الايجاب والوجوب غير مفيد
في الاصطلاحات على ان في اتحاد الايجاب والوجوب نزاعا كما علم مما تقدم فليست أمثل (قوله)
ومن خطاب الوضع) قال الكمال به بشكرير من على ان حدود أقسام خطاب الوضع لم تعرف بما
ذكر بل من حدود متعلقاته الاسمية كما به عليه بقوله وستأتي حدود السبب الخ وذكره شيخ
الاسلام ثم قال هذا والاولى انه تعرف أيضا ما ذكره بقوله وان ورد الخ فقد السبب منه مثلا
الخطاب بكون الشئ سببا لحكم شئ اه (وأقول) الوجه انه به بشكرير من على ان مقصود المصنف
بالنسبة للوضع حد خطاب الوضع لا حدود اقسامه أيضا وان أمكن معرفتها أيضا على ما يشهد
بذلك ظاهرا عبرة لانه انما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذكور ليس لنفس الخطاب

ووصف النفس بالورود مجاز
كو وصف اللفظ به الشائع
والشئ يتناول فعل المكلف
وغيره كالتناسب للوجوب
الحد والزال سببا للوجوب
الظهور واتلاف الصبي مثلا
سببا للوجوب الضمان في ماله
واداء الولي منه (فوضع)
أي فهذا الخطاب يسمى
وضعا ويسمى خطاب وضع
أي بالان متعلقه بوضع الله
أي يجعله كما يسمى الخطاب
المتقضي أو المخبر الذي هو
الحكم المتعارف كما تقدم
خطاب تكليف لما تقدم
(وقد عرفت حدودها) أي
حدود المذكورات من أقسام
خطاب التكليف ومن
خطاب الوضع لحد الايجاب
الخطاب المتقضي للفعل
اقتضاء جازما وعلى هذا
القياس (وسأني) حدود
السبب وغيره من أقسام
متعلق خطاب الوضع

بل المتعلق متعلقه وان فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قوله جردوى ما علم بالنسبة للأقسام
 لما فيه من غاية الاجال والايهام لعدم تميزه عانى المتعلقات بعد كما لا يخفى (قوله وكذا احد الحد)
 المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل الباء المتعلقة به والمضاف اليه معنى المعرف وقوله الدافع
 للاعتراض وجه الدافع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أولا (قوله)
 لان المميز فيها خارج عن الماهية) فيه امران أحدهما انه اعترضه شيخنا العلامة في درسه فقال
 فيه بحث لان انقسام التعريف الى الحد والرسم انما يكون في الماهيات الحقيقية كالانسان
 وأما الامور الجعلية فهي امور اعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل حذا وفصلا
 وعرفها بذات فذلك حد لها والاجناس والفصول التي اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شيء
 داخل وخارج كالامور الحقيقية اه وشيخنا الشهاب حيث قال نقول ان الايجاب هو الخطاب
 المقتضى للفعل اقتضاء جازما لاقتضاء فيه خارج عن الماهية وفيه نظر لما ساقى ان الاقتضاء هو
 نفس الخطاب وقد جعل الاستغنى هذا وشيخنا حقا حقيقيا اه (وأقول) أما ما قاله شيخنا
 العلامة فهو سهو وقطعا فان الانقسام الى الحد والرسم جار في الماهيات الاعتبارية أيضا كما هو
 منصوص عليه حتى في المتقدمات قال في الغرة فليس تعريف الحقائق الموجودة في الخارج
 كالانسان والقرص متعذر بل متعذر وذلك لصعوبة التفرقة بين الذاتيات والعرضيات من
 الجنس والعرض العام والفصل والخاصة وأما تعريف المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية
 والتمييزين أجناسها واعراضها العامة وفصولها وخواصها فليس طرف التمام اه ومعنى
 على طرف التمام وهو ثبت صغير انهم في غاية السهولة لان ما اعتبر فيها معلوم منقول فاعتبروه
 ذاتي وما لم يعتبر فيه وعرضي خارج فيسهل الاتيان بكل من الاقسام المذكورة وأما ما قاله شيخنا
 الشهاب فيؤيده ان جماعهم المولى سعد الدين في حواشي العنصر صرحوا بان الاقتضاء هو
 نفس الخطاب وانما أسند الى الخطاب بمبالغة كما في جرده ويوافق ذلك قول الشارح نعم
 يختص به قال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا
 اختصاصا له على الحقيقة فليست له ويمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل منهم ان
 المميز هنا خارج أو بانه أجاب بذلك على سبيل الترتل مع المعتض فلا ينافي انه اعنده حدود
 لا رسوم وان المميز فيها ذاتي لا خارجي ولعل الحامل له على الترتل عدم تفسير البرهان على ان المميز
 ذاتي اذ لم يثبت عنهم الا مجرد أخذ في التعريف وذلك محتمل للذاتية والخروج وان كان الظاهر
 جهة الذاتية فكان في سلوك الترتل قطع للمادة الاعتراض واستراحة من عهدة الاستدلال
 والامر الثاني ان المحشين فسر المميز في قوله لان المميز فيها خارج يتعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه
 بالترك وتعلق التخيير بكل منه اوفسر الماهية بماهية الحكم (وأقول) فيمنظر اما أولا فلان
 تعلق الخطاب بالذات كورات جز من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما يئنه فيما سبق
 فليس خارجا عن ماهيته فكيف يصح تفسير الخارج به في كلام الشارح وأما ثانيا فلان الكلام
 في حدود الايجاب وغيره ولا يلزم من خروج الشيء من ماهية الحكم خروجه عن ماهية تلك
 الامور فليست له وقد صرح ما تقدم عن شيخنا الشهاب بانه الاقتضاء بالنسبة للايجاب وكأته
 انما جعله الاقتضاء دون قيد الجزم للاحتياج الى التمييز به عن الاباحة كالاحتياج بقيد الجزم

وكذا احد الحد بالجامع المانع
 الدافع للاعتراض بان
 ما عرف رسوم لاحدود
 لان المميز فيها خارج عن
 الماهية نعم يختص به قال
 الايجاب اقتضاء الفعل
 الجازم وعلى هذا القياس
 وسبق في حد الامر باقتضاء
 الفعل والنهي باقتضاء
 الكف كما يجب ان بالقول
 المقتضى للفعل والكف

عن الذب فليتامل (قوله) فالمعبر عنه هنا جماعداً الاباحه هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والنهي
فيه أمران * أحدهما ان ذلك نشأ من حد الامر والنهي الاتى بالاقتضاء المذكور والمحدوده
هنا الايجاب وغيره مما عدا الاباحه ومن انهم ما يجدون بالقول المقتضى اذ القول المقتضى بمعنى
الخطاب المقتضى اذ كل منهما هو الكلام النفسى كما يعلم من مجتث الامر فلذا عبر بالقاء * وثانيهما
انه اعترضه شيخنا العلامة حيث قال عقبه يعنى فيكون الامر والنهي مرادفين لما عدا
الاباحه واعلم ان الماهية قد تؤخذ بشرط شئ أو بشرط لا شئ تارة ولا بشرط أخرى والثالثة أعم
من الاولين مفهومها ويتساويان صدقاً كليهما وان المأخوذ تارة بشرط الناطق أو بشرط عدم
الناطق وتارة لا بشرط واحد منهما وكالطلب المأخوذ في الايجاب والتعريض بشرط الجزم وفي
الندب والكرهية بشرط عدمه وفي الامر والنهي لا بشرط واحد منهما فإيتهم ما اتهم
مساويان للايجاب وما عطف عليه صدقاً وأما ان مفهومهما هو مفهوم الاربعة الذي هو معنى
الترادف فلا انتهى وفيه أمران * الاول انه لا يخفى ان ضمير المتنى في قوله ويتساويان صدقاً
راجع للاولين والثالث فقد اعتبر مجموع الاولين فرداً والثالث فرداً آخر فاعنى ان افراد مجموع
الاولين هي افراد الثالث وبالعكس فالمساواة بين الثالث ومجموع الاولين لا يبينه وبين كل منهما
الفساده فانه اعم من كل واحد منهما صدقاً أيضاً قطعاً وكذا يقال في الامر بالنسبة للايجاب
والندب فيبينه وبين مجموعهما مساواة اذ ما يصدقان عليه من الافراد يصدق هو عليه وبالعكس
لا يبينه وبين كل واحد منهما ما بل هو اعم من كل واحد منهما صدقاً أيضاً قطعاً وفي النهي بالنسبة
للتعريض والكرهية فيبينه وبين مجموعهما مساواة لا يبينه وبين كل واحد منهما ما لمعالم عامة قرر واذ
علمت ذلك فقله فغايتهم ما اتهم مساويان للايجاب وما عطف عليه يجوز له على ما قلناه من ان
المراد مساواة الامر لمجموع الايجاب والندب ومساواة النهي لمجموع التعريض والكرهية ويجوز
احله على ظاهره من مساواة مجموع الامر والنهي لمجموع الاربعة بمعنى ان افراد مجموعهما لا يخرج
عن افراد مجموع الاربعة وبالعكس * والامر الثاني انه لا يخفى سقوطاً ورده من الاعتراض لانه
بناء على ما قلناه عليه ونسبه اليه من ارادة الترادف الذي ليس في كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة
هناك تلجى اليه فان المعبر عنه كما يجوز ان يراد به المفهوم يجوز ان يراد به الذات فعمله في عبار
الشارح على المفهوم ثم الاعتراض عليه لاحمل عليه الا مجرد حجة الاعتراض كيف كان وذلك
مما لا يلىق بالانسان (قوله) نظرا هنا الخ) مفعول له للمعبر عنه في الموضوعين واحد
واختلقت العبارة عنه فيما للمناسبة فعبر عنه هنا بالايجاب وغيره نظراً الى انه حكم لان الكلام
في بيان الاحكام والايجاب وغيره مناسب له وعبر عنه فيما سياتى بالامر والنهي نظراً الى انه كلام
والكلام يناسبه الامر والنهي (قوله) والقرض والواجب) أى هذان اللفظان اذ الترادف من
صفات الالفاظ وقوله مترادفان أى اصطلاحاً بدليل تقرير الشارح الاتى في قوله وهو لفظي
اخذ من كذا وقوله وما خذنا كثر استعمالاً وهو تقنية مترادف بمعنى مرادف وقوله المعنى واحد
أى مفهوم واحد اذ الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم ولا يمكن فيه اتحاد مطلق المعنى وقوله وهو
أى ذلك المعنى الواحد لكن المراد بعلمه من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحداً مسمى
بلفظين وقوله كما علم قد يستشكل هذا التشبيه بان ذلك المعنى هو المعلوم من حد الايجاب لا شئ

فالمعبر عنه هنا جماعداً
الاباحه هو المعبر عنه فيما
سياتى بالامر والنهي نظراً
هنا الى انه حكم وهناك الى انه
كلام (والقرض والواجب
مترادفان) أى اسمان
لمعنى واحد وهو كما علم من
حد الايجاب الفعل
المطلوب طلباً جازماً (خلفاً
لاى حنفية) في نفيه
ترادفهما حيث قال هذا
الفعل ان ثبت بدليل قطعي
كالقرآن فهو القرض
كترادف القرآن في الصلاة
الثابتة بقوله تعالى فاقرؤا
ما ينسركم القرآن أو بدليل
ظني كغير الواحد فهو
الواجب كقراءة الفاتحة في
الصلاة الثابتة بحديث
العصميين لاصلاة من لم يقرأ
بقراءة الكتاب

أخرى منه المعلوم منه ويجاب بان الكافي بمعنى على ومما صدق به أي وهو بناء على علمه من حد
 الإيجاب كذا (قوله فبأن يتركها الخ) وأورد شيخنا العلامة ان التفرع على ما تقدم يدل على ان
 التسمية دخلت في ذلك فلا يناسب قول المصنف الاتي وهو لفظي ولا يفيد حثنا على اعتبار
 الشارح الاتي فكان الاولى ترك التفرع اهـ ويجاب بمنع ان التفرع على التسمية بل على
 الحليل (قوله وهو أي الخلاف لفظي) اعترضه الكوراني حيث قال وحكم المصنف ان هذا بحث
 لفظي راجع الى التسمية لا الى الماهية اذ الفعل المذكر يستحق تاركه العقاب سواء كان شوته
 بقطعي أو ظني وأما ان القرض في اللغة التقدير والواجب السقوط فلا يجدي شيئا وهذا الذي
 ذكره من الرد ذكره محققو الشافعية في كتبهم وربما يقال من جهة ان من قواعد العقول ان
 اختلاف الوازم يدل على اختلاف الملزومات كالاتساع بينا وبين في الزوج وعدمه في الفرد
 وكالحركة بالارادة في الحيوان وعدمها في غيره والقرض والواجب مختلفان عندهم في الوازم
 فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والقرض يلزمه الفساد وأيضا الثابت بالقطعي يلزمه كفر
 المكرو والواجب بالظني لا يلزم منكروه كفروا بهذا يطلق على الثابت بالقطعي عندهم الواجب
 علما وعلا وعلى الثابت بالظني الواجب علما ويمثلون الاول بصلاة النجس وللثاني بصلاة الوتر والله
 أعلم اهـ (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل لان اختلاف ما ثبت بدليل قطعي
 وما ثبت بدليل ظني لا اختلاف لوازمهما شرعا لا ينافي المدعى وهو اجتماعهما في معنى واحد عام
 وهو ما يدع فاعله ويذكر تاركه وترادف لفظي القرض والواجب اصطلاحا على ذلك المعنى الواحد
 ولو صح ما توهمه من ان اختلافهما ينافي ذلك بطل ما اعترف به الحنفية من الاستعمال الثاني
 وهو استعمال القرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائعا مستقيضا كما سيأتي عن
 القاموس مع ما يوضحه وابتاوي زيده ولو كان اختلاف لوازم الشيتين يمنع اشتراكهما في الاسم
 ووضعه لمعنى عام يتعاهدهما ما صح إطلاق لفظ القرض على الصلاة والصوم مثلا لا اختلاف
 لوازمهما قطعاه عن ان الاستدلال باختلافهما ما بالفساد بترك القرض وعدم الفساد بترك
 الواجب لو سلمنا افادة الاستدلال هنا باختلاف الوازم انما يصح لو كان اختلافهما بالفساد
 وعدمه امر ثابتا في نفس الامر مسلما أما اذا كان من دعوى المخالف ممنوعا عند خصمه فلا
 يجدي شيئا (قوله أخذ القرض من فرض الشيء الخ) قال شيخنا العلامة والثابت بقطعي
 مقطوع به أي معلوم فهو فرض بمعنى مفروض وأنت تعلم ان القطع بالمدلول انما يلزم القطع بدلالة
 الدليل لا القطع بفساد على ان القطع بالاحكام ليس من النسخة المعروفة بالعلم أي الظن كما تقدم اهـ
 وما أشار اليه من انهم ارادوا هنا قطعية الدلالة أيضا صرح به السيد في حواشي العبد فقال في
 قوله ثبت بقطعي أي دلالة وسندا والظني يقابله فلا قطع في أحدهما أو فيهما اهـ وحاصل اعتراضه
 الاول ان توجيههم انما يتم اذا أريد بقطعي الدلالة أيضا لكن أمثلتهم السابقة تخالف ذلك
 اذ لا قطعية فيها من جهة الدلالة وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لانه حلق عن غيره ولا
 اعتراض على الحكاية كما تقر في محله ولا على الحنفية لان القطعي عندهم يجمع مطلق
 الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كما نصوا على ذلك في أصولهم وكثيرا ما يحصل
 الخلل من عدم التمييز بين الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الأئمة وأما اعتراضه الثاني فجوابه

فإنه يتركها ولا يتركها
 به الصلاة بخلاف ترك
 القراءة (وهو) أي الخلاف
 (اللفظي) أي عائد الى
 اللفظ والتسمية اذ حاصله
 ان ما ثبت بقطعي كما يسمى
 فرضا هل يسمى واجبا وما
 ثبت بظني كما يسمى واجبا
 هل يسمى فرضا فعنده
 لا اخذ القرض من فرض
 الشيء بمعنى جزء أي قطع
 بعضه ولا الواجب من وجوب
 الشيء وجبة سقط وما ثبت
 بظني ساقط من قسم المعلوم

أما أولاً فنأين من هذا الكلام ان ما ثبت بقطعي يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك بوجه
وأما ثانياً فنجله تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في اصولهم (قوله وعندنا
نعم الخ) اعترضه شيخنا العلامة كما نقل عن تدرسه بان في جعل ذلك مترادفاً مع ملاحظة مادة
الاخذ بجنا لانه ما يسمى فرضاً الا من هذه الحينية وكذا في الاخر فالمفهوم مختلف فلا
ترادف اهـ (وأقول) هذا عجيب لانه ان أراد به لفظ مادة الاخذ باعتبارها في المفهوم فهو
ممنوع وغير لازم من هذا الكلام وان أراد بها اعتبار المناسبة بين المنقول والمنقول عنه فهذا
لا يوجب اختلاف المفهوم وهذا في غاية الوضوح فاحسن التأمل قال في التلويح لاتزاع
لشافي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم
الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كاف دون الثاني
وتارك العمل بالاول مؤول فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يدح فاعله ويذم تاركه شرعاً سواء ثبت
ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو
السقوط فالفرض علم قطعاً انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون
الظنون مقدراً ولا المعالوم القطعي ساقطاً علينا على ان الخصم أن يقول لو سلم ملاحظة المفهوم
اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشيء مقدراً علينا بدليل ظني وكونه ساقطاً علينا بدليل
قطعي ألا ترى الى قولهم الفرض أي المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضاً الحق ان
الوجوب في الفقه هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة
والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض أي
بين الحنفية كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضاً عملياً وكذا هو
الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على
المعنى الاعم أيضاً الخ اهـ وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بانكار المقطعي وان كان محتملاً
حيث لم ينشأ احتمالاً عن دليل فليراجع وفي حواشي العضد للسعد قوله والتزاع لفظي عائد الى
التسمية فحينئذ يجعل اللفظين اسماً للمعنى واحداً متفاوتاً افراداً وهم يخصصون كلامهم باقسام من
ذلك المعنى ويجعلونه اسماً له وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل
القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر
اهـ واعلم ان الطرف في قوله وعندنا أنهم يتعلق بعم لما فهم من معنى الفعل (قوله أمر فقهى) هذا
يدل على ان الاحكام الوضعية والعلم بها من الفقه كما يشهدها العلامة ثم قال فانتقله الشارح
في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الاحكام الشرعية قيمة قيداً واحداً جامع الحكم الشرعي
المعرف بالطلبية التكبني غير صحيح أي لا يخرج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه وقول
الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير سديد اهـ أي لان الاقتصار على مخالفتها الظاهر يدل على
صحته وقد قسمنا الكلام على ذلك في محله بما فيه الاعتدال عن الشارح (قوله لا مدخل له في
التسمية) قال شيخنا العلامة في حواشيه قد يقال ظنية الدليل لما كانت سبباً للتسمية بالواجب

وعندنا أنهم أخذوا من فرض
الشيء قدره ووجب الشيء
وجوباً ثابتاً وكل من المقدّر
والثابت أعين من أن يثبت
بقطعي أو ظني وما أخذنا
أكثر استعمالاً ولا تقدم من
ان ترك الفاتحة في الصلاة
لا يفسدها عنده أي دورتها
لا يضر في ان الخلاف لفظي
لانه أمر فقهى لا مدخل له
في التسمية التي الكلام فيها

أى الساقط وعدمها بالقرض أى المقطوع وعدم الفساد بالترك كآية عليه الشارح بقوله
 فبان الخ كان لعدم الفساد مدخل في التسمية باعتبار سببه وان لم يكن له مدخل باعتبار نفسه
 اه وقال في تدريبه المتبادر أن يقال لا مدخل للتسمية فيه أى لانه ناشئ عن الدليل الذى دل
 المجتهد على الحكم لا عن التسمية اه (وأقول) أما الكلام الأول فلا يحق ضعفه لانه ان أراد ان
 مدخلية سبب عدم الفساد أوجبت مدخلية وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخلية
 سبب شئ في شئ آخر مدخلية ذلك الشئ المسبب في ذلك الشئ الآخر والحاصل ان الظنية
 تسبب عنها أمران التسمية وعدم الفساد ولا يلزم من سببية شئ لأمرين سببية أحد الأمرين
 الاخر كما هو في غاية الظهور على ان سببية الظنية للتسمية ليست على حقيقة السببية فان هذه
 التسمية أمر اصطلاحى غاية الأمر انه لو حظ فيها مناسبة الظنية وان أراد ان مدخلية سببه
 صححت وصفه بالمدخلية على وجه التجوز والتسميح معنى مجرد ان لسيبه مدخلية فهذا لا يجدى
 شيئا ولا يعارض في الشارح المدخلية عن عدم الفساد واما الكلام الثانى فلهل وجهه أن
 المتبادر ما ذكره أن المقصود نفي مدخلية التسمية في عدم الفساد اذ لو كان لهام مدخل فيه كان
 النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عبر به الشارح انه لو كانت التسمية
 بمدخلية عدم الفساد كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا قليلا تامل (قوله
 وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم أى على ما علم أى بناء على علمه من حد التذب أى من
 حيث ذاته لا باعتبار انه معنى لتلك الاسماء (قوله حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبي
 صلى الله عليه وسلم فهو السنة الخ) فيه أمور * الأول ان ما أمر به صريحا ولم يفعله فى أى
 الاقسام المذكورة يدخل فيه نظرو قضية تعليلهم القسم الاول عدم دخوله في السنة وقال
 بعض مشايخنا يحتل دخوله فيما لم يفعله ويحمل دخوله في المستحب لانه محبوب للشارع بطبيعة
 صريح او ما هم بفعله أو عزم عليه ومنعه منه مانع كافى تحويل الرداء في خطبة الاستسقاء
 وصوم ناسوا فيحتل أن يلحق بما فعله ثم ان دل الحال على انه لو تمكن منه واظب عليه لخلق
 بالقسم الاول والا فبالقسم الثانى بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحا ولا فعله فهو محل القسم
 الاخير * والثانى انه ينبغى حمل الفعل على اعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره ايضا كالقول
 والنسبة * والثالث انه لم يجعلوا المقسم الفعل الجزئى حيث أو اباسم الاشارة في قولهم هذا
 الفعل الخ مع أن الجزئى الحقيقى لا يتصور ان الواظب عليه ولا فعله مرتين اذ لا يتصور تعدده وانما
 يتصور تعدد الجنس والمواظبة عليه الا أن يجاب بان الاشارة ليست للجزئى بل للفعل المطلوب
 فقائدتها بيان أن التفصيل في الفعل المطلوب لا في غيره ولا في مطلق الفعل قليلا تامل * والرابع
 أن هذا التفصيل لا يتصور مع ما نقل عن بعضهم ان من خصائصه عليه أفضل الصلاة والسلام
 انه اذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه اذ مع ذلك لا يتصور قولهم ولم يواظب عليه كان
 فعله مرة أو مرتين كما لا يحق ويجاب بأن كلام الفقهاء صريح في رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم
 فرقوا بين رواتب الصلاة بين المؤكدة منها وغيره بعد اوامره صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح
 منهم في عدم مداومته على غير المؤكدة ولان في الترمذى كما حكاه السيدي عن الذين في خصائصه
 انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى نقول لا يصلحها بعد ولا نهم يجمعوا بين الرواية الدالة على

(والسندوب والمستحب
 والتطوع والسنة مترادفة)
 أى أسماء للمعنى واحد
 وهو كما علم من حد التذب
 الفعل المطلوب طلبا خيرا
 (خلافا لبعض اصحابنا) أى
 القاضى الحسين وغيره في
 تفهيم ترادفها حيث قالوا
 هذا الفعل ان واظب عليه
 النبى صلى الله عليه وسلم
 فهو السنة اولم يواظب عليه

انه عليه الصلاة والسلام كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على انه كان يصوم بعضه بانه
تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال ان مرأت البعض تقدمت ومرت الكل
تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيد ثم ذكر السبوطي عن بعضهم انه عد من خصائصه ان
جميع نوافله كانت فريضة قضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضا لانهم حكوا خلافا في نوافل
معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو وافقوا على وجوب جميع
نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافي ذلك التفصيل في نفسه
بل وان بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب على وجه المداومة بل مرة أو
مرتين وفي الروضة كاصلاها ان من خصائصه عليه الصلاة والسلام اتمام كل تطوع شرع فيه
أى وجوب ذلك ولا يخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله والا فلا معنى له ووجوب الاتمام مع
وجوب الاصل فتأمل والخامس ان الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه حيث قال واستدلوا بهم
على ذلك بان السنة فعل واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين
والتطوع ما أنشأه الانسان غير مبدل لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف الوازيم اه (وأقول)
لا يخفى فساد ما ذكره بل هو أشبه بنبي لهذين اما أولا فلان ما ذكره ليس استدلالا خلافا لما
توهمه بل هو ضبط لتلك الاقسام واما ثانيا فلان قوله لاتحاد الحقيقة من باب الاستدلال بحمل
التزاع وهو لا يجوز واما ثالثا فلان قوله وعدم اختلاف الوازيم لم يسم ثبوته واعتباره ودلائله
على الاتحاد لم يقدس في الاصطلاحات التي الكلام فيها الا شبهة لعاقلة في جوارح الاصطلاح
على اسم واحد مع اختلاف الوازيم وعلى تعدده مع اتحادها قوله كأن فعله مرة أو مرتين
أقول دلت الكاف على عدم الانحصار في المرة والمرة ولعل الضابط ما لم يبقه الى حد المواظبة
ويبق الكلام في ضابط المواظبة ولعله أن لا يترك الاعتذر (قوله لعدم لاقسام الثلاثة)
يعنى انه مرادف لكل منها وليس المراد انه صادق عليها وعلى غيرها حتى لا يرادفها اذا اعم هذا
المعنى لا يرادف الاخص (قوله ولا يجب المندوب بالشروع فيه الخ) الباء السببية أى بسبب
الشروع فيه أى لا يصير الشروع فيه سببا لوجوب اتمامه كذا قرره شيخنا العلامة وفيه بعد ذلك
أمران الأول انه قد يناقش بانه ان كان محل الخلاف مطلق المندوب كما هو ظاهر المتن اوصريحه
فلم اقتصر الشارح في المعارضة الالتمية على الصوم والصلاة وهما جعل المقيس ما عدا الصوم
لا الصلاة فقط وان كان محل الخلاف الصوم والصلاة فقط فلم قال الشارح فيما سبأ في تفارق الحج
والعمرة غيرهما من باقي المندوبات ويجاب باختيار الاول ولعل اقتصار الشارح في المعارضة
على ما ذكرناه الذي تعرضوا له صريحا فلم يتصرف عليهم بالتصريح بما لم يصرحوا به والثاني ان
الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه ولكن لا يجب مع ملاحظة عدم انفسه بالشرعيات ولطائفها
وذلك لانه لما قرر استدلال الحنفية على وجوبه وأجاب عنه قال هذا وأقول لا يخفى ان
ما شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة النقل أو انقلب بالشروع واجبا الثاني باطل اجماعا
اذ لا يوجد في الشرع يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وأيضا لو كان بالشروع يصير واجبا
لترتب على نوافل الواجبات دون النوافل اذ نوافل الواجبات اضعاف نوافل النقل وهذا ما
لم يثبت به أحد اه (وأقول) اما قوله والثاني باطل بالاجماع فهو باطل بلاشك كمال اما ولا يخفى أين له

كأن فعله مرة أو مرتين فهو
المستحب أو لم يفعله وهو
ما ينشئه الانسان باختياره
من الاوراد فهو التطوع
ولم يتعرضوا للمندوب
لعمومه للاقسام الثلاثة
بلاشك (وهي) أى الخلاف
(انظري) أى عائد الى اللفظ
والترسمية اذ حاصله ان كلاً
من الاقسام الثلاثة كما يسمى
باسم من الاسماء الثلاثة كما
ذكره بل يسمى بغيره منها
فقال البعض لا اذ السنة
الطريقة والعادة والمستحب
المجرب والتطوع الزيادة
والاكثر ثم يصدق على كل
من الاقسام انه طريقة
وعادة في الدين ومجرب
للشارع بطله وزائد على
الواجب (ولا يجب) المندوب
(بالشروع) فيه

هذا الاجماع وهو قطع ليس من أهل نقل الاجماع وكيف تصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى تقدم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير مسموعة لا ينقل صحيح صريح عن معتد به وعن معتد به وما ذكر في اثبات هذه الدعوى مما لا التفت اليه اذ ليس هو من أهل استقراء الشريعة حتى يصح له الجزم بأنه ليس فيها ما ذكر فان قيل غرضه من هذا الجزم مجرد المنع وانما ورد في صورة الدعوى مخالفة قلنا فلا يصح استدلاله به على دعوى بطلان الثاني اجماعا واما ثانيا فلان من تدبر اتمام الفعل الذي يشرع فيه اتفق قدره وزممه اتمام ما شرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة واما قوله وايضا الخ فاللزامة التي ادعاها عليه ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه وما لا يجب الشروع فيه وهذا ان لم يقل القائل بوجوب اتمامه بأنه يثاب عليه ثواب الواجب فقوله وهذا اعلم به أحد مجرد دعوى تحتاج الى الاثبات ولم يأت لها باثبات (قوله أي لا يجب اتمامه) قال شيخنا العلامة بغيره أن المندوب في قوله لا يجب المندوب مجاز من اطلاق الكل على البعض والقرينة قوله بالشروع اذ الجزء الذي به الشروع غير واجب لانه سبب في الوجوب والسبب متقدم على السبب وفيه نظر لان السبب متقدم بالذات مقارنة بالزمان كحركة السد لحركة الختام اه (وأقول) ان كان هذا التنظير في جعل الجزء الذي به الشروع سيدا مع تقدمه بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو اعتراض ساقط اذ ليس في العبارة ما يبين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصلًا ثابته واختلافه في مقارنة هذا الكون للباقي وان كان في جعل قوله بالشروع قرينة وكان وجه التنظير انه اعتبر في وجه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو ممنوع اذ الواجب في السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جعله قرينة فتوقف كونه قرينة على مالا يصح فهو ايضا تنظير ساقط اما أولا فمن أين له أن الشارح جعل القرينة قوله بالشروع حتى يتوجه هذا التنظير عليه فانه ليس في كلامه تعرض للقرينة ويجاز ان تكون القرينة عنده شيئا آخر ككون محل النزاع المندوب الذي أقل أمره ان لا يجب الشروع فيه والالم يكن مندوبا بل هذا مما لا نزاع فيه بل لا يقبل النزاع بوجه واما ثانيا فسلطان الشارح جعل القرينة قوله بالشروع ولكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزء الذي به الشروع فانه ليس في كلامه تعرض لذلك ويجاز ان يكون السبب ما ذكرنا من حصول الجزء الاول وثبوته بمعنى كونه حاصلًا ثابته وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان في شيء آخر فليصوّرنا شككاه عليه (قوله لان المندوب يجوز تركه) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذه في معنى قياس من الشكل الاول مغراه قوله وترك اتمامه الخ وقدره ترك اتمام المندوب المبطل لما فعل منه ترك له وتركه جائز فيخرج ترك اتمامه جائزا وهو المراد من نفي وجوبه والنقص من الصغرى وسنده أن ترك اتمام المبطل لما فعل تركه لما يفعله وابطال لما فعل فلم يتحد الوسط واتحاد شرط للاتحاد اه (وأقول) لا يخفى انه اذا أريد بالترك في الكبرى أعم من عدم الاقدام ومن الاعراض بعد الشروع عن اتمامه كان الوسط متحدا غاية الامر انه يتوجه حينئذ منع كلية الكبرى بأن يقال ان أريد بالترك بها عدم الاقدام لم يتحد الوسط أو أعم منه ومن الاعراض بعد الشروع عن اتمامه فلا نسلم الجواز كلها

أي لا يجب اتمامه لان
المندوب يجوز تركه وتركه
اتمامه المبطل لما فعل منه
تركه (خلافا لابي حنيفة)
في قوله بوجوب اتمامه
لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم حتى يجب بترك
اتمام الصلاة والصوم منه
قضاؤه وما عورض في
الصوم

لامكان الفرق بين النوعين اذ لا يبادى بعد التلبس بهما من الحرمة ما ليس لها قبله وحينئذ يحتاج الى اثبات كلمة الكبرى باثبات حكمها النوع الثاني ومن النوعين المذكورين فانه هو محل النزاع ولنا في اثبات ذلك احاديث منها حديث مسلم انه عليه الصلاة والسلام افطرهم ارامن صوم تطوع فسقط المنع واستقام القياس وبما قررناه يظهر ان الذي يتوجه عليه المنع هو كلمة الكبرى لا الصغرى لان المراد بالترك فيها هو النوع الثاني ولا معنى لمنعه لانه ان اريد به انه ليس الترك فيها بمعنى عدم الاقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وان اريد انه لا يسمى تركا فان اريد عند الاطلاق فعلى تسليمه يكون مجرد مناقشة في التسمية وليست بقادحة في المقصود او مطلقا فهو مكابرة غير ملققة اليها مع ان ذلك لا يقدح في المقصود (قوله بجديد الصائم المتطوع الخ) او رده عليه شيخنا العلامة فقال للنخعي ان يحمل الصائم على مريد الصوم والفائدة في النص على ذلك حينئذ ان النسبة مجردة لا يلزم بها شيء لا يقال فيكون الصائم مجازا لانا نقول هو ايضا مجاز قبل تمامه و يترجح المجاز الاول ببقاء صام في قوله ان شاء صام على حقيقة على الاول دون الثاني اذ حقيقة الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه (واقول) ما تمسك به مما لا يعني عنه شيئا وذلك لانه يلزم على ما ذكره من حمل الصائم على مريد الصوم تجوز ان أحدهما في لفظ الصائم حيث استعمل في معنى مريد الصوم والثاني في لفظ افطر حيث استعمل على هذا في معنى استمر فطرا وذلك خلاف حقيقة قطعا بخلاف حمل الصائم على حقيقة الذي هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد في قوله ان شاء صام فانه على هذا التقدير بمعنى استمر صائما ولا شبهة في ان تقليل المجاز اقرب الى الاصل وتكثيره أبعد عن الاصل فقلناه أرجح لذلك وأما دعواه ان الصائم مجاز فيما قبل التمام فمجموعة قطعا بل اطلاق اسم الفاعل على التلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة كما يخص عليه كلامهم الا في محلهم مع رد ما وقع لشيخنا هناك وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلي حنث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة اصدق اسم الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله أحد بل هو حينئذ مجاز قطعا كما سيأتي نصهم عليه في محله فقد بان انه دفاع قوله لانا نقول هو ايضا مجاز قبل تمامه وقوله و يترجح المجاز الاول الخ اذ بان انه قبل التمام حقيقة وان مجرد بقاء صام على حقيقة لا يصد مع لزوم تجوزين معه دون الاول (قوله فلا تتناولهما الاعمال) قال شيخنا العلامة فيه مناقشة لان العام المخصوص سياق في أن عمومهما من اد تناولا لاحكاما اه (واقول) جواب هذه المناقشة أن المراد بقرينة صريحية السياق لا تتناولهما الاعمال حكما ومطلقا وهذا ظاهر (قوله بهما بين الأدلة) أو رده شيخنا العلامة انه ظاهر في أن عموم الاعمال انما يخص بالصوم والصلاة من المنذوبات وهو خلاف عموم التذنب في قوله ولا يجب المنذوب ولو خص عدم الوجوب به ما لم يحتاج الى اعتذار في وجوب اتمام الحج اه (واقول) عذرا شارحا في الاقتصار على ذكر الصوم والصلاة مع اعتقاده عدم اختصاص هذا الحكم بهما انه لم يثبت عنده من كلامهم التعرض لغيرهما صريحا فلم يجبه بالتصرف عليهم بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما دون غيرهما على ما هو عادته في امثال ذلك (قوله ووجوب اتمام الحج) فيه أمران * الاول قال الكوراني جواب سؤال مقدمه تقديره ان النقل بالشروع لا يلزم مع انكم أوجبتم على من أفسد الحج

بجديد الصائم المتطوع
امر نفسه ان شاء صام وان
شاء افطر رواه الترمذي
وغیره وقال الحاكم صحيح
الاستناد ويقاس على الصوم
الصلاة فلا تتناولهما
الاعمال في الآية جمع بين
الأدلة (وجوب اتمام
الحج) المنذوب (لان نقله)
اي الحج (كفرضه) فانها
في كل منهما مقصد الدخول
في الحج

التنقل قضاء في القابل والزمهم المضي في فاسدهما جاب بأن الحج من قبيل المستثنى لأن نقل الحج كفر عينية وكفارة إذا تعرض في نيته إلى كونه فرضاً ونقلوا أيضاً عدم خروجه بالافساد فرضاً أو نقلاً متفق عليه وهذا الزام فيه لأن الحنيفة يجوزون الصوم القرض بنية مطلق الصوم بل بنية النقل وأما الزام باستوائهما في عدم الخروج بالافساد سالم عن القادح اذ لم يقولوا بالمضي في الفساد في نقل سواء اهـ (وأقول) ما ذكره في تقرير السؤال المقدّر خطأ قطعاً وغفلة قاحشة عن تأمل المتن وإنما تصديره كما يصرح به عبارة الجواب في المتن أن ما ذكرتم من أن اتعام المندوب لا يجب ينتقض وجوب اتعام الحج المندوب أي الصحيح بدليل أن هذا السؤال على قوله ولا يجب بالشروع وما ذكره من أن المراد بالجواب الزام الحنيفة ليس في محله وإنما المراد به دفع النقض علينا وقرئ بين الزام ودفع النقض فإن الثاني يكفي فيه حصول الفرق على قولنا وما ذكره من أن الحنيفة يجوزون الصوم القرض بنية مطلق الصوم بل بنية النقل فجوابه بعد تسليم الاستواء في سائر صفات النية إما أولاً فهو ثابت مذهبنا بالدليل وحينئذ ينقض الفرق وإما ثانياً فيكفي بالنسبة للصوم اختصاص الجموع وإن لم يخص بعض أجزائه على أن هذا إنما يحتاج إليه لو كان المراد الزام الحنيفة كما توهمه إمامان كان المراد دفع النقض علينا فيكفي الفرق على قولنا فلنأمل والامر الثاني قال الزركشي كلام المصنف يقتضي أنه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضاً الأصحية فأنهم ساءة وإذا ذهبت لزمت بالشروع اهـ ونظر شيخ الإسلام في هذا الاستثناء (وأقول) أن أريد بقوله إذا ذهبت تمام الذبح فلهل وجهه النظر أن يتم في تمام الذبح تحصل التخصية فلا يتصور هنا وجوب اتعام بالشروع وإن أريد به الشروع في الذبح فلهل وجهه النظر ما منع وجوب الاتعام وإما أن وجوب الاتعام لدفع تلف المال لا من حيث الشروع في مندوب لكن عدم الاتعام لا يستلزم التلف على الإطلاق كما هو معلوم فليست أم والله أعلم (قوله أي التلبس به) قال شيخنا العلامة تفسير الدخول وإشارة إلى أنه مجاز لأن الدخول حقيقة هو الجور في الجسم اهـ وقصيته أن التلبس حقيقة وفيه توقف فلنأمل (قوله في وجوب اتعامهما المشابهة) ما يفرضهما فيما تقدم فيه أمران أحدهما قال شيخنا العلامة فيه بحث لأن التشرية في الحكم بالمشابهة إنما يصح مع الاشتراك في علته كما هو منصوص عليه في حد القياس وما تقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علته لوجوب الاتعام في القرض ولا من وجوبان علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلازم العلة أو أثرها وحكمها اذ علة وجوب الاتعام في فرض الحج إنما هو كونه فرضاً وهو ليس بعلة للأمور المذكورة والالتصية حيث كان في الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اهـ (وأقول) هو بحث قوى طاماً ظهر لنا قبل اطلاعنا على إبداء شيخنا إياه ويمكن دفعه بأن هذا القياس الذي أشار إليه المصنف من قياس السببه وحاصله أن نقل الحج فرع ترديد أصلين أحدهما فرضه والاخر نقل غيره فالحق باكثرهما شيهاً وهو فرض الحج ومن الاجوبة أيضاً ما نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه أن الحج اختص بالزوم المضي في فاسده فكيف في صحيحه لكن هذا داخل في قول المصنف وغيره فهو محال يقوى ما ذكره المصنف ويدفع البحث المذكور * والثاني قال الكوراني ثم لبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو أنه قال لا يتصور لناج تطوع

أي التلبس به (وكفارة) فأنهم
يجب في كل منهما بالجماع
المفسد له (وغيرهما) أي
غير النية والكفارة كاستقاء
الخروج بالفساد فان كلا
منهما لا يحصل الخروج
منه بفساده بل يجب المضي
فيه بعد فسادها والعمره
كالج فيمأ ذكر وغيرهما
ليس نقله وفرضه سواء فيما
ذكر فالتب في نقل الصلاة
والصوم غيرها في فرضهما
والكفارة في فرض الصوم
بشرطه دون نقله ودون
الصلاة مطلقاً وبفساد
الصلاة والصوم يحصل
الخروج منهما مطلقاً فافرق
الحج والعمره غيرهما من
باقي المندوبات في وجوب
اتعامهما المشابهة
انرضهما فيما تقدم

لان الخطاب به هو المستطيع فان لم يحجج فالحجج في حقه فرض عين وان كان قد حج ففرض كفاية
 وقد ذهل عن أن معنى الاستطاعة المعتبرة من الزاد والراحلة وأمن الطريق إنما هو شرط
 الوجوب بناء على التيسير والتسهيل وذلك لا ينافي أن يحمل عادم هذه الاشياء المشقة ويتبرع بما
 لم يوجب الشارع عليه كافي الصدقة كما اشار اليه أكرم الخلق صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة
 جهداً للقل وان أراد أنه بعد ما شرع فيه يجب عليه فهو أول المسئلة مع أنه لا ينافي التقلية
 بحسب الاصل فان قلت عادم الاستطاعة اذا حضر مكة وكان سالماً من الموانع يجب عليه الحج
 قلنا يفرض فيمن حج مرة فان قلت من حج مرة أو أكثر لم يقع حجّه نه لا يل فرض كفاية بناء على أن
 احياء البيت كل سنة بالحج فرض كفاية قلنا لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب بالاحياء
 ينتقض بالصبي المراهق فان حججه نقل بالاخلاف اذ لا يتوجه اليه خطاب وبالجملة الاستدلال
 بان الخطاب هو المستطيع مختص في الفرضين فلا يتصور حج تطوع غير سديد والله أعلم اه كلام
 الكوراني (وأقول) أراد بعض الشراح الزركشي فانه بعد أن بين المتن بانه جواب سؤال
 مقدور على الوجه الذي بيناه قال والذي يظهر عدم الاحتياج الى هذا الان الكلام في المنسوب
 عينا والحج بخلاف ذلك فانه لا يتصور لنا حج تطوع فان الخطاب به إنما هو المستطيع فان لم يحج
 فهو في حقه فرض عين والافرض كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على
 المكلفين وحيث فلا يبقى اشكال في امتناع الخروج منه الاعلى قولنا ان فرض الكفاية
 لا يلزم بالشروع على ما سألنا اه واذا تأملت ما بالغ به عليه ظهر لك ما فيه مما يتوجب منه أيضاً
 فقوله فهو أول المسئلة لا منشأه الا الجهل بذهب الشافعية اذ لا كلام عندهم في ان غير
 المستطيع اذا تحمل المشقة وشرع وجب عليه الاتمام ووقع عن فرض الاسلام وقوله مع
 انه لا ينافي التقلية بحسب الاصل يقتضي جواز كونه نقلاً بحسب الاصل وليس يحجج كيف
 ولا يتصور عندهم تقدم النقل على فرض الاسلام وكلامه فيمن لم يحجج مطلقاً كما صرح به سياقه
 غاية الامر انه اذا قدر على المشي سن له الاقدام لكن هذا لا يصح كون ما يأتي به نقلاً بحسب
 الاصل كما زعم جوازه وقوله قلنا لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب فيه اشارة الى منع دخوله
 في عموم الخطاب وهو منع باطل لا منشأه الا الخراف فان كلامهم لا يحتمل عدم دخوله فيه
 بوجه كما هو معلوم لمن له المام به واما قوله ينتقض بالصبي المراهق فان حججه نقل بالاخلاف اذ
 لا يتوجه اليه خطاب فان اراد به انتقاض قول الزركشي لا يتصور لنا حج تطوع كما يصرح به
 سياقه فهو مردود اما اولاً فلان كلام الزركشي في المكلف بالحج كما يدل عليه السياق وهو
 البالغ العاقل ويدل عليه قوله فان لم يحجج فهو في حقه فرض عين فان هذا لا يتصور الا في المكلف
 به وقوله على المكلفين أي حتى بالحج بدليل السياق نعم رد ذلك على قوله والذي يظهر عدم
 الاحتياج الى هذا ان ثبت جريان الخلاف في نقل الصبي أيضاً وأما ثانياً فلان الكلام في نفي
 تطوع يصلح محل لتعلق هذا الحكم وهو وجوب الاتمام وحج المراهق وان كان نقلاً لا ينافي
 وصفه بوجوب الاتمام اذ لا وجوب على المراهق واما الجدل على انه يجب على وليه أن يأمره
 باتمامه فتكلف ولا يخفى انه لا معنى لتقييده بالمراهق فان حج الصبي وان لم يراهق فهو مع انه
 تكليف مخالف للظاهر يتوقف على ثبوت أن ذلك من محل النزاع وان القائل بوجوب اتمام

النقل يطرده في حق الولي بالنسبة للصبي بل وإن لم يغير صحيح ونقل وأما ثالثا فلان ركشي ان يريد
بقوله ليس لنا حج تطوع أنه ليس لنا حج يقع تطوعا لا فرضا وحينئذ نقول الكوراني فان حجه نقل
بلا خلاف ان أراد به مجرد ان الاقدام عليه نقل لم يقد لان الكلام على هذا التفسير ليس
في ذلك وان أراد انه يقع نقلا ولا يقع فرضا بلا خلاف فخرمه بنفيه الخلاف غير صحيح وأنى له بنفي
الخلاف مع انه لما صور جماعة حج النقل بحج العبد والصبيان والمجانين لان فرض الكفاية
لا يتوجه اليهم رده آخرون بانه يسقط فرض الكفاية بهم وان لم يتوجه اليهم كاتسقط صلاة
الجماعة بالصبيان ولومع وجود الرجال قال بعض الفضلاء وهو ظاهر في غير المجانين اما سقوطه
بهم وبالصبيان غير المميزين ففيه نظرا فاذ وقع هذا الاختلاف بين الفقهاء المتأخرين الذين
لهم غاية الاطلاع على كلام الأئمة ونهاية التقدير فكيف يصح نفي الخلاف الا ان يجب بانه لم
يقع فرضا بل وقع نقلا لكنه سدمسد القرض وأما رابعا فلان استدلاله بانه لم يتوجه اليه
خطاب غير صحيح اذ لا يلزم من عدم توجه الخطاب عدم الوقوع فرضا الا ترى أن من لم يستطع قط
لم يخاطب ولو تكلف وقع عن حجة الاسلام فضلا عن فرض الكفاية الا أن يفرق بأن هذا من
أهل الخطاب في الجملة وقد اوضح بما قررناه انه لا يخاطب الا المستطيع وان وقع نسك غيره أيضا
فرضا وان نسك الحر البالغ العاقل وهو مراد الزركشي على ما هو ظاهر سياقه منحصرا
في القرضين وأنه لا يتصور أن يكون تطوعا وأن قول الكوراني ان ذلك غير سديد وان نقض
قول الزركشي لا يتصور لنا حج تطوع بحج الصبي المراهق كما زعمه الكوراني غير صحيح لان كلامه
في المكلف كما تبين نعم يقتضيه دعواه عدم الاحتياج الى ما ذكره المصنف ان ثبت جريان
الخلاف في نقله وان القائل بوجوب الاتمام يطرده في حق الولي بالنسبة للصبي مع ما في حل كلام
المصنف على ذلك من البعد والتكلف (قوله والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ) قال
الكوراني لما ذكر أن الخطاب الوارد من الشارع يكون الشيء سببا وشروطا ومائعا لخطاب وضع
أراد ان يعرف المذكور ان لعدم دخولها في التكليف ولكن لا يرى أن يذكر قوله وقد عرفت
حدودها قبل قوله وان ورد سببا ويؤخره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والقرض
والتدبب والخلاف الذي ذكره ليكون الكلام مرتبطا ببعضه مع بعض اه (وأقول)
كان المناسب ان يقول أراد ان يعرف المذكور ان لعدم فهمها بما ذكره في التكليف والوضعي
أو يقول لتوقف ايضاح الوضع على معرفتها المتعلقة بها وأما قوله وكان الاولى الخ الدال على أن
كلام المصنف لم يرتبط بعضه مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لان المصنف ذكر قوله
وان ورد سببا الخ عقب بيان أقسام الخطاب التكليفي لغاية الارتباط بينهما لانهما قسمان الخطاب
وأخر قوله وقد عرفت حدودها عن قوله وان ورد سببا الخ للتبعية فيه أيضا على حد خطاب
الوضع الذي هو القسم الثاني للخطاب عقب ذكره ثم لما فرغ من بيان أقسام خطاب التكليف
وبيان خطاب الوضع وكان من أقسام خطاب التكليف الايجاب كان مظنة السؤال عن
ترادف الواجب الذي هو متعلق الايجاب القرض لاشتباه معناه ما فادى بيان ذلك ثم لما فرغ
من ذلك فاسبب بيان ان متعلق التنب الذي هو أحد الأقسام أيضا وهو التدبب هل يتعلق
بالشرع الى قسم الواجب الذي هو متعلق الايجاب ثم شرع في أقسام متعلق القسم الثاني

(والسبب ما يضاف الحكم اليه) كذا في المستصفي زاد
المصنف لبيان جهة الاضافة
قوله (للتعلق) أي لتعلق
الحكم (به) من حيث انه
معترف بالحكم (أو غيره)
أي غير معرف له أي مؤثر
فيه بذاته أو بإذن الله تعالى
أو باعت عليه الاقوال
الاشتمية في معنى العلة أي
حينما أطلقت على شيء معزوا
أولها لاهل الحق تعرض
لها هنا

من الخطاب وهو خطاب الوضع والحاصل انه ذكر قسمي الخطاب وأقسام القسم الاول ثم
 تعرض لما يتعلق باقسام القسم الاول ثم بين أقسام متعلق القسم الثاني وفي هذا من الارتباط
 والمناسبة ما لا يخفى على ذوي البصائر والتأمل فتأمل (قوله تنبيهاً على أن المعبر عنه هنا
 بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة
 من المعرف أو غيره أخذ عارضاً للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم اليه لا متعلق
 من حيث هو معرف فكيف يتعد المعبر عنه بهما اه (وأقول) لا منشا لهذا الاعتراض الا
 اشتباه المعارض بالمعروض وكثيراً ما يقع الخلط بسببه وذلك لان المراد بالمعبر عنه في القياس
 بالعلة هي ذات المعرف لا مفهومه كما أن المعبر عنه هنا بالسبب تلك الذات بعينها والماخوذ
 عارضاً للمعبر عنه هنا بالسبب هو مفهومه لا ذاته فلا اشكال في أن المعبر عنه هنا بالسبب والمعبر
 عنه هناك بالعلة واحد وهو الذات على أن قوله هنا من حيث هو معرف لا يقتضي أخذ المعرف
 عارضاً لاحتماله لكونه جزءاً كما هو الموافق لما نقله الشارح عن شرح المحصول وقال انه معرف
 لمفهومه فان من جملة اجزائه المعرف فلا بد أن يكون ذاتياً والالم يكن مبيناً لمفهومه اذ
 المركب من الداخل والخارج خارج فلي تأمل (قوله الذي هو الحق) فان قيل أي حاجة لهذا
 مع قوله السابق معزواً ولها اهل الحق أجيب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق أن يكون هو
 الحق (قوله مبيناً لخاصته) قال شيخنا العلامة المبين عند القوم هي الماهية لكن الميز به قد
 يكون ذاتياً للماهية وقد يكون عرضياً لها وخاصة من خواصها فكان الاولى أن يقول مبين
 للماهية بخاصيتها اه وقد يقال بعد التسليم ما المانع من ان المراد بالخاصة الماهية العرضية
 (قوله المعرف للحكم) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال سيأتي أن العلة قد تكون حكماً
 شرعياً والمعلول بها أمر حقيقياً كحل الشعر بالنكاح وحرمة الطلاق علة لحياته كالعلة والعلة
 هي السبب كما قال فيرد ذلك على تعريفي المتن والامدى اه (وأقول) حاصله أن قيد المعرف
 للحكم يوجب عدم انعكاس التعريف اذا عرف للأمر الحقيقي من جملة السبب والعلة ولا
 يصدق عليه المعرف للحكم اذ ليس ذلك الامر الحقيقي من الحكم ويجاب بمنع انه ليس حكماً
 اذا المراد بالحكم هنا هو النسبة والمراد بالامر الحقيقي هنا ثبوت أمر حقيق لموضوعه فهو نسبة
 تامة محمولها أمر حقيقي غاية الامر ان في قولهم قد يكون المعلول أمر حقيقياً وقولهم
 في التمثيل السابق كحياته تسامحاً أوجب الاشتباه قيل التأمل والمراجعة والمراد في الاول ثبوت
 أمر حقيق وفي الثاني ثبوت حياته أي له بل لا يتصور ان يراد الا ذلك اذ حل الشعر وحرمة
 لامعنى لجهل معلوله ذات الحياة وبما يصرح بانهم أرادوا ما قلناه تعبير المحصول بقوله فرع اذا
 جوزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي
 ومثاله ان يعلل اثبات الحياة في الشعر بانه يجرم في الطلاق ويحل بالنكاح فيكون حياً كاليد
 والحق انه جائز الخ اه (وأقول) فقد سمي الحقيقي حكماً بقوله الحكم الحقيقي وفسره بالنسبة
 بقوله اثبات الحياة في الشعر وحيث ذكر قوله المعرف للحكم متناول للمعرف للامر الحقيقي لانه
 معرف للحكم كاتين والحكم شامل للشرعي والحقيقي ولهذا أطلقه الشارح هنا وفيما يأتي
 في القياس فله دره ولونزلنا عن ذلك كله لئلا يقال ان التعريف باعتبار الغالب أو ان

تنبيهاً على أن المعبر عنه هنا
 بالسبب هو المعبر عنه في
 القياس بالهـ كل الزوال لوجوب
 الجسد والزوال لوجوب
 الظهور والاسكار لحرمة
 النحر وإضافة الاحكام اليها
 كما يقال يجب الجسد بالنحر
 واطهر بالزوال ويجزم النحر
 للاسكار ومن قال لا يسمى
 الزوال ونحوه من السبب
 الوقفي علة تنظر الى اشتراط
 المناسبة في العلة وسببها
 انها لا تشترط فيها بناء على
 انها بمعنى المعرف الذي هو
 الحق وما عرف المصنف
 به السبب هنا مبين لخاصته
 وما عرف به في شرح
 المختصر كالا مسمى من
 الوصف الظاهر المنضبط
 المعرف للحكم مبين لمفهومه
 والقييد الاخير للاحتراز عن
 المانع

المراد ما شأنه تعريف الحكم وهذا صادق بأنه يعرف غيره أيضا وأهل هذه القنون قد يتساهلون
بمثل ذلك أو أنه للسبب والعلة عند الإطلاق ويدعى أن مادة النقص لا يتناولها الاسم عند
الإطلاق فليتأمل (قوله ولم يقيّد الوصف بالوجودى كما فى المانع الخ) قد يطلب الفرق
بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد فى المانع دون السبب (قوله آخره الى
هناك) وقوله الا ترى الى هناك قال شيخنا العلامة ظاهره انه استعمل الاول مجرورا للحل
والثانى مرفوعا للحل بدلا من محل اسم لامع لان فى محلها مرفوع بالابتداء ولا يصح أن يكون
بدلا من اسم لا وحده لانه معرفة ولا لا تعمل فى المعارف وقوله الا ترى المناسب هنا فى معنى
المناسب هذا الموضع فهو مقبول به فقد أخرج هنا عن الظرفية جعلها من الظروف المتصرفه
وفى كونها من الظروف المتصرفه نظروا وقفة اه ما علق عن شيخنا (وأقول) قد صرحوا
بأن هنا من الظروف التى لا تصرف وبأنها تجري عن والى وسيتبدل الاشكال فى جبر الاول الى بالى
وأما الثانية فلا حاجة الى جعلها بدلا من المتبدل فان ذلك لا يناسب عدم تصرفها بل يصح جعلها
استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعاقبه كرها والمعنى لا يحصل لذكرها فى محل من الحالات
الا هناك أى فى ذلك المحل فهى باقية على ظرفيتها وأما الثالثة فهى ظرف محذوف أى المناسب
ذكره هنا أى ذكره فى هذا المحل ثم لما حذف المضاف أى ذكره فى الظرفية واستقر فى المناسب
فلم يخرج عن الظرفية أيضا (قوله لان اللغوى من أقسامه) اعترضه شيخنا العلامة فقال
وفى كون اللغوى من الشرعى منع لان الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم أن
اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط يأتى مطابق الشرط لان المصنف انما يتكلم على ما وقع
فى قوله وان ورد سببا وشرطا ومانعا الخ ولو سلم فلا خصوصية للغوى بل العلة فى من نحو ان
دخلت الدار فأتى طالق مثل اللغوى حيث نذر العرف العام أيضا اه (وأقول) هذا اعتراض
ساقط مبني على غير أساس فان المصنف فى قوله فان المصنف انما يتكلم على ما وقع فى قوله الخ
ممنوع منعا لاشبهه فيه اذ لا دليل عليه ولا داعى اليه ووقع الشرط فى قوله وان وقع سببا
وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضى الاقتصار فى الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على
وجه أعم فانه يتضمن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة وأما قوله فلا خصوصية الخ فان أرادنى
الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لان ذلك المحل لبيان الخصائص والخصص هو
اللغوى كما قال الشارح هناك فى عداد أقسام الشرط مانعه ولغوى وهو المختص الخ ولا محل
لذكر مسائله الا ذلك المحل كما صرح به هنا وان أرادنى الخصوصية باعتبار مجرد الكون من
أقسام الشرط فهو مسلم ولا يقيد لان المصنف انما يتكلم على هذه الجهة وانما ادعى انها من جهة
أن اللغوى ومسائله لا يناسبها الا ذلك المحل كما تقر بخلاف غيره (قوله المناسب هنا) وجه
المناسبة انه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور فى قوله وان ورد يكون الشئ سببا
الخ والذي من متعلقه ليس الا الشرعى (قوله كالمطهارة للصلاة) أى يطوؤها اذا المطهارة
لا توقف عليها اذ الصلاة أى ايجاد حقيقة لها وهذا مبني على أن الحقائق الشرعية هل تصدق
بالفاسد كالصحيح أو لا تتناول الا الصحيح فان قلنا بالاول احتج لتقدير المضاف أو بالثانى لم يحتج
اليه وهذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة (قوله المراد عند الإطلاق) أى فلا يرد أن منه مانع

ولم يقيّد الوصف بالوجودى
كما فى المانع لان العلة قد
تكون عدمية كما سبقت
(والشرط بأن) فى مجت
الخصص آخره الى هناك لان
اللغوى من أقسامه مختص
كما فى أكرم ربيعة ان جاؤا أى
الجائين منهم ومسائله الاتية
من الاتصال وغيره لا محل
لذكرها الا هناك ثم الشرعى
المناسب هناك كالمطهارة
للمسألة والاخصان لوجوب
الرجم (والمانع) المراد عند
الإطلاق وهو مانع الحكم
(الوصف بالوجودى الظاهر
المنضبط

العلّة والسبب والتعريف لا يشبهه فيكون فاسداً (قوله المعروف نقض الحكم) قال شيخنا
 العلامة نقض الحكم رفعه لكنه لما أريد به هنا حكم معين ضد الحكم السبب لوصف المانع
 اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المراد من نفي وجوبه لاشعار الابوة بها فيصدق حينئذ على
 المانع حيد السبب قطعا أي ولا يشاق ذلك الصدق اعتبارا بوجودية الوصف في المانع دون
 السبب لانه في السبب أعم فيصدق بالوجود فيختل أي الحد بذلك الا أن يلتزم أن المانع سبب
 الحكم ومانع الحكم آخره وجه قوله لوصف المانع اشعار بخصوصه صفة نالته لقوله حكم
 وما أجاب به صحيح ويمكن أن يجاب أيضا بنع قوله أريد به هنا حكم معين بل لم يرد به الاجتزاد
 الرقع والذقي وأما الحكم الاخر فاعلمت من دليل آخر على ما أجاب بشور الابوة من حيث
 نقت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبت حرمة سبب وعلى ما قلناه هي نقت الوجوب
 وأما ثبوت الحرمة قبل الدليل الذي أثبتنا اذ لم يكن هناك قتل فليست (قوله فلا يكون ابنه
 سببا في عدمه) أو رد عليه شيخنا العلامة ما لم يزل الفضلاء تلهج به فقال قد يعترض هذا بأن
 السبب في عدمه هو القتل الذي هو قتل الابن فلا يفتض ذلك حكمة اه (وأقول) جوابه أن
 المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعدد في القتل اذ لو لم يتصور قتله اياه فله مدخل في
 القتل لتوقعه عليه (قوله أمر اضافي) أي لانها نسبية وتوقف نفعها على نسبة أخرى وذلك
 معنى الاضافي (قوله واطلاق الوجودي على الابوة الى قوله نظرا الى انها ليست عدم شيء وان
 قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية) قال في شرح المقاصد في بحث اليقين
 قبل العدوى المعدوم وقيل ما يكون عدم مطلقا أو مضافا كعدم الوجودي كعدم البصر عما من
 شأنه وغيره مركب كعدم قبول الشكر وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث
 لا يقبل الشكر والوجودي بخلافه فهو الموجود أو الموجود مطلقا أو مضافا أو ما لا يدخل في
 مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدوى والاعمى وجودي اه قال
 شيخنا العلامة نقول الشارح نظرا الى أنها ليست عدم شيء أي ولادخال ذلك أي العدم في
 مفهومها اشارة الى اطلاق الوجودي عليها بالمعنى الذي هو القول الثالث (وأقول) هو حسن
 غير ان فيه بحثا من جهة أن كلام الشارح على طريق الفقهاء ونحوهم المخالف لطريق
 المتكلمين كما هو صريح صنيعه فكيف يقبله بما ذكره المتكلمون ويجعلها اشارة الى قول
 ذكره مع ان توافق الطريقين في ذلك غير لازم ثم قال شيخنا وقوله اعتبارية لا وجودية يعني على
 القول الاول وهو أن الوجودي يعني الموجود اه (وأقول) في التخصيص بالقول الاول مع
 امكان الثاني أيضا بحث لا يخفى فليست امل واعلم أن الاعتباري معين ما يكون له تحقق في نفس
 الامر مع قطع النظر عن اعتباره غير لكنه ليس له وجود في الخارج كالامكان وما يكون
 تحققه باعتباره ولو قطع النظر عن اعتباره لا يكون له تحقق والله أعلم (قوله اما مانع السبب
 والعلّة) أقول هذا كقوله السابق المراد عند الاطلاق الخ نيل على انه خارج عن التعريف وقد
 صرح شيخ الاسلام جوابا عن كلام نقله عن الزركشي بأنه خارج بالقياس الاخير وقد ينظر في
 خروجه بأنه يعرف عدم السببية المستلزم اعدام الحكم لاشتراط الاطراد والانعكاس في العلّة
 فهو معروف لنقض الحكم بواسطة تعريفه لنقض السببية فان قلت الاستلزام ممنوع بل هو

المعروف نقض الحكم أي
 حكم السبب (كلا بوقتي)
 باب (القصاص) وهي كون
 القاتل أب القاتل فانما مانعة
 من وجوب القصاص السبب
 عن القتل لحكمة وهي ان
 الاب كان سببا في وجود ابنه
 فلا يكون ابنه سببا في عدمه
 واطلاق الوجودي على الابوة
 التي هي أمر اضافي صحيح عند
 الفقهاء وغيرهم نظرا الى
 أنها ليست عدم شيء وان
 قال المتكلمون الاضافيات
 أمور اعتبارية لا وجودية
 كما سيأتي تفصيله في أو آخر
 الكتاب اما مانع السبب
 والعلّة ولا يذكر الامقيدا
 بأحدهما فسيأتي في مبحث
 العلّة

التعليل بعلمين ومانع أحدهما لا يكون مستلزما لتعريفه عدم العلم به لأنه إذا عرف انتفاء
سببية أحدهما لا يلزم منه انتفاء الحكم بل واز أن يوجد بالعلّة الأخرى قلنا أما أولا فالتعليل
بعلمين ما ألهى إلى أن العلّة أحدهما لا بعينه فالمانع للعلية هو المانع لعلية أحدهما لا بعينه فمانع
أحدهما بخصوصه ليس مانع العلّة بالحقيقة ومانع أحدهما لا بعينه يستلزم أنه معرف فقبض
الحكم لأنه إذا اتفق سببية أحدهما لا بعينه أي القدر المشترك اتفق سببية كل منهما ما فينتفي
الحكم وأما ثانيا فأنورد الاعتراض على منع التعليل بعلمين الذي صححه المصنف كما سيأتي وأما
ثالثا فأنورد فيما إذا لم يكن الاعتراض واحدة ويمكن دفع ذلك كله بأن المراد العرف ابتداء بلا
واسطة كما هو المتبادر (قوله والصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال جرى على مقتضى
ما سبق من أن الصحيح ومقابله من أقسام متعاق خطاب الوضع وذلك بمنوع قال العبد تابع
لابن الخطاب إلى آخر ما حكاه عن العبد في تأييد هذا المنع وجوابه أما أولا فلا يخفى أن
يجوز مخالفة المصنف العبد كابن الخطاب لا يصح الاعتراض به عليه إذ قول عالم لا يكون
بجزمه صحة على عالم آخر خصوصا والمصنف مع من يدعيه في هذا الفن وعلو كعبه فيه وسعة
اطلاعه على قوادمه وخوافيه تاجر عن ابن الخطاب واطلع على كلامه بحيث صار نصب
عينه كيف لا وهو مشروحه بمخالفة الأب لا بدقوى عنده وأما ثانيا فمجرد ما ذكره المصنف من
معنى الصحة لا يلزم جريانه على مقتضى ما سبق إذ لم يصرح بأن معرفة الموافقة بالتوقيت من
الشارع بل كلامه صالح لكونه مجرد العقل فلا يكون مخالفا لما قرره العبد كابن الخطاب
فيم إذا ضم ما ذكرهنا إلى ما قدمه بقوله وإن ورد الخطاب يكون الشيء صحيحا أشكل لأنه إذا
كانت الصحة الموافقة كان معنى قوله وإن ورد الخ وإن ورد الخطاب يكون الشيء موافقا فيلزم
اعتبار ورود الخطاب يكون الشيء موافقا فتكون الموافقة أمر اوقيفيا فيخالف ما قاله العبد
كابن الخطاب ويشكل في نفسه فإن الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم إلا أن يراد
وروده بذلك ولو بالقوة وإن وروده بالمتعبرات في الصحة في قوة وروده بان ما جمعهما موافق
للشرع أو يدعى ثبوت نصريح من الشارع بأن الموافقة في مواضع الصحة (قوله وقوعا) الفرض
بيان المعنى لا اعتبار بخصوص التميز فلا ينافي أنه يعني عن ذلك تقدير مضاف إلى الفعل المقدر
أي موافقة وقوع الفعل الخ (قوله لاستجماعه ما يعتد به شرعا الخ) اعترضه شيخنا العلامة
فقال تفسير الموافقة به يقتضي انتفاء ما عن صلاح من ظن أنه مطهر ثم تبين له حديثه فنتفى صحته
على هذا القول وسببنا أنها صحة عليه اه (وأقول) هذا الاعتراض لا ينبغي أن يكون إلا
سموا لأن الظهارة المعتد شرعا في الصلاة أعم من المسبقة والمطنونة بالمعنى التي تحريره
فدعوى الاقتضاء المذكورة غير صحيحة قطعا ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهي صحيحة
لاستجماعها ما يعتد به شرعا إذا الظهارة مطلقا غيره معتد بها أذهى إنما يعتد به عند القدرة عليها
وصلاة غير بعض الغير القبلية لا تقدم من وجهه إليها إذا لا تقبل حيث تدعى غير معتد به في حقه (قوله
بخلاف ما لا يقع الاوافق للشرع) لم يقل وبخلاف ما لا يقع إلا مخالفا لظاهره لانه لا يكون
صحيحا وكلامه هنا إنما هو في الصحة وسأني الكلام على البطالة (قوله ليست من معنى الصحة
الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال تقدير هذا ما لم يأت في مسئلة التقيد في أصول الدين من

(والصحة) من حيث هي
الشاملة لصحة العبادة والصحة
العقد (موافقة) الفعل
(ذى الوجهين) وقوعا
(الشرع) والوجهان موافقا
الشرع ومخالفة أي الفعل
الذي يقع تارة موافقا للشرع
لاستجماعه ما يعتد به شرعا
وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك
عبادة كان كالملااة وعقدا
كالبيع الصحة موافقة
لشرع بخلاف ما لا يقع
الاموافقا للشرع كعرفة
الله تعالى إذ لو وقعت مخالفة
له أيضا كان الواقع جهلا
لامعرفة فأن موافقة الشرع
ليست من معنى الصحة فلا
يسمى هو صحيحا فصحة
العبادة

اطلاق الصحة على الايمان نقيبا واثباتا وتخصيص البطالان بمخالفة ذي الوجهين كما يأتي على ذلك
 أظهر بطلاننا قال تعالى وزهدى الباطل ان الباطل كان زهوقا قال الزمخشري الباطل الشرك اه
 (وأقول) لا يشتبه على عاقل ان هذه الاسامي اصطلاحية وانه لا يعترض على وضع باعتبار وضع
 آخر وانه لا يكفي في مادة النقص مجرد الاحتمال بل لابد من صحة ثبوتها وكثيرا ما يكفي شيخنا فيها
 بمجرد الاحتمال وذلك من المردود عند العلماء والمتروك بين الفضلاء وحديثنا فالحجاب امامنا
 الاول فهو اننا لانسلم ان اطلاق الصحة على الايمان نقيبا واثباتا باعتبار هذا الاصطلاح لجواز
 أن يكون مجازا أو باعتبار اصطلاح آخر سلمنا لكن معنى الصحة باعتبار هذا الاصطلاح
 موجود فيه ويزيد ظاهر بين الايمان والعرفة لان معرفة الله تعالى وهي ادراكه على ما هو به
 لا تكون الاموافقة بخلاف الايمان فانه عبارة عن تصديق مخصوص أي التصديق بجملة
 أمور مخصوصة بشروط مخصوصة فهو ذو وجهين لانه تارة يستجمع ما يقتضيه شريعته فيكون
 موافقا للشرع وتارة لا يستجمع ذلك فيكون مخالفا له فلا اشكال في وصفه بالصحة وليس ما يأتي
 مخالفا لما هنا وكان معنى الاعتراض ظنه أن المراد معرفة الله تعالى هنا هو الايمان وهو ممنوع
 فان قيل قد اعتبر في المواثق كونه فعلا كما يفصح به كلام الشارح والايمان ليس بفعل قلنا
 المراد بالفعل في أمثال هذه المباحث ما يشمل الاعتقاد كما حقق في الكلام على تعريف الحكم
 بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فان قلت يجب أيضا أن الكلام في صحة العبادة والعقد
 دون غيرها كما يدل على ذلك اقتصار الشارح على قوله الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد وعلى
 قوله عبادة كان كالصلاة أو عقدا كالبيع والايمان ليس عبادة كما صرح به غير واحد كشيخ
 الاسلام في شرح المنقرجة حيث قال والطاعة غير القربة والعبادة لانها امتثال الامر والنهي
 والقربة ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود
 فالطاعة توجد بدون معرفة المتقرب الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر
 والقربة توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج الى نية كالعتق والوقف اه قلت فيه نظر
 اما ولا فلان الظاهر ان الشارح لم يريد بالعبادة هذا المعنى والالزم خروج الوقف والعتق
 ونحوهما وهو بعيد واما ثانيا فلان اقتصار الشارح المذكور في الموضوعين ليس صريحا في
 ارادة التخصيص بالعبادة والعقد قلنا بل واماعن الثاني فهو اننا لانسلم ان اطلاق الباطل على
 الشرك في الآية الشريفة بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازا أو بالمعنى اللغوي
 أو باصطلاح آخر قلنا بل (قوله أخذ اعماذ كر) قال شيخنا العلامة أي ما خذوا حال مقدمة
 على صاحبها وليس مفعولا من أجله اه أي افقد شرط المفهوم لاجله كما يعرف بالتأمل (قوله
 أي اغناؤها عنه) دفع لما يوهى من المتن من ثبوت القضاء ثم سقوطه فيمن أن المراد أن يكون
 على وجه يمنع ثبوته (قوله بمعنى أن لا يحتاج الى فعلها ثانيا) هو بيان معنى اغنائها واعتراضه
 شيخنا العلامة بأن المطابق لا غنائها هو أن يقول أن لا يجوز لأن الاحتياج وصف المكلف
 وعدم الاحوج وصف العبادة الموصوفة بالاغناء اه (وأقول) غاية الامر ان هذا تفسير
 للاغناء بالازمه ومثله جائز شائع ذائع فلا اشكال فيه بوجه على أن الاحتياج توصف به العبادة
 أيضا بأن يضبط يحتاج بفتح المثناة القوية أي بأن لا يحتاج العبادة في انراجها عن عبادة

أخذ اعماذ كر موافقة العبادة
 ذات الوجهين وقوعا التبرع
 وان لم تسقط القضاء (وقيل)
 الصحة (في العبادة اسقاط
 القضاء) أي اغناؤها عنه
 يعني أن لا يحتاج

التكليف به الا يقال اسناد الاحتجاج اليها بهذا المعنى مجاز لا ناهي قول واسناد الاجاب اليها
 مجاز ايضا (قوله الى فعلها ثانيا) أي ولو في الوقت فالحق هنا بمعنى مطلق الفعل ثانيا لا بالمعنى
 الا في كلياتهم (قوله كصلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول
 دون الثاني) عبارة الزركشي وبنيوا على القولين صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه فعند
 المتكلمين وقعت صحيحة بالنسبة الى ظن المكلف وعند الفقهاء هي باطلة وأشار بعضهم الى أن
 النزاع لفظي والاحكام متفق عليها وجرى عليه القرافي قال لانهم اتفقوا على انه في صلاته
 المدكورة موافق لاهر الله وانه يثاب عليها وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يقين حدثه ويجب
 اذا تبين ولكن خلافهم في لفظ الصحة هل وضع لما وافق الامر سواء وجب القضاء أم لم يجب
 او لم يمكن أن يعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوي والمتكلمون لا يوجبون القضاء
 ورواههم اياها بالصحة صريح في ذلك فان الصحة هي الغاية من العبادة ولا يستلزم هذا
 قلت اشأني في القديم مثله فيما اذا صلي بنحس لم يعلم انه لا يجب القضاء نظر الموافقة الامر حال
 التلبس وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطا في القضاء قولان للشافعي بل الخلاف بينهم مفرغ
 على الامر وهو ان القضاء هل يجب بالامر أو بمجرد دفعه الى الاول بنى الفقهاء قولهم انها سقوط
 القضاء وعلى الثاني بنى المتكلمون قولهم انها موافقة الامر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص
 جديده اه وقضيته ان ما اشتهر في الفروع أن القضاء بأمر جديدي ليس قول الفقهاء بل قول
 المتكلمين (قوله التي هي أخذ مما تقدم موافقة الشرع) أو رده عليه شيخنا العلامة فقال
 هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيض فانه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق
 حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم لطلاق الصحة فليتام اه (وأقول) تأملنا فعلنا أن
 هذا اليراد لم ينشأ الا عن جهل ذلك لان المراد بموافقة الشرع اجتماع ما يعتبر فيه شرعا كما
 صرح به الشارح وحاصله اجتماع أركانه وشروطه والطلاق في الحيض قد اجتمع ما يعتبر
 فيه شرعا من كونه صادرا من زوج مكلف الى آخر ما فصله الفقهاء من الامور المقبولة فيه وما
 خلو عن الحيض فلم يعتبر فيه لاركائه ولا شروطه وان كان واجبا في نفسه وقرئ كبير بين ما يعتبر في
 الشيء بأن يكون ركناه وشروطه وما يجب معه من غير اعتبار فيه كذلك والحاصل ان هنا
 أمرين حل الطلاق والاعتداد به والخلا عن الحيض معتبر في حله لافي الاعتداد به كما ان
 الصلاة لم يعتبر في الاعتداد بها اجتناب غصب سترتها ومكانها وان اعتبر ذلك في حلها (قوله
 فالصحة منشأ الترتيب الخ) أو رده شيخنا العلامة ان في كلام المصنف تناقضا لانه جعل الاثر
 مسببا عن الصحة كما هو قضية الباء في قوله وبصحة العقد وجه له مسببا عن العقد كما هو قضية
 اضافته اليه اذ لا معنى لاثرا لشيء الا ما يترتب عليه ويتسبب عنه ثم أجاب بأن الصحة هي السبب
 والمؤثر حقيقة ولما كانت صحة العقد تعدله كالشيء الواحد أضف الاثر اليه مجازا شائعا
 اه (وأقول) يجاب ايضا اما أولا فبمعنى ما جئ عليه هذا اليراد من أن اضافة الاثر الى العقد
 تقتضي انه مسبب عنه بل قد يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد في الحصول
 وان كان السبب شيا آخر اذ لا يمنع أن يكون الشيء سببا في تبعية أحد أمرين لا آخر فحق ان
 يجوز حل الاتقاع أثر العقد مجرد ذاته يتبعه في الحصول وان كان سبب التبعية هو الصحة وحقق

الى فعلها ثانيا بما وافق من
 عبادة ذات وجهين الشرع
 ولم يسقط القضاء كصلاة من
 ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه
 يسمى صحيحا على الاول دون
 الثاني (وبصحة العقد) التي
 هي أخذ مما تقدم موافقة
 الشرع (ترقب أثره) أي أثر
 العقد وهو ما شرع له العقد
 كحل الاتقاع في البيع
 والاستقاع في النكاح
 فالصحة منشأ الترتيب
 لانفسه كما قيل قال المصنف

فلا اشكال مطلقا وهذا في غاية الظهور واما ثانيا فيجوز أن يكون السبب التام مجموع العقد
وصحته أو العقد بشرط صحته فكل منهما سبب ناقص أو أحدهما بشرط سببية الآخر وحينئذ
فلا يتوهم تناقض هناك لان اضافة الاثر الى العقد باعتبارانه سببيه في الجملة ودخول البناء على
الصحة لسميتها أيضا في الجملة أو لاشتراطها في سببية العقد وبشرط السبب سبب في الجملة قطعاً
فليتأمل (قوله بمعنى انه حينما وجد وقوله لا بمعنى انها حينما وجدت) اعترض ذلك شيخنا
العلامة حيث قال لا ريب في أن كلام الترتيب والصحة من الامور الاعتبارية التي ولا جود لها
في الخارج فالوجود المستند اليها في كلام الشارح ان كان الخارج كما هو ظاهر لم يصح وان
كان الذهني فان المتكلمين لا يثبتونه وان أثبتهم الحسكة (وأقول) لم ينشأ هذا الاعتراض
الا عن غفلة أو وقع فيها حب الاعتراض وحبك للشيء يعني ويصم وذلك لان المقتررا المشهور أن
الامر الاعتباري له معنيان أحدهما ماله تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر
الا انه ليس من جملة الاعيان والاخر ما يكون تحققه باعتبار الاعتبار ولو قطع النظر عن الاعتبار
لم يكن له تحقق وان الخارج أيضا له معنيان أحدهما ما يرادف الاعيان والاخر خارج النسبة
الذهنية وهو معنى الواقع ونقص الامر وهو أعم من الاول كما هو ظاهر وان معنى كون الشيء
موجودا في الخارج بمعناه الاول انه من جملة الاعيان المحسوسة ومعنى كونه موجودا في
الخارج بمعناه الثاني انه متحقق في حد نفسه من غير توقف على اعتبار معتبر وان لم يكن من
جملة الاعيان اذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا بما ذكر من الهباء المنشور اذ لا يثبت على
عقل ان كلام الصحة ومن الترتيب من الامور الاعتبارية بالمعنى الاول للاعتباري لانها
أمران متحققان في حد أنفسهما لا يتوقف حقيقةهما على اعتبار معتبر وابسام الامور
الاعتبارية بالمعنى الثاني لما ذكر وان كلامهما من الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج
لما تبين انهما متحققان في الواقع ونفس الامر وان لم يكونا من جملة الاعيان فان أراد الشيخ
بالاعتبارية فيما ادعاه من أنهما من الامور الاعتبارية بالمعنى الثاني للاعتبارية فهو غير صحيح
لما تبين أو بالمعنى الاول لها فقولنا ان كان الخارج الخ قلنا فختار انه الخارجى قوله لم يصح قلنا ان
أردت الخارجى بمعناه الاول سلمنا قولك لم يصح الا أن الشارح لم يرد هذا المعنى فلا وجه حينئذ
لهذا الاعتراض وان أردت الخارجى بمعناه الثاني فقولك لم يصح غير صحيح وقد صرحوا بأن
النسبة الخارجية مع كونها من الامور الاعتبارية كما صرحوا به أيضا من الموجودات الخارجية
بالمعنى الثاني للخارج ولنا أن فختار انه الذهني قوله فان المتكلمين لا يثبتونه قلنا لا يصح هذا الذي
على اطلاقه فقد أثبتهم كثير منهم كما صرحوا به في شرح المقاصد وكفى بهم سند الصحة التعبير
بالوجود بل لو فرض أنه لم يثبت أحد منهم كفى البناء على قول الحسكة وانما ذكرنا اختيار الشو
الثاني مجازة للكلام وما دل عليه من انه لو قال المتكلمون لصح الوصف بالوجود والافهنا
لا يناسب المقام اذ ليس الكلام في تبعية أحدهما للآخر في ذهن بل في الخارج على أن لزوم
أحدهما للآخر في ذهن غير مسلم كما لا يخفى بأدنى تأمل (قوله كما لا يقدح في سببية ملك
النصاب) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد يفرق بينه وبين صحة العقد بأنه مستمر الوجود حال
وجود الشرط وهي حاله انعدام المانع من عدمه لانعدام موصوفها فكيف يكون السبب

بمعنى انه حينما وجد فهو
ثاني عنها لا بمعنى انها حينما
وجدت نشأ عنها حتى يرد
البيع قبل انقضاء الخيار
فانه صحيح ولم يترتب عليه
اثره وتوقف الترتيب على
انقضاء الخيار المانع منه
لا يقدح في كون الصحة
منشأ الترتيب كما لا يقدح في
سببية ملك النصاب لوجوب
الرتبة توقفه على حلول
الحول وقدم الخبر على
المبتدا

المعروف بالحكم بجهة وجوده معروفا وهو معدوم اه (واقول) يكفي في كون السبب معروفا بجهة وجوده وجوده في أحد الأزمنة وقد وجدنا فيما مضى وعرف بذلك الوجود الماضي فقوله بجهة وجوده قلنا ولو في الجملة وقوله معروفا وهو معدوم قلنا هذا ممنوع وانما عرف باعتبار وجوده السابق بل نقول لم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده وتحقيقه ان العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لا خيار ومنفصلا عنه بالخيار عند وجود الخيار لان الشارع جعله أمانة على وقوع أثره بعده كما أنه جعل الخيار أمانة على تأخر الأثر مادام أنما لا فقد علمنا بوجود العقد الصحيح حال وجوده ان أثره يقع بعده وعلمنا بوجود الخيار ان ذلك الأثر متأخر مادام الخيار باقيا فإذا انقطع الخيار علمنا بثبوت الأثر بقضية دلالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه فتأمل فانه حسن دقيق واعلم اننا لو قلنا ما قاله المصنف من التوجيه على المنع والقياس الذي ارتكبه على السند وكان معترضا ادعى ان توقف الترتيب على انقضاء الخيار يقدح في كون الحجة منشأ الترتيب فنهى المصنف وأسند بمسألة الزكاة لكان عدم تأخير هذا الفرق في غاية الوضوح لان غايته حينئذ ابطال السند الغير المساوي وذلك لا يقيس كما تقر في محله (قوله لينا في الاختصار فيما يليهما) اعترضه شيخنا العلامة بأنه لم يرد عليه العطف على معمولي عاملين مختلفين وعلى منه الجمهور اه وقال الكمال قوله لينا في الاختصار أي لا لإفادة المحصر أيضا كما ظنه في منع الموانع اذ هو مستفاد ههنا من تقديم المبتدأ أيضا اه (واقول) اما اعتراض الشيخ بجوابه اما أولا فلان لم يرد العطف المذكور وذلك لاننا ان جعل هذا العطف من قبل عطف الجبل بأن يقدرا الخبر وهو الجار والمجرور رأى بصحة بعد العاطف لتمام الجملة المعطوفة لان التلميز يجوز حذفه لقريته وهي هنا ذكر نظيره في الجملة الاولى أي بصحة العقد ترقب أثره وبذلك أن الجبل هو في صور الامتناع قدروا الجار ليخرج عن الامتناع لانه يجوز حذف الجار وابقاء عمله اذا دل عليه دليل كقدّم ذكره في تلك الصور فالتقدير في قولهم في الدار زيد والجرة عمرو أي وفي الجرة عمرو وفيه كون من عطف الجمل وعبارة الرضى وهما أي ميبويه والقراء الماتعان يضمنان الجار في كل صورة توهم العطف على عاملين نحو قولهم ما كل سوداء ثمرة ولا يضاء شجرة أي ولا كل يضاء وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات جوارا ميبه أي والذين الخ اه أي فجعله للذين كسبوا الخ عطف على جملة للذين أحسنوا الحسنى وزيادة واذا جوز حذف الجار اذا دل عليه دليل كان قياسه ان يجوز حذف الجار والمجرور اذا دل عليه دليل بل ان جعلنا الجار في كلامهم على الجنس الشامل للواحد والاكثر مثل ما نحن فيه وكان من أفراد ما ذكره لاشتماله على جارين أحدهما الباء الجارة لصحة والثاني صحة الجار للعبادة واما ثانيا فسلمنا لزوم العطف المذكور ولكن يكفي في صحته في مثل ما نحن فيه ان يخرج به على قول قال به الاخفش والكسائي والقراء والزجاج كما نقله عنه في المفسر واعتمده ابن الحاجب في كافيته حيث قال واذا عطف على عاملين مختلفين لم يجوز حذف الا في نحو في الدار زيد والجرة عمرو اه واما ما ذكره الكمال فقهه أمران الاول أن استفادة المحصر من تقديم المبتدأ أينا الاتساق استفادته من جهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم الخبر ان

لينا في الاختصار فيما
يليهما والاصل وترتيب أثر
العقد بصحة وعند التقديم
غير الضمير بالطاهر والعكس

يصير الحصر مستقفا من جهتين اهتما بما بذلك الحكيم لا يقال هذا لا يناسب قوله ان التقديم
 لا فائدة الحصر لانه يقتضي توقف الحصر عليه لاننا نقول هذا ممنوع بل واز ان يريد ان التقديم
 لا فائدة الحصر من تلك الجهة أيضا * والثاني ان وجه استفادته من التقديم أيضا كانه عموم
 المبتدا وخصوص الخبر كما في الأئمة من قريش والكروم في العرب (قوله ليتقدم مرجع الضمير
 عليه) قال شيخنا العلامة هذا التقديم للمرجع غير لازم لانه مع التأخير متقدم رتبة وهو كاف
 في الجواز اه (وأقول) اعلم ان هنالك مسئلتين احدهما ان يلتبس الخبر المتقدم بضمير المبتدا
 المؤخر نحو في دار زيد وهذا جائز قال ابن مالك اجاعا ونار ع أبو حيان في دعوى الاجماع بما رده
 عليه به والثانية ان يلتبس الخبر المتقدم بضمير ما أضيف اليه المبتدا المؤخر نحو في داره قيام زيد
 وفي جواز هذا خلاف وقضية كلام ابن مالك أن الجمهور على المنع فانه اقتصر على نقل الجواز
 عن الاخفش حيث قال في تصحيحه ويجوز في داره زيد اجاعا وكذا في داره قيام زيد وفي دارها
 عند هذ عند الاخفش اه نسكته نقس بأن الموقوف عن البصريين هو الجواز كالأخفش
 بخلاف الكوفيين فانهم على المنع ولا يخفى ان ما نحن فيه من صور المسئلة الثانية لان الكلام
 في ان الاصل الذي هو قولنا وترتب أثر العقد بضمته لوقدم الخبر فيه الذي هو الجار والمجرور ومن
 غير تغيير الضمير بالظاهر وبالعكس بأن قبل وبضمته ترتب أثر العقد لم يتقدم مرجع الضمير
 ولا يخفى ان قولنا وبضمته ترتب أثر العقد نظير قولك في داره قيام زيد اذ لا فرق كما هو ظاهر بين
 اضافة المبتدا الى مرجع الضمير كما في هذا المثال واطرافته الى مضاف الى مرجع الضمير كما في
 نحن فيه يجمع ان رتبة التقديم انما هي للمبتدا بالاصالة وأما ما أضيف المبتدا اليه بواسطة
 أو غيرها فاستحقاقه التقديم انما هو بالتبعية للمبتدا لكون المضاف والمضاف اليه كالشيء
 الواحد بل هذا امر ادهم قطعاً وحيث يتضح كل الانصاح فساد اعتراض الشيخ لانه ان أراد ان
 كفاية تقدم المبتدا رتبة هنا في جواز تقدم الضمير على مرجعه متفق عليه فهو غير صحيح لما تقرر
 من الخلاف في جواز ذلك وان سلم الاختلاف فيه الزمه الاعتراف بحسن ما صنعه المصنف لان
 فيه احترازاً عن الوقوع فيما منعه الكوفيون بل الجمهور على ما اقتضاه كلام ابن مالك اذ
 لا شبهة لعاقلة في استحسان ارتكاب الامر المتفق على جوازه والاحتراز عن الامر الممتنع ولو
 على قول وعما لا أشك فيه ان الشيخ لم يستحضر الفرق بين المسئلتين ولا يميز احدهما عن الاخرى
 فلذا قال ما قال على اننا لو قطعنا النظر عن الاختلاف في المسئلة لم يسمع الاعتراض أيضاً لان
 تقديم المرجع أولى وان جاز خلافه حيث لا مانع لانه الاصل فالمحافظة على التقديم اذ لا
 لا توقف الجواز عليه حتى يرد ما قاله الشيخ وكأنه وقع في خاطره ان الشارح عبر بذلك أو انه
 مراده فبادر الى هذا الاعتراض (قوله والعبادة اجزاؤها) اعترضه شيخنا العلامة فقال قال
 ابن الحاجب الاجزاء الامتنال وهو كما مر الاتيان بالأمور به على وجهه فهو موافقة للعبادة
 الشرع التي هي صحتها اجزاء العبادة صحتها لانها كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح
 فليأمل اه (وأقول) تأملنا فقلنا ان فساد هذا الاعتراض مما لا يخفاه على أحد وذلك لان
 حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ما قاله ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بان كلام المصنف
 والشارح غير مقلدان لابن الحاجب ولا نال عنه وبانه اطلع على ما قاله وخالفه عن قصد وبعدم

ليتقدم مرجع الضمير عليه
 (و) بضم (العبادة) على
 القول الرابع في معناها
 (اجزاؤها) أي كفايتها في
 سقوط التعبد أي الطلب
 وان لم تسقط القضاء (وقيل)
 اجزاؤها (استقاط القضاء)
 كصحتها على القول المرجوح
 فالعبادة منشأ الاجزاء على
 القول الرابع فيهما وادقة
 له على المرجوح فيهما
 (ويختص الاجزاء بالاطلوب)
 من واجب ومندوب

للمخالفة لان قوله فيها فان فعلته اعتدلت به صريح في ان ترك المنهي عنه فيها غير معتبر في
 الاعتداد بالفعل وان طلب معه وجوباً ونهياً فلا قوله لا اتصل في المكان المقصود فان صليت
 فيه اعتدلت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه غير
 معتبر في الاعتداد بالصلاة وان وجب هذا الاحتراز في نفسه وقوله لا اتصل في الجاه فان صليت
 فيه اعتدلت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه
 غير معتبر في الاعتداد بالصلاة وان نذب في نفسه والفرق بين المطلوب في الشيء والمطلوب معه
 وكون الاول يتوقف عليه الاعتداد دون الثاني غير قليل وقد أشيرنا الى ذلك فيما سبق وكأنه
 سري الى الشيخ ان مطلق مخالفة المنهي تحقق به المخالفة المقسرها بالبطان والقصاد وليس
 كذلك بل المخالفة المقسرها بما ذكرنا من مطلق المخالفة قد بدور ولا تغفل (قوله بان كان
 منها عنه) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه ان النهي ليس عن ذي الوجهين بل عن الفعل
 باعتبار مخصوص وان المخالفة هي عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعاً أخذاً بما تقدم وذلك
 لا يتوقف على وجوده في ان خطاب الوضع يكون الشيء شرطاً أو مانعاً مع العلم بانه أو
 وجوده كاف في تحقق المخالفة اه (وأقول) تضمن كلامه اعتراضين فأما اولهما فهو مما يتوجب
 منه لان قول الشارح بان كان أي ما ذكر وهو الفعل ذو الوجهين منها عنه لا يقتضي ان المنهي
 عنه الوجهان ولا الفعل باعتبار الوجهين اذ الموضوع فيه هو الفعل وقد تقرر ان المحكوم عليه
 ذات الموضوع غاية الامر ان الموضوع الذي هو الفعل قد عنون بقولنا ذو الوجهين وقد تقرر
 ان العنوان قد يكون عين ذات الموضوع وقد يكون جزأها وقد يكون خارجاً عنها وهو هنا
 خارج عنها بالاشبهه وتقرر أيضاً ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا يعتبر فيه ان يكون ثابتاً
 حال الحكم ولا بالفعل بل الاعتبار فيه صدقه بالامكان عند القاربي وبالفعل أي بحسب القرض كما
 صرح به في شرح المطالع بان يفرضه العقل متصفاً به في أحد الازمنة عند ابن سينا حتى اذا قلنا
 كل انسان أسود كذا دخل فيه الروي عند القاربي لان الـ والـ يمكن الثبوت له وكذا عند ابن
 سينا اذا فرضه العقل متصفاً بالـ والـ في الجملة وحينئذ فغاية ما اقتضاه قول الشارح المذكور ان
 المنهي عنه ذات الفعل الذي يمكن انصافه بمواظراته ليس في هذا ان المنهي عنه ذو الوجهين
 بالمعنى الذي فهمه الشيخ قنابل وأما ما نسبنا لـ الشارح انما فسر مخالفة ما ذكر الشرع
 بكونه منها عنه فاعتبر النهي ليصح كونه مقسماً لما كان المنهي عنه لاصله ولما كان المنهي
 عنه لوصفه لانه في تقرير مذهب الحنفية وهكذا مذهبهم فلامعنى للاعتراض هنا بعدم التوقف
 على انه لا يمتحن ان الضروري لاعتبار المنهي ثبوته في الواقع بعموم أو خصوص وهو حاصل
 لتحقيق المنهي العام عما أخل ببعض معتبراته وان لم يقع منه في خصوص اخلال (قوله ان
 كان لكون المنهي عنه لاصله) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه انه جعل له المخالفة كون
 المنهي عن الفعل لاصله أو وصفه وقد جعلها قبل كونه منها عنه مطلقاً والفرق بين المأخوذ
 بشرط ولا بشرط غير خفي اه (وأقول) هذا مما يتوجب منه أما أولاً فالشارح لم يجعل قبل هذا
 له المخالفة كونه منها عنه مطلقاً وليس في عبارته ما يقتضي ذلك كما ترى قنابل فيما تعلم ذلك
 وكأنه فهم ذلك من قوله بان كان منها عنه بناء على ان الـ للسمية أي بسبب كونه منها عنه

بان كان منها عنه ان كان
 لكون المنهي عنه لاصله
 فهي البطان

وهو ممنوع بل قوله بان كان تقييد المخالفة ماذ كـ للشرع أى المخالفة التى معها نهى وقد حققنا
 فى أول هذا المجموع ان بان تكون التقييد ثم فصل المخالفة المقيدة بما ذكر الى ما يكون النهى
 لاصله أو لوصفه فكأنه قال المخالفة التى معها نهى تارة تكون لأجل النهى الذى هو لاصل
 وتارة تكون لأجل النهى الذى هو للوصف ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه وأما ما
 قلنا ان الشارح أراد ما فهمه لكن لا منافاة ولا مخالفة بين التعليلين اذا حصل المعنى حيث
 ان مخالفة ماذ كـ للشرع بسبب كونه منهيًا عنه ثم تارة تكون بسبب كونه منهيًا عنه لاصله
 وتارة تكون بسبب كونه منهيًا عنه لوصفه فبعضه تعليل المخالفة بالكون منهيًا عنه ثم يفصل هذا
 الكون الى الكون منهيًا عنه لاصله والكون منهيًا عنه لوصفه ليتبين حكم كل منهما ولا غبار
 على ذلك ولا اشكال بوجه اذا جال الشئ ثم تفصيله الى أقسامه لبيان حكم كل منهما مما لا يحتمل
 التردد فى جهة وجهه وبما لا يتوهم فيه محذور بوجه وأما قوله والفرق الخ فبعضه ان المأخوذ
 لا بشرط تارة يراد به المأخوذ بشرط الاطلاق وتارة يراد به المأخوذ حتى عن شرط الاطلاق فان
 أراد به الاطلاق فهو منصف للمأخوذ بشرط الاطلاق ذلك غير مراد للشارح ولا مفهوم من عبارته
 فلا وجه لإيراده وان أراد الثاني فهو غير منصف للمأخوذ بشرط وهو مراد للشارح والمفهوم من
 عبارته وعند هذا يتضح الحال ويبين ان لا اشكال (قوله كفى الصلاة بدون بعض الشروط)
 قال شيخنا العلامة أى كالمخالفة التى فى الصلاة متبسة بدون بعض الشروط والتعليل للمخالفة
 لاصله بالشروط فيه نظير لان الشروط خارجة عن الشرط اللهم الا ان يراد بقولهم لاصله
 ما يتوقف عليه الاصل شرط كان أو كذا (قوله فبعض الفساد) قال شيخنا العلامة قد
 يعارضه نقل المصنف فى بحث النهى ان النهى عنه لوصفه بغير الصحة الا ان يراد الفساد هنا
 للوصف والصحة هناك للموصوف كالتبشير الى تعبيره بالنهى دون النهى وصريح كلام ابن
 الحاجب اهـ (وأقول) هذا من الشج عجيب اذ لا يتوهم هذه المعارضة الا ان لم يلاحظ قواعد
 الحنفية الذين هذا كلامهم والافساد عند عدم استلزام الصحة فسادا عن مجرد انه لا ينافيها
 وهذا غير مراد من الشرية فى تقييد بقوله وان دل أى الدليل على أن النهى بغيره فذلك الغير ان
 كان وصفه يطل عنه أى عند الشافعي وفسد عندنا أى معاشرة الحنفية أى يصح بأصله
 لا بوصفه اذ الصحة تنسب الاركان والشرايط فيمن ائمنه ويقبح لغيره ائلا يتبرج المعارض على
 الاصل اهـ ففسر الفساد بقوله أى تصح الخ (قوله الاعراض) قال شيخنا العلامة هو بيان
 للوصف النهى عنه ومقتضى نقل التفتازانى انه الإيقاع فى يوم النحر اهـ ثم حكى عبارة نقله
 المقتضية ذلك (وأقول) ما قاله الشارح مصرح به فى أصول الحنفية حتى فى تلويح التفتازانى
 حيث قال والنهى انما هو له فى الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث
 والوقت بمعار الصوم قد ربه ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم فى هذه
 الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل فى مفهومه
 اهـ ثم قال لكن صح التذرية أى بالصوم فى الايام المنية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية فى
 الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر الله تعالى وإيجابه على نفسه اهـ
 وعبارة التوضيح لصدر الشريعة وأما صوم الايام المنية فلان ان الوقت كالوصف ولانه

كفى الصلاة بدون بعض
 الشروط أو الأركان وكفى
 بيع الملاقح وهى مافى
 البطون من الأجنة لانعدام
 ركن من البيع أى البيع
 أو لوصفه فهى الفساد
 كما فى صوم يوم النحر
 للاعراض بصومه عن
 ضيافة الله تعالى للناس
 بل يوم الاضاحى التى شرعها
 فيه وكفى بيع الدرهم
 بالدرهمين لاشتماله على
 الزيادة فاشتماله ويقيد
 بالقبض الملك الخ حيث ولو
 نذر صوم يوم النحر

اعراض عن ضيافة الله تعالى مع انه يمكن حمل احدي العبارتين على الاخرى كان يكون جعل الوصف هو الايقاع باعتبار ما تضمنه من الاعراض المذكور (قوله صح نذر لان المعصية في فعله) اعترضه شيخنا العلامة فقال قيل الصحة باتقاء المعصية مقتضاه انتفاء الصحة مع المعصية وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله ولو صامه خرج عن عهده اهـ (وأقول) لا يخفى ان الشارح حالما قاله عن الحنفية ولم ينصب لاختيار ما حكاه عنهم بل خلاف معتقده وقد تقرر في الاصول ان الحكاية لا تعترض فان اراد الشيخ الاعتراض على الشارح لم يصح هذا الاعتراض وان اراد ان هذا الاعتراض متوجه على قول الحنفية فيمكن الاتصال عنه بجمع قوله وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله الخ لان قوله ولو صامه خرج عن عهده ليس فيه تصريح بالصحة عندهم بل بالاعتداد وهو عندهم أهم من الصحة بل الشارح مصرح في قوله المذكور بالقاسد لا ترى الى قوله فقد اعتد بالقاسد واما اعتراض الشيخ على هذا فسيأتي آتيا بيان بطلانه (قوله فقد اعتد بالقاسد) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد علمت ان القاسد عنده هو الوصف كالايقاع يوم النحر والدرهم الزائد في المتالي دون الموصوف كالصوم والبيع فيهما والمعتد به هو الثاني لا الاول فاما الزيادة فلم يمتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الذي هو سبب وضعي لذلك على ان قوله اعتد بالقاسد متناقض الطرفين اهـ (وأقول) جميع ما هو له في هذا الاعتراض في غاية السقوط لامتثاله الاعم اتقان مذهب الحنفية الذي الكلام في تقريره وعدم مراجعة أصولهم أما قوله فقد علمت ان القاسد عنده هو الوصف فهو بناء على غير أساس وحاشا الله ما علمنا ذلك ولم يتقدم شيء يعلم هو منه فان اراد أن ذلك قد علم بما نقله قبل عن التقاضي من أن الوصف هو المنهي عنه لاعله للنهي ومن أن متعلق التحريم عند أبي حنيفة هو ايقاع الصوم في يوم النحر الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه فبره أن من الواضح انه لا يلزم من كون الوصف هو المنهي عنه ولا من كونه متعلق التحريم أن يكون هو مسمى القاسد عندهم مع أن الحنفية مصرحون بخلاف ذلك فانهم جعلوا مسمى القاسد الفعل الموصوف كالصوم قال صدر الشريعة في تنقيحه وان دل أي الدليل على أن النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفاً يبطل عنه أي عند الشافعي وينسب عندنا أي بأصله لا بوصفه الى ان قال وذلك كالبيع بالشروط والزبا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية اهـ وقال في توضيحه هذه أمثلة الصحيح لاصله لا بوصفه الذي نسميه فاسداً اهـ وعلى هذا كلام غيره منهم فهذه نصوص صريحة في ان القاسد عندهم هو الموصوف كالبيع والصوم وقد حكموا بصحتها بأصلها وترقب الملك الخبيث بالقبض على البيع والخروج عن عهده النذر على الصوم وهذا اعتداد به ما بلا شبهة فقد علم انه لا اشكال بوجهه على قول الشارح فقد اعتد بالقاسد وأما قوله فاما الزيادة فلم يعتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الخ فقيه تحريف لكلام الشارح ثم الاعتراض عليه بناء على هذا التحريف وذلك ان الشارح لم يقل انه اعتد في ملكها الخبيث بالبيع بان يكون البيع محصلاً للملك الخبيث وانما جعل ملكها الخبيث بالقبض دليلاً على ان البيع القاسد معتد به عنده ولا شبهة في صحة ذلك فان استفادة الملك بالقبض اعتداداً بالبيع مطلقاً اذ لو لم يعتد به لم يحصل الملك وان حصل القبض كما في البيع الباطل وبين الامر بين يونس باش وظهري انه لا اعتبار على

صح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بقطره وقضائه ليخلص عن المعصية ويبقى بالنذر ولو صامه خرج عن عهده نذره لانه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالقاسد أما الباطل فلا يعتد به

ما ذكره الشارح في مسألة الزيادة وأنه يرى مما نسب إليه وأما قوله على أن قوله بالاعتدال
متناقض الطرفين فهو وهم محض لا منشأ له إلا ما استقر عنده من مذهب غير الخنقية والفتنة
عن مذهبهم الذي الكلام في تقريره وذلك لأن مراده بتناقض الطرفين أن الاعتداد والفساد
متناقضان إذ من لازم الفساد عدم الاعتدال به فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف الفساد
بالاعتداد ومعلوم أن تناقضهما إنما هو مذهب غير الخنقية وأما مذهب الخنقية فلا تنافي بينهما
فيه كما علم مما تقرر من أن الفساد عندهم صحيح بأصله تقرب عليه فوائده والشارح في مقام بيان
مذهبهم فكيف مع هذا يسوغ لما قل دعوى التناقض فتأمل ولا تغفل (قوله وفات المصنف
أن يقول والخلاف لفظي) أقول فيه أمران الأول أنه قال الشارح أن يبين أن الاعتداد
بالفساد دون الباطل لا ينافي كون الخلاف لفظيا كما فعل تطير ذلك في الكلام على القرض
والواجب والثاني أن الكوراني اعترض هذا الكلام حيث قال قال بعض المحققين إن صح
لهم ذلك أي صحة البيع مع طرح الزيادة لا مناقشة معهم في التسمية ولتأني هذا المقام تطير لأن
ثبوته عند الخصم لا يعتبر عندهم ثابت بل ثبوته متواتر وربما لاحظ المصنف رحمه الله ما أشرنا
إليه ولذا لم يذكر أن الخلاف لفظي ولا حاجة إلى نسبة المصنف إلى الذهول كما فعله بعض
الشارحين فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه ولا يكون جارحا
لأشارحه (وأقول) ما أشرنا إليه لا ينافي أن الخلاف لفظي كما أشرنا إليه في الأمر الأول خلافا
لما توهمه فتأمل (قوله والاداء فعل بعض الخ) اعترضه الكوراني بأمرين وأجاب عن أحدهما
حيث قال ثم قال بعض يصدق على ما إذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه في الوقت مع عدم الجواز
اجتماعا ولعله اعتمد على ظهوره فلم يتجسس ثم لفظ البعض وإن أقاد ما ذكرنا من أن ركعة من
الصلاة إذا وقعت في الوقت فالكل أداء ولكن يتناول مفهومه بعض الصوم مع أنه لا يتصور
فيه ذلك فالأولى عدم ذكره كما اختاره الجمهور (وأقول) ما أجاب به فيما تقدم من الاعتماد
على الظهور يجري هنا بالأولى لأنه إذا اعتمد على الظهور مع التصور مع عدم التصور الذي
اعترف به أولى ثم ذكر الكوراني هنا أن كلام المصنف صريح في أن الإعادة ليست من قبيل
الأداء بل الأقسام الثلاثة عند متبينة وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون إذ
الإعادة ما فعلت في الوقت المقدرة ثانيا الاختلال الأول (وأقول) لا يرتب عاقل في أن
ما عرف به المصنف الأداء شامل للإعادة إذ جميع ما اعتبره في تعريفه متحقق فيها فنزعم شمول
تعريف الأداء أياها وانها من أفرادها وتعريف المصنف أياها من حيث أنها إعادة لا ينافي ذلك
فكلام المصنف ظاهر في أن الإعادة قسم من الأداء لا قسم له ولهذا قال الشارح المحقق ثم ظاهر
كلام المصنف أن الإعادة قسم من الأداء وهو كما قال مصطلح الأكثرين (أ) فدعوى الكوراني
أن كلام المصنف صريح في خلاف ذلك دعوى باطلة قطعاً والعجب منه أنه يبالغ في دعاويه من
غير استناد إلى شبهة فتصلا عن جهة وليته عمل بقوله السابق فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن
على محمل صحيح ما أمكنه الخ فإن الحمل هنا يمكن بل في غاية القرب كما بين (قوله وقيل كل الخ)
اعترض عليه بأشقاله على حكاية خلاف في تعريف الأداء ونسب الخلاف في فصول التعريف
غير معهود (وأقول) ما أبرده هذا الاعتراض فإنه لو سلم أن ما ذكره غير معهود كان من محاسن

وفات المصنف أن يقول
والخلاف لفظي كما قال
في القرض والواجب إذ
حمله أن مخالفة ذي
الوجهين للشرع بالتمسك
عنه لأصله كما يسمى
بطلانا هل يسمى فسادا
ولو صفة كما يسمى فسادا
هل يسمى بطلانا فعنده
لا وعندنا نعم (والاداء فعل
بعض وقيل كل ما دخل
وقته قبل خروجه) واجبا
كان أو مندوبا وقوله فعل
بعض

المصنف وزيداته الحسنة فانه فائدة لا تخل بمقام التعريف فكان اللاتق بالمعترض ابدال
اعتراض ذلك بالمبالغة في استحسانه (قوله يعني مع فعل البعض الآخر) بين شيخنا العلامة
انه دفع بهذا فساد التعريف من وجوه ثلاثة ثم قال في احدي حاشيتي ولا يخفى فساد هذا
الجواب اذا المعترض صحة الحد وفساده صدق اللفظ دون عناية القرائن أو غيرها ثم قوله لكن
بشرط الخ مقتضاه ان مفهوم الاداء هو فعل مطلق بعض وكون البعض ركعة هو شرط خارج عن
ماهية الاداء وفيه بحث اه وفي الاخرى في هذا الاخير ومن البين ان كون المفعول من الصلاة
في وقتها ركعة فأكبر معتبر في مفهوم ادائها فجعله شرطا غير مسلم اه (واقول) أما اولها فلا يتعين
ان الشارح قسمه الجواب حتى يعترض عليه بأنه لا يخفى فساد هذا الجواب بل يجوز ان يكون
مراده مجرد بيان مراد المصنف وأما الثاني فغيت اشهر بين الأئمة ان أهل هذه الفنون يتأهلون
قصدا في التعريف ويكتفون فيها بمثال ما ذكره لا تليق بالمبالغة بالتشنيع عليهم بما ذكره وما
ثالثا فغاية الامر ان التعريف بالاعم وقد أجازوه المتقدمون واختاره غير واحد من المتأخرين
فلا تنبغي المبالغة بهذا التشنيع وأما ما عفا فطلاق ما ذكره من انه لا يعتبر في صحة الحد عناية
القرائن أو غيرها غير صحيح فقد صرحوا بخلاف ذلك الاطلاق قال في الفرة وان يحترز رأي وينبغي
ان يحترز عن الالفاظ الغريبة والمشاركة والمجازية والاضمار والتكرار مما يلبس في الفهم الا
اذا حصل للمخاطب علم بالقرين أو وجدت قرينة جليلة على المراد فانها أي الجاهلات حينئذ في
حكم الحقائق اه وقوله قرينة قال شيخنا الشريف في شرحه انظروا في شرحه انظروا في شرحه ثم قال
واعلم انه لا قدح في المشترك أيضا عند وضوح القرينة المعينة بل الاضمار أيضا بل لو لم يخص
بالمجاز قوله فانها في حكم الحقائق لكان أولى اه ولعل ما ذكرناه هو السبب في سكوت الشارح
عن جواب الاعتراض على المتن والاتوجه الاعتراض عليه فيما ذكره بحسب الظاهر أمر
يتبادر الى بعض احاد الطلبة فكيف بهذا الشارح البالغ من الامة وتحقيق العلوم أعلى
مرتبة وأما الثاني فهو مدفوع بعد تسليم ان كون البعض ركعة معتبر في مفهوم الاداء بأن
الشارح لم يجعله شرطا لادائها وانما جعله شرطا لفعل البعض الآخر بعد الوقت وذلك لا ينافي
انه معتبر في مفهوم الاداء ولو سلم فالشارح جرى على عرف الفقهاء واستعمالهم فانهم يطلقون
الشرط بمعنى ما لا يتقدمه فينبغي الا ان كان كما هو مصرح به في كلامهم وعلى هذا اقوالهم بشرط
الصوم الثبوت والامساك عن المفطرات الى غير ذلك وشرط البيع الصيغة الى غير ذلك فتأمل
واعلم ان الاعتراض الاول قد سبق شيخنا اليه غيره كالكامل ولكنه وجهه فساد الجواب بشئ آخر
حيث قال وانما لم يكن في التعريف ما يدل على خصوص الصلاة أي باعتبار الالكتفاء ببعض
ولاعلم ان المراد بعض خاص استند في كونه مراد الى انه معلوم من مجله أي في كتب الفقهاء ولا
يخفى ان مثل ذلك لا يصلح مستندا لانه اذا فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم ان المراد بالبعض
المهم فيه بعض معين وانه في الصلاة خاصة وانه مع وقوعها في الوقت أو بعده لا قبله لم يفده
التعريف شيئا اه ويجب ان يبان مراد الشارح ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان اداء الصلاة
لا يحصل بدون ركعة في الوقت لكنه لا يعلم انه يحصل بركعة فقط في الوقت أو يتوقف على فعل
الجميع في الوقت وحينئذ يستفيد من التعريف تحقق الاداء في الصلاة بركعة لأنها في ما يتحقق

يعني مع فعل البعض الآخر
في الوقت أيضا صلاة كان
أوصوما أو بعده في الصلاة
لكن بشرط ان يكون
المفعول فيه منها ركعة كما
هو معلوم من مجله لحدوث
الجميع من أدرك ركعة
من الصلاة فقد أدرك
تنوين لاضافته

به البعض بناء على ما علم من عدم حصوله بدون ركعة ومن اطلاق البعض وعدم تقييده بفعل
 الباقي فيه انه لا فرق ومن يعلم ان الصوم لا يتصور تليقه من يومين لكنه لا يعلم ان الاداء مقيد
 بالوقت المقدرة أو أعم فيستفيد من ذكر البعض وانه في الوقت المقدرة انه لا بد من وقوع
 البعض الاخر مع البعض الاول في يوم واحد بناء على ما علم من عدم تصور كون الصوم
 الواحد في يومين وان الاداء ما يكون في وقته المقدرة في غيره فقله يعني مع فعل البعض الاخر
 الخ أي كما يستفاد من اطلاقه وقوله أو بعده في الصلاة أي كما يفيد اطلاقه أي لا في الصوم
 لظهور عدم تصور وقوله كما هو معلوم أي مما علمه المخاطب من عدم حصوله بدون ركعة
 فالمراد على العلم من محله انما هو باعتبار انه علم من محله عدم الاكتفاء بدون الركعة فيلزم منه
 حمل البعض على الركعة والحاصل انه ليس المراد بقوله كما هو معلوم من محله ان المخاطب
 بالتعريف من يعلم ان اقل ما يتحقق به اداء الصلاة ركعة وانه لا فرق بين ان يفعل الباقي معها في
 الوقت أو خارجها وانه لا بد في تحقق اداء الصوم من وقوع جميعه في الوقت كما فهمه الكمال وبني
 عليه الاعتراض بل المراد به ان المخاطب به من يعلم انه لا يتحقق اداء الصلاة بدون ركعة ولا يعلم
 زيادة على ذلك من حيث الاداء فيحمل البعض الواقع في التعريف بالنسبة للصلاة على الركعة
 ويستفيد من اطلاق العبارة انه لا فرق بين فعل الباقي في الوقت أو خارجها لامكان ذلك ومن
 يجمل اداء الصوم لكنه يعلم انه لا يتصور تليق صوم واحد من يومين فيستفيد من التعريف انه
 لا بد في اداء الصوم من وقوعه بتمامه في وقته المقدرة فظهر افادة التعريف في كلا القسمين
 والله أعلم (قوله الى مثل ما أضيفه المعطوف) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة يريد
 بالمعطوف لفظ كل وفي كونه معطوفا أي على بعض نظرا لانه مجرور بمضاف مماثل للمضاف الاول
 محذوف مبقى عمله وهو خبر مبتدأ محذوف والجملة مقول قبل المعطوف على الجملة الاسمية قبلها
 والتقدير وقيل هو فعل كل الخ وكيف تكون كل معطوفة وهي بعد قبل التي لا يحكي بها الاجلة
 أو ما في معناها اهـ (وأقول) هذا الظاهر صحيح بل هو من الواضحات التي لا تخفى على بعض الاحاد
 فضلا عن مثل السامع ولكن الظاهر انه انما سمع معطوفا نظرا للمعنى لان الكلام في معنى ان
 يقال والاداء فعل بعض في القول الصحيح وكل في القول الاخر واتكالا على مزيد وضوح
 المراد والميل الى ما يتب المعنى سبيل مألوف فيه تنبيه على ان حذف المضاف اليه يكتفي فيه بمحمل
 ذلك وانه لا يشترط فيه تحقق العطف بحسب الحقيقة * والثاني قال الزركشي قال القراء ولا
 يجوز حذف المضاف اليه في مثل هذا الا في المصطلحين كاليد والرجل والنصف والربع وقيل
 وبعد أو ما نحو دار وغلام فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشترت دار وغلام زيد لم يجوز (قلت) ومن
 المصطلحين بعض وكل في كلام المصنف اهـ * والثالث قال العراقي وفعل ذلك المصنف اختصارا
 ولو اجتنب المصنف مثل هذا في التعريفات لكان أولى فانها موضوع للابتناح والبيان وهذا
 يناسب اهـ ويجاب بان المستحقين ذوي الاختصاص كالمصطلحين على اعتقار امثال ذلك فانهم
 يتعمدون مع عدم الغفلة عن قواعد الحدود على ان غاية ذلك انه حذف القرينة وهي اضافة
 المعطوف الى مثل المقدور والحذف في الحدود جائز مع القرينة الا ان يقال شرط قرينة الحذف
 ان تكون واضحة وهذه ليست كذلك الا ان في دعوى عدم وضوح هذه نظرا لظواهر اقلها

الى مثل ما أضيف اليه
 المعطوف حذف اختصارا
 كقولهم نصف وربع
 درهم وكذا قوله كل في
 تعريف القضاء

(قوله والمؤدى مافعل) اعترض عليه المكوراني حيث قال وقوله والمؤدى مافعل مستدرك
 لانه اذا علم الاداء فالمؤدى معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع تعريض بابن الحاجب حيث قال
 والاداء مافعل في وقته المقدر له فردد المصنف بان ذلك هو المؤدى لا الاداء ولا مؤاخذه على ابن
 الحاجب لان الاداء يطلق على المعنى المصدرى وعلى المؤدى وقد استعمله في الثاني والدليل على
 ذلك قوله مافعل في وقته المقدر والوقت انما يكون مقدر للمؤدى لا للمعنى المصدرى القائم
 بالفعل اهـ (واقول) دعواه الاستدراك وابداء القائده بقوله لكنه قصد الخ متناقضان اذ مع
 افادته ما لا يستفاد من تعريف الاداء لا يكون مستدركا اذ المستدرك في امثال هذا المقام
 ما لا قائده في ذكره للاستغناء عنه بغيره والصواب القطع بانه لا استدراك نظر القائده التي
 قصدتها المصنف وان دعوى الاستدراك وهم محض على انالوقطعنا النظر عن هذه القائده لم يصح
 الاعتراض بالاستدراك لان هذه معان اصطلاحية تختلف فيها وجزان يعتبر في المشتق زيادة
 لا استفاد من المشتق منه ففي تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط في البيان ودفع
 الاحتمال عنه ومع ذلك لا تصح دعوى الاستدراك عن عنده أدنى استسكان وأما قوله ولا مؤاخذه
 على ابن الحاجب الخ فان أرادني المؤاخذه عنه مطلقا فهو باطل قطعا لظهور ان التعبير
 بالمؤدى أولى من التعبير بالاداء لانه لا اشتراك في الاول وفي الثاني اشتراك وما خلا عن
 الاشتراك أولى في البيان خصوصا في التعاريف ان لم يكن واجبا فيكون ابن الحاجب خالف
 الاولى مما لا شبهة فيه وان أرادني المؤاخذه عنه بمعنى انه لا فساد فيه فهذا لا يفيد لان المصنف
 لم يدع الفساد بل مخالفة الاولى لا يقال لان سلم مخالفة الاولى أيضا لان الاداء في عبارته مع تفسيره
 بمافعل لا يحتمل الا المؤدى لان مافعل ليس الا المؤدى لانا نقول هذا المنع مكابرة لا التفات اليها
 لان الاحتراز عن الاشتراك ولومع القرينة لا يحتمل غير الاولوية على انالانسلم في الاحتمال لجواز
 تقدير المضاف الى مافعل وكثرة تقدير المضاف أى فعل مافعل بدليل التعبير بالاداء المناسب
 لذلك وأما قوله والدليل على ذلك الخ فهو استدلال فاسد لانه جعل وجه الدلالة ان الوقت انما
 يكون مقدر للمؤدى وهو ممنوع بل هو مقدر للاداء أيضا بل قد يقال ان تقديره للمؤدى انما
 هو من حيث الاداء لا من حيث ذاته وكان الصواب في الاستدلال ان يقول لان مافعل في وقته
 هو المؤدى لا الاداء وهو حينئذ دليل على احتمال تقدير المضاف كما تقرر فليتامل (قوله أو فيه
 وبعده على الاول) دفع لما يتوهم من قوله مافعل من المؤدى فيما اذا فعل البعض فقط في الوقت
 هو المفعول في الوقت فقط (فان قلت) أى دلالة من المتن على ارادة ذلك (قلت) دلالة عموم
 ما قلناه (قوله والوقت الزمان المقدر له) أى لمافعل كله الخ فيه أمور الاول ان هذا شامل
 للوقت الاصلي والوقت التبعية كوقت أولى المجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية ووقت ثانية
 المجموعتين جمع تاخير بالنسبة للاولى * والثاني قال شيخنا العلامة ولا يخفى عليك ان في كل من
 تعريف الاداء والوقت جملة كردورا ظاهرا لاخذ كل منهما مقيدا في تعريف الآخر اهـ
 (واقول) اذا حصل كل من ذينك التعريفين على انه تعريف انطقي فلا دور ولا اشكال وكثيرا
 ما يرتكب هذا الجمل لدفع الدور والسعد والسيد وكثيرا ما يقتني أثرهما في ذلك شيخنا فانه
 أعرض عن ذلك هنا على ان لنا ان نخرج الدور عن التعريفين وان لم يكونا المنطقيين اما عن تعريف

(والمؤدى مافعل) من كل
 العبادة في وقتها على
 القوانين أو فيه وبعده على
 الاول (والوقت) لمافعل
 كله فيه أو فيه وبعده اداء
 أى للمؤدى (الزمان المقدر
 له) شرطا

الاداء فلان الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوره بدون تصور مفهوم المؤدى الواقع في
تعريف الوقت لان حاصله الوقت المضاف للشيء شرعا وتصور هذا المعنى وتخصه بدون تصور
معنى المؤدى يمكن فلا دور وأما عن تعريف الوقت فبان يجعل الضمير في راجع للمؤدى بمعنى
الفعل المطلوب لا مع وصف الاداء وتصور ذلك يمكن بدون تصور مفهوم وصف الاداء فلا دور
أيضا فليتأمل والثالث قال شيخنا العلامة أيضا هذا التعريف غير مانع لانه يدخل فيه بعض
المقتضيات كالصلاة فان وقتها عند خروج وقت الاداء هو وقت تذكرها فقد جعل الشارع لها
وقتها هو وقت تذكرها فلو قال أولا بديل قوله مطلقا كما فعل ابن الحبيب لم يرد لان الوقت المقدر
لها شرعا أولا هو وقت ادائها وأما وقت التذكير في الثالثة فانه زمان مقدر ثانيا بعد فوات
الوقت المقدر لها أولا (وأقول) المفهوم المتبادر من المقدر هو المعنى المحدد الاول والاخر
فلا يصدق على زمان التذكير في الثالثة فانه ليس كذلك كما هو الظاهر على انه قد يرد على التعبير
بالاول الوقت المتبعي في الجمع فانه لم يقدر لغير صاحبه الوقت أولا بل ثانيا عند عرض مسوغ الجمع
فليتأمل (قولنا مطلقا) اعترضه الكوراني فقال ثانيا هما أى المبحثين ان قوله مطلقا في تعريف
الوقت بانه الزمان المقدر له شرعا مطلقا لا حاجة اليه اذ مقصوده بتلك الزيادة شمول الموسع
والمضيق وذلك الشمول حاصل بدونه اذ يصدق على الكل انه الوقت المقدر له شرعا (فان قيل)
لا بد من قيد ولا يخرج المقدر ثانيا لانه مما قدره الشارع مع ان الفعل الواقع فيه لا يتصف
بالاداء كصلاة الناسي اذ ذكرها (قلت) لا يحتاج الى ذلك اذ الوقت صار حقيقة عرفية
في الاول فلا يتناول ذلك الا بقرينة واقعة أعلم اه (وأقول) اما ما ذكره أولا فاجوابه ان الوقت
وان شمل الموسع والمضيق الا ان ذلك لا يمنع انه قد يتوهم عدم ارادة الشمول أو انه لا يصدق على
الموسع بناء على توهم ان المراد بالتقدير جعله بقدره فزاد مطلقا دفعا للتوهم وقد صرحوا بانه
لا استدرار فيما قصده دفع التوهم وعن صرح به العلامة ابن جماعة الملقب بشيخ الكل في
الكل فان اراد بقوله لا حاجة اليه ان فيه استدراكا وأنه لا فائدة فيه فهو غير صحيح كما تقرر
أو انه لو تركه لم يفسد التعريف فهذا لا يقتضى رجحان تركه فبسط الاعتراض به أيضا وأما
ما أجاب به عن السؤال الذي أورده فهو حسن ويمكن ان يجاب عنه أيضا بما قدمناه من ان
المتبادر من التقدير التحديد والتعيين بحيث يكون معين الاول والاخر ولا كذلك وقت تذكير
الثالثة واقافة النائم فلا يشمله التعريف وبذلك يندفع جزم شيخنا العلامة بضمون السؤال
وعدم دفعه والعدول الى تفسير مطلقا بغير ما فسر به الشارح حيث قال لو جعل على انه نعت
لمصدر محذوف أى تقدير مطلقا أى لا يتقيد باحد دون أحد احتراز عن المقدر شرعا تقدير
مقيد بأحد كوقت ذكر المنسية واقافة النائم عن الصلاة لكان أجود من حمل الشارح له على
ما ذكر المقتضى اصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذي ليس الفعل فيه اداء فلا يطرده
مع انه يرد على ما اختاره ان قيد الاطلاق حينئذ يخرج وقت احدى المجموعتين في السفر
بالنسبة للآخرى لانه مقدر شرعا تقدير مقيد بأحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر
المنسية المقيد بالناسي عند ذكره ولا يخرج عنه على ما اختاره الشارح كما هو ظاهر لا يقال بل
يخرجه اذ الوقت حقيقة عرفية في الوقت الاصل للصلاة دون المتبعي لانه قول أما أولا فلا نسلم

مطلقا أى حوسبها كزمان
الصلوات الخمس وسنّها
والنسي والعبداء ومضيقا
كزمان صوم رمضان وأيام
البيضاء فإلى يقدر له زمان
في الشرع

ذلك كما هو معلوم من تصرفات الفقهاء وأما ثانياً فلو سلم ذلك وجب أن يراد بالوقت المعروف ما يشمل السببي واللام يمكن تعريف الاداء بما عايناه (قوله كالنذر والنفل المطلقين) أورد شيخنا العلامة أن مقتضاه أن النذر المقدور من من المقدور له زمن في الشرع ولا يخفى أن مقتضاه مقتضاه لا يشترطه وإن أوجب الشرع الوفاء به وإن الفعل فيه اداء فمرد وقته على عكس تعريف الوقت بما ذكره اه (وأقول) في جواب هذا إما أن نقول أنه ليس المراد بكونه مقدراً شرعاً أن الشارع بأشتر تقديره بل المراد أن تقديره معتبر في الشرع وأوجب المراجعة فيه سواء كان المباشر للتقدير فيه هو الشارع أم غيره وإما أن يلتزم أن الشارع بأشتر تقديره ولا يضرنا هذا فمما نحن فيه لأنه كما أنه مقتضاه لا يشترطه أيضاً لأن الشارع حدد وقتاً بالنذر الذي التزمه الناذر وأوجب مراعاته ولو لا ذلك لم يلتفت للتقدير الناذر ولم يجب مراعاته ولا معنى لكون الوقت مقدراً شرعاً الاعتبار بالشرع إياه لذلك العمل وإيجاب مراعاته فيه سواء ابتدأ ذلك فيه أو تقدم عليه تقدير المكاف وعلى الوجهين فالنذر المذكور إذا فعل في وقته كان اداءه يطبق عليه هذا الاداء فلا يرد وقته على عكس تعريف الوقت هكذا أفهم واحذر ما قاله الشيخ وان كان من الجلالة بالحل المعروف (فان قلت) ويؤيد ما قاله قول المضدي شرح تعريف ابن الحاجب الاداء مانصه فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل أو قد ولا شرعاً كالزكاة يعين له الامام شهر اه (قلت) لو سلم ذلك لم يضرنا لأننا لا نعلم أن تعيين الامام ليس شرعاً ومع ذلك لا يرد علينا لأن المعنى بالتقدير هنا تقدير يتوقف عليه الطلب أو الاجراء والتعيين المذكور بخلاف ذلك إذ الزكاة مطلوبة قبله وبعبده ومجزئة كذلك فلا دخل له في واحد منهما وما وائما الغرض منه مجرد الاعلام بحجته بنفسه أو نائبه اليهم في ذلك الوقت لا خذها لغيره بل دفعه اليه ومن هنا يمكن استغناء ابن الحاجب عن الاحتراز عن ذلك (فان قلت) فاهو المختار عنه بقولهم هنا شرعاً (قلت) يظهر أنهم لم يقصدوا به الاحتراز عن تقدير معتبر لا يكون شرعياً بل مجرد الإشارة الى أنه لا أثر لتقدير غير شرعي بان لم يعتبر ويؤيد ذلك أن الشارع لم يذكر له مختاراً فليتنامل (قوله لا يسمى فعله الخ) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة لوقال فعل بعضه لكان اجزى على التعريف الرابع لكنه راعى قوله يعني مع فعل البعض الآخر الخ اه (وأقول) إنما يكون قوله فعل بعضه أجري على التعريف الرابع لو كان مسمى الاداء على التعريف الرابع هو فعل البعض فقط وليس كذلك بل هو فعل الكل ولو قال فعل بعضه لم يسمي الاداء والقضاء فعل البعض فقط وليس كذلك فلهذا هو الثاني ان الظاهر ان التعبير بالفعل لا يحتاج عن تسمية بالنسبة للايمان اذ هو التصديق المخصوص والتحقيق في التصديق أنه ليس من مقولة الافعال (قوله والقضاء الخ) أورد الكوراني هنا ما يشجب منه حيث قال (فان قلت) على ما ذكرتم من ان الاداء هو الفعل الواقع في الوقت المقدر شرعاً فلم يسمون الحج الذي يأتي به المقصد في القابل قضاء مع ان الحج وقته العمر كله (قلت) المباشر فيه وتلبس بأفعاله تضيق عليه الوقت وذلك كما اذا تلبس بأفعال الصلاة مع ان الصلاة واجب موسع تضيق عليه الوقت ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى وهي ان الحج والصلاة كل منهما من قبيل الموسع فلم يحصى في الموت في انشاء وقت الحج بدونه ولم يعصر في الموت في انشاء وقت الصلاة بدونه تأمل وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاماً يشجب منه

كالنذر والنفل المطلقين وغيرهما وإن كان فوراً كالإيمان لا يسمى فعله اداء ولا قضاء وإن كان الزمان ضرورياً بالفعل (والقضاء فعل كل وقيل بعض ما يخرج وقت ادائه) من الزمان المذكور ومع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضاً صلاة كان أو صوماً أو قبله في الصلاة وإن كان المقول منها في الوقت ركعة فكثر والحديث المتقدم فيه أمين زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة ولو قال المصنف وقته كما قال في الاداء كنى (استدراكاً) بذلك الفعل (لما) أي لنسب (سبق له مقتضى للفعل)

وهو انه شرح البعض في قول المصنف في تعريف الاداء بالركعة على ما قررنا ثم قال هنا كلاما
 حاصله ان القضاء هو الفعل الواقع خارج الوقت أو بعضه ولو كان ذلك البعض اكثر من ركعة
 فورد عليه انك قلت ان أدرك الركعة أدرك الصلاة فأجاب بأن ذلك فيمن زال عذره كالجنون
 وقد بقي من الوقت ركعة وكل هذا هو ظاهر اذ مسئلة العذر غير مسئلة الاداء وهو ان يزول
 العذر وقد بقي من الوقت قدر ركعة أو تكبيرة وخللا المكلف عن العذر قدر ما يسع تلك الصلاة
 يجب تلك مع ما قبلها ان أمكن الجمع والافهي فقط فالكلام هنا في الوجوب سواء صلاها أو لم
 يصلاها أبدا أو صلاها خارج الوقت والمسئلة الاولى مطلقة فيمن أدرك من الوقت قدر ركعة أو
 دخل في الصلاة وتلبس وأوقع ركعة في الوقت الشرعي والباقي آخره فبين احدي المثلثين من
 الاخرى والله أعلم اه (وأقول) اما ما ذكره أو لامن السؤال والجواب فقد أخذ من غير وفان
 ذلك مذكور مشهور في كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين وثانيهما ان المراد
 بالقضاء المعنى القوي وهو معنى الاداء فلا ينافي الاداء الاصطلاحي وعلى هذا يحتاج للفرق
 بينه وبين النذر المطلق اذ كل منهما ما وقته العزم ان النذر المذكور لا يوصف باداء ولا قضاء
 كما شرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقت له وقد يلزم الشارح التسوية بينهما فلا يوصف
 الجمع عندئذ باداء ولا قضاء وهو ما اختاره السبكي فيه ككل ما لم يعين له وقت وحمل اطلاق
 القهها الاداء والقضاء فيه على التجوز فتم فرق السبكي حواشي العزيمة وبين التوافق
 المطلقة حيث قال في قول العزم فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل مانعه أي المطلقة اذ لم يقدر
 لها وقت بخلاف الجمع فان وقته مقدوم على كونه غير محدد وفي وصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء
 لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا أولا واطلاق القضاء على الجمع الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من
 حيث المشابهة مع المقضى في الاستدراك اه فليجزم ما أفاده هذا الكلام من ان وقت الجمع
 مقدور معين دون نحو النوافل المطلقة مع استعراق الجميع في ان وقتها العزم الا ان يدعى ان
 الشارح عين مطلق الزمن للجمع وسكت عن ذلك في النوافل لكن قضية تنظيره أعني الكوراني
 بالصلاة في قوله وذلك كما اذا تلبس بأفعال الصلاة ان فعل الصلاة في الوقت بعد افساد فيه
 قضاء وهو وجه ضعیف والصحيح خلافه وقوله ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى الخ فلا يفتي
 ما فيه فان ما ذكره لا يفسد انحلال تلك الشبهة كما ترى الا ان يكون في هذه النسخة الواقعة في سني
 سابقا يقيد انحلالها أو ما قوله وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتعجب منه الخ فالظاهر انه
 أراد بعض الشارحين سيدهم باتفاق كل من له ادنى عقل المحقق الخلي ويستند فيه هذا اذ
 دليل واضح شاهد على غباوته وبجائزته وتصديه لئلا يس له أهلا فانه لم يفهم كلام هذا المحقق
 ولا عرف ما يريد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترأوا فقرأ ذلك لان عبارة الخلي مع المتن مانعه
 والقضاء فعلم كل وقيل بهض ما دخل وقت ادائه من الزمان المذكور مع فعل بعضه الاخر
 بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله في الصلاة وان كان المقعول ههنا في الوقت
 ركعة فأكثر والحد بث فيمن زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فيجب عليه
 الصلاة اه ومعلوم ان قوله مع فعل بعضه الاخر الى قوله فاكتر شرح للقول الثاني الضعيف
 الذي ذكره المتن بقوله وقيل بعض الخ ولم يتضمن ذلك انه اذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها

بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وان كان الواقع في الوقت ركعة فأكثر ورد عليه حديث
الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة الذي استدله القول الأول الصحيح
على أن الصلاة فيما ذكر أداء كما تقدم فاجاب هذا القائل عنه بمجمله على من زال عذره كالجنون
وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة بالحديث وارد في بيان القدر الذي تجب
الصلاة إذا ما بدرا كه وهو ما الكلام هنا فيه وكل هذا منصوص عليه على هذا الوجه في كلام
النفقهاء فالحقق المحلى أراد بقوله والحديث فيمن زال عذره الخ حكاية جواب هذا القائل
عن ورود الحديث على ما حكاه المحقق عن مذهبه بقوله وان كان المفعول منها في الوقت ركعة
فأكثر وعلى هذا فهو كلام صحيح واضح كل الوضوح لا غبار عليه ولا حكاية فانظر هذا القبي
المشبع بالزور كيف حرف وعجرف وقال مع ذلك ما قال مما يعود عليه بغاية الشناعة وذلك لأنه
ان أراد بقوله فورده عليه انك قلت الخ ما قرره الشارح على الصحيح في الاداء من حصوله بادراك
ركعة في الوقت وان ذلك وارد على ما قرره هنا على القول المرجوح في القضاء من انه اذا قبل
بعض الصلاة خارج الوقت كانت قضاء وان كان المفعول منها في الوقت أكثر من ركعة فيكون
حاصل الايراد على هذا ان ما قرره على الصحيح في الاداء من حصوله بادراك ركعة في الوقت وارد
على ما قرره على الضعيف في القضاء من حصوله وان أدرك ركعة فأكثر في الوقت فكلام
الشارح يرى من احتمال ذلك بوجه ولا يتوهم هذا من كلامه الامن عى قلبه وانطمس ليه مع
ان ذلك لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله ان مسئلة العذر غير مسئلة الاداء الخ كما لا يخفى وان
أراد به ما دل عليه الحديث الذي استدله به القول الصحيح في الاداء من ادراك الصلاة بادراك
ركعة في الوقت وانه وارد على القول الضعيف في القضاء وان القول الضعيف فيه أجاب عنه
بمجمله على انه وارد على بيان القدر الذي تجب الصلاة بادراكه لا في بيان القدر الذي تصير
الصلاة أداء بادراكه كما فعل القول الصحيح في الاداء فهذا كلام صحيح مطابق للواقع ولصریح
تعبير الشارح فلا معنى للتشنيع حيث دلكن هذا ايضا لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله اذ مسئلة
الاداء غير مسئلة العذر الخ ولا يناسب حيث دلكنه عن اخافة القول الى الشارح بقوله
فورده عليه انك قلت الخ اذا القول على هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا قول الشارح وان
أراد ما دل عليه الحديث كما ذكرنا وورد على القول الضعيف في القضاء أجاب عنه الشارح
بمجمله على بيان القدر الذي تجب الصلاة بادراكه فان أراد مع ذلك ابقاء المسئلة الاولى بمجالها
من ان المقصود بها بيان الاداء فهذا كلام صحيح لا يحتمل التشنيع بوجه فامعنى التشنيع
حيث دلكنه ايضا لا يناسب بوجه قوله اذ مسئلة الاداء غير مسئلة العذر الخ وان أراد مع
ذلك ان الشارح صرف المسئلة الاولى عن بيان الاداء الى بيان الوجوب عند زوال العذر كما
هو المناسب لقوله اذ مسئلة العذر الخ الدال على ان وجه اعتراضه ان الشارح لم يميز بين
المسئلتين فهذا لا يتوهمه من عبارة الشارح القاطعة بخلافه الامن انطمت بصيرته وعجمت
سريته وبهذا كله يظهر تهووره وتقوله ومجازقه بقوله وكل هذا هو وظاهر الخ وانه لم يزد في
هذا المقام على التشنيع بالاعلاط والالوهام فأحقه بقوله القائل
وكم من غائب قول صحيح * وآفته من القهم السقيم

واعلم الله ان مثل هذه الاغلاط احقر من ان يلتفت اليها ولولا ما غلب من قصور الزمان واعتقار
 أهله بما لها كان الاضراب عنها صغيرا أو لى ولا توفيق الا بالله (قوله أى لان بفعل) أقول من
 قرائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو
 الفعل لانه حينئذ يتكرر مع قوله الزاجع ضميره المحرور والواقع على الحاصل بالمصدر كما ان
 كلا وبعضا في التعريف واقعا على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلقا بالفعل المصدرية
 التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله أحسن من قول ابن الحاجب الخ) قال شيخنا العلامة
 العذرة يعنى لابن الحاجب بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء الواجب الا القبر فانه
 يقتضى فعل حقيقة وقيل مجازا اه (وأقول) ان أراد بهذا الاعتذار دفع قساده ما قاله ابن
 الحاجب فليس الكلام فيه اذ الكلام في الاحتمال لا في الوجوب أو دفع أولوية ما قاله المصنف
 عليه فهو ممنوع اذ من الواضح ان شمول التعريف لسائر المذاهب أحسن من اختصاصه
 ببعض بل هو مختص على نفس مذهبه ببعض نظرا للقبر بل التعبير بأحسن المشعر بجواز غيره
 اتعاوى على رأى من لا يشترط في التعريف كونه جامعا ويجوز ان التعريف بالاحص أماعلى رأى
 من يشترط ذلك فالتهير بقوله مقتضى متعين (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) قال شيخنا
 العلامة استدراك النسي وادراك الوصول اليه ولا يخفى ان فعل الصلاة جماعة في وقتها مطلوب
 وفعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه لا جماعة يوصل الى ما سبق له مقتضى فالحد صادق عليه وليس
 قضاء فهو غير مطرد واخر اوجه منه بالقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على
 فعل صلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة منظونة تبين فيها السقوط المقتضى بالفعل الاول فلم
 يتوصل بالفعل الثاني الى ما سبق له مقتضى وهو قضاء بالانزع فيكون الحد غير منعكس فليشمل
 اه (وأقول) أما الاول فخوابه من وجهين أحدهما ان المراد كما لا يخفى بسبق المقتضى لقوله سبق
 المقتضى لفعله في خصوص الوقت بان سبق طلب فعله في خصوص ذلك الوقت اذ لا استدراك الا
 حينئذ اذ المفهوم عرفا من الاستدراك طلب ادراك ما فات الا ترى انه لا يوصف الفعل في وقته
 بالاستدراك لاني خصوص غيره ولا في الاعم منه ومن غيره والمقتضى لاعادة الصلاة بعد الوقت
 في جماعة على القول بها والافنى طلبها بل جوازها اختلاف عندنا لم يقتض خصوص ايقاع تلك
 الاعادة في خصوص ذلك الوقت وانما اقتضى مطلق اعادتها اعم من ان يكون في الوقت أو بعده
 فاذا وقعت بعد الوقت كانت من قبيل العمل بالمقتضى لا من قبيل الاستدراك لما سبق له مقتضى
 فتمامه فلمعمرى انه في غاية الحسن والظهور والعجب من الشيخ كيف خفى عليه هذا حتى وقف
 في خروج الاعادة بالقيد المذكور والثاني اننا لو تزلنا عن ذلك قلنا ان نقول ان المفهوم من
 كلامهم وصنيعهم كما لا يخفى على المتأمل فيه ان الاستدراك ليس مجرد الوصول الى ما سبق له
 مقتضى بل لا بد مع ذلك من ان يكون الوصول اليه مطلوباً على وجه الجبرية لئلا يقع أو لا
 ما يترك الفعل رأسا وما يقع على وجهه خلل وحسنة فلا نسلم ان الاعادة جماعة مطلوبة
 كذلك وما يوجبونها لم يطلب كذلك او يقطع به طلب الاعادة جماعة وان فعلت تلك المعادة أو لا
 في جماعة أكثر أو كل قطعا من الثانية اذ لا معنى لطلب جبر الافضل الا كل قطعا بما دونه قطعا
 كما لا يخفى وحينئذ فان وجب الاعادة بالقيد المذكور كما فعل الشارح في غاية الصحة والاعتبار

أى لان بفعل وجوبا أو ندبا
 فان الصلاة المندوبة تقتضى
 في الاظهر ويقاس عليها
 الصوم المندوب فقوله
 مقتضى أحسن من قول
 ابن الحاجب وغيره وجوب
 لكن لو قال لما سبق لفعله
 مقتضى كان أوضح وأخصر
 (مطلقا) أى من المستدرك
 كما في قضاء الصلاة المتروكة
 بلا عذر أو من غيره كما
 في قضاء النائم الصلاة
 والحائض الصوم فانه سبق
 مقتضى لفعل الصلاة
 والصوم من غير النائم
 والحائض لانهما وان
 انعقد سبب الوجوب أو
 التذب في حقهما الوجوب
 القضاء عليهما أو ندبه لهما
 وخرج بقيد الاستدراك
 اعادة الصلاة المؤداة في
 الوقت

واطراد الخ على هذا عمل ليس عليه غبار وأما الثاني فبوابه منع عدم الصدق الذي ادعاه قوله
 اسقوط المقتضى بالفعل الأول قلنا الساقط مقتضى الدليل الطالب للفعل الأول ولكن هناك
 دليل آخر عام طالب بالفعل ما وقع على خال مرة أخرى وهو معنى قولهم القضاء بامر جديد أي
 بامر آخر غير الامر الأول فإذا تبين انتفاء الطهارة تبين طلب الفعل مرة أخرى بدليل آخر فإذا
 فعله مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه أنه استدراك لما سبق له مقتضى قوله فلم يتوصل
 بالفعل الثاني إلى ما سبق له مقتضى ممنوع منع الاشك فيه وحينئذ فانعكس الحد الأمر ثابت
 لا اشتباه بعترية (قوله بعده) قال السيد السعدي اقتضى ان الاعادة قد تطلق على المقتضى وهو
 مخالف لما سبى في تعريف الاعادة لكن صرح البرماوى بان العبادة ان سمعت بمنها اسميت
 اعادة مع كونها تسمى في الوقت اداء وفيما بعده قضاء قال وغاية ذلك ان اهلها في كل حال اسفين وبين
 الاعادة وكل من الاداء والقضاء عموما وخصوصا من وجه قال وعين صرح بأنه لا يعتبر الوقت في
 الاعادة سليم الرازي في التريب اه ما ذكره السيد (وأقول) تسعية الاعادة بعد الوقت قضاء
 ينافي كلام الشارح حيث أخرجهما بقيد الاستدراك بل قضية كلامه ان هذه الاعادة ليست
 قضاء وان القضاء لا يكون الا حيث لم يقع فعل مجزئ في الوقت ولا مانع من ذلك فليتام (قوله
 مثلا) اقول قضية جواز الاعادة بعد الوقت فرادى والمفهوم من القروع امتناع ذلك الا اذا
 جرى خلاف في صحة ما وقع في الوقت فتسن اعادته مطلقا لكن اذا أعاد بعد الوقت فالظاهر انه
 يوصف بالقضاء لانه استدراك لانه مراعاة القول بعدم صحة الواقع في الوقت ويحتمل انه اشارة الى
 جواز الفرادى على سبيل الفرض أو لعل فيه خلافا فليراجع (قوله من ان فعل أقل من ركعة
 الخ) قال شيخنا العلامة الصواب اسقاط ان وقضاء بان يقول من فصل أقل من ركعة في الوقت
 والباقي بعده لان الذي يطلق عليه قضاء ويخرج بالقديم من حد الاداء ويضاف الى حد القضاء
 المذكور وهو هذا الفعل لا كونه قضاء اه (وأقول) يجوز ان يكون الكلام على حذف مضاف
 في الجانبين أي فيضم الى حكمه حكم ما خرج بالقديم ولا شأن ان حكم الخارج انه قضاء فيضم الى
 حكم الكل وهو انه قضاء ويجوز ان تكون من الاستدراك أي حال كون ما خرج بالقديم حيث
 انه خارج به مبتدأ من ان فعل أقل من ركعة الخ أي مبتدأ من ثبوت ذلك وناشأ منه ويجوز ان
 تكون للتعديل أي ما خرج بالقديم من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ وحينئذ يدفع التصويب
 (قوله وبين ذى الركعة) أي المركب من الركعة في الوقت والباقي بعد الوقت (قوله اذ معظم
 الباقي) احتراز بالمعظم عن انقضاء الاسلام (قوله كاتسكبر بها) قال شيخنا العلامة انما
 فيه توكير حقيقة لان التكرير هو الاثبات بالشئ ثانيا مراد به تأكيد الاول وهذا ليس
 كذلك اذ ما بعد الركعة في الصلاة مقصود في نفسه كالاولى اه (وأقول) كما ان كل واحدة من
 خمس اليوم ليست تكرر مثلها في الامر (قوله والمقتضى المفعول) ليس هذا احدا كاملا
 بل هو من الاكتفاء أي المقتضى المفعول السابق الذي فهم من تعريف القضاء وهو كذا في
 تعريف المؤدى قاله شيخنا العلامة وفيه بحث سنشير اليه (قوله المستغنى بأحدهما) أي
 بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر وأياك ان تتوهم ان ذلك الاستغناء يوجب التكرار
 لما بينا فيما سبق (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه) قد يقال هذه اشارة لا تروق على

بعده في جماعة مثلا ولما
 أطلق البعض في الاداء العلم
 بقوله المتقدم اقتصر على
 الكل في القضاء فيضم اليه
 ما خرج بالقديم من ان فعل
 أقل من ركعة في الوقت
 والباقي بعده قضاء والفرق
 بين هذا وبين ذى الركعة
 انها تستعمل على معظم
 أفعال الصلاة اذ معظم
 الباقي كالتسكير بها
 فجعل ما بعد الوقت تابعها
 بخلاف ما دونها (والمقتضى
 المفعول) من كل العبادة
 بعد خروج وقتها على
 القولين أو قبله وبعده على
 الثاني وانما عرف المصدر
 والمفعول المستغنى بأحدهما
 قائلا في المؤدى ما فعل
 الذي صدر به ابن الحاجب
 تعريف الاداء والقضاء
 والاعادة قال اشارة الى
 الاعتراض عليه

الجمع بين تعريف المصدر والمفعول بل يكفي فيه الاقتصار على تعريف المؤدى ثالثا لانه المؤدى
 ما فعل ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الابين اذ قد لا يهتد بهم من الاقتصار المذكور فاقادة
 الاعتراض بل مجرد اقادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب فليست امل (قوله قال اشارة
 الى الاعتراض عليه الخ) قال السكال أسند الشارح ذلك الى المصنف التنبية على انه لا يخلو
 عن نظر وكلامه والله اعلم يشير الى ما قاله شيخه البرماوى من ان اطلاق الاداء والقضاء في عبارة
 الاموليين والفقهاء من اطلاق المصدر على المفعول الذى صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية
 اه (وأقول) للمصنف ان يقول هذا لا يخلص من الاعتراض لان اللفظ على هذا مشترك بين
 المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في مقام البيان خصوصاً في التعريف أولى ان لم يكن
 واجبا ويمكن ان يكون المصنف قد مد هذا أيضا فيكون مراده بالاعتراض انه خالف الاولى لانه
 ان لم يثبت كون هذه الالفاظ حقائق عرفية في اسم المفعول احتاج في التصحيح الى التأويل
 والالزام استعمال المشترك وكلامه لا يحتج في التعريف فيجب اجتنابه في المعرف أيضا (فان
 قلت) انما الاجتناب اذا لم تكن قرينة وهي موجودة هنا فان التعريف الذى أورده أعنى
 ما فعل لكونه لا يتناسب المعنى المصدرى يعلم منه ان المراد بالمعرف اسم المفعول (قلت) لكننا
 قرينة ضعيفة لا تمنع حيرة الناظر في ان المراد بالمعرف اسم المفعول بدليل التعريف أو ان
 التعريف على حذف المضاف بدليل المعرف وذلك خلاف الابق بالتعريف ان لم يمتنع على ان
 تجوزهم الجواز والمشارك في التعاريف مع القرينة الواضحة لا يبعد ان المراد به مجرد الصحة
 فلا ينافى اولوية اجتناب ذلك مطاقا وما ثبت من ذلك للتعريف ينبغي ان يثبت للمعرف ايضا
 فليست امل (قوله وان كان اطلاقه عليه شائعا) اشارة الى أن شيوعه لا يدفع الاعتراض ووجهه
 ما أثرنا اليه (قوله لانه أخصر منه أى بكلمة) أى وان كان ذلك أخصر من هذا حروفا وفيه
 اشارة الى ان الغرض قد يتعلق باختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق باختصار باعتبار
 الحروف ولا مانع من ذلك (فان قلت) الغرض من الاختصار تصغير الجمل وهذا انما يكون في
 الاختصار باعتبار الحروف (قلت) قد يتعلق الغرض بتصغير حجم المجموع في الجملة وهذا لا ينافيه
 مراعاة الاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع لبعض الاعتراض (قوله اذ لام التعريف
 كالجزء من مدخولها) قال شيخنا العلامة وفي كونها لام التعريف نظير بل الصحيح انها
 موصولة اسمى اه وقال في حرة أخرى فيه مسامحة لان اللام في ذلك ونحوه اسم موصول على
 الصحيح لا حرف تعريف اه (وأقول) يمكن الجواب بوجهين أحدهما ان لام التعريف تحتل
 الموصولة لانها دالة على تعيين مسماها فالمراد بها الموصولة والثاني انه جعل لفظ مفعول اسم
 جنس لما يتعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى
 اسم المفعول صفة حتى تكون أل فيه موصولة وعلى هذا فلا نقص في التعريف وكونه أخذ
 ذلك من اقتصار المصنف على قوله المفعول اذ لو أراد به اسم المفعول لاحتاج الى زيادة كان
 يكون المفعول خارج وقته الى آخر ما يهتد بهم من تعريف القضاء (قوله فلا تعد فيه كلمة) قال
 شيخنا وفي اسم متنازع عدم العد كلمة من كونها كالجزء بل من كونها جزءا نظرا لا ينحى اه (وأقول)
 وجه هذا الاستنتاج انها لما أشبهت جزءا الكلمة الواحدة بشدة امتزاجها بمدخولها لم تعد

في ذلك أى المخرج لتصحيحه
 الى تأويل المصدر بالمفعول
 وان كان اطلاقه عليه
 شائعا وعمل في المفعول
 عما فعل الى المفعول
 قال لانه أخصر منه أى
 بكلمة اذ لام التعريف
 كالجزء من مدخولها فلا
 تعد فيه كلمة

عَبَّارُهَا بِصِلَاحٍ بِحَيٍّ

كلمة بمعنى انه صرح ان لا تعد كلمة بل عدد المجموع كلمة كما ان الجزء لا يعد كلمة مع مدخوله بل
المجموع كلمة واحدة وانما اولنا بذلك لما صرح به الرضي من ان المعرف باللام كلمتان صارنا
من شدة الامتزاج كلمة واحدة اه فان قضية ذلك انه يصح ايضا ان تعد كلمة وصرح الجاهلي
بمخرج مثل الرجل عن حد الكلمة بقيد الافراد قال لكنه بعد لشدة الامتزاج لقطة واحدة
اه (فان قلت) هل يتم التوجيه على هذا التأويل (قلت) نعم لان مجموع الكلمتين اذا كان يصح
ان يعد كلمة اخصر في الجملة باعتبار الكلمات من مجموع كلمتين لا يصح ان يعد كلمة وأما قوله بل
من كونها جزءاً فان أراد بجزء من الكلمة الواحدة كما هو المراد في السياق فلا اشتباه بضعف
النظر اذ لا يتناقض في جزئية الكلمة الواحدة ان يعد كلمة وان أراد بجزء في الجملة فليس الكلام فيه نعم
اعترض بعضهم بوجه آخر حيث قال في قوله فلا تعد كلمة أي فتبقى كلمتين اسم المفعول وضميره
وهما اخصر مما قبل لانه ثلاث كلمات ما والفعل وضميره وقد يقال الاختصاص بصفة اللفظ باعتبار
كثرة الحروف وقلتها لا باعتبار تعدد كلمة واعتبار المقدور وعدم اعتبار الموقوف بعيد اه
ويجيب بان الاختصار يكون تارة باعتبار الكلمات وتارة باعتبار الحروف وكلاهما وجهة
ترجيح قد يتعلق الغرض بها ويكفي في اختيار أحد الأمرين مرجح له من وجه وان ترجح غيره
بوجه آخر ولو أرجح كما أفاده شيخنا الشريف (قوله وزاد مسألة البعض) قال شيخنا العلامة
التعريف في الاصطلاح ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدى فاطلاق
المسألة عليه مجاز اه (أقول) او باعتبار لازمه فانه يستلزم مسألة وحكما (قوله الواصفين
لذات الركعة في الوقت بهما) أي بعضهم بصفها بالاداء وبعضهم بصفها بالقضاء (قوله
والعكس) الاوجه عطفه على تبعية أي بهذه التبعية وبالعكسها وهو تبعية ما في الوقت لما بعده
ويمكن عطفه على ما (قوله وبعض الفقهاء حقق) قال شيخنا العلامة قضية كلامه ان الاقوال
ثلاثة ظاهراً وتحقق ملحوظ وتحقيق بعض الفقهاء والشارح وجه زيادة البعض بقيد المبينة
على الظاهر كما قال باشتمال الركعة على المعظم فجعل ما بعد الوقت تابعا وهو التحقيق الملحوظ فلم
اتحادهما اه (وأقول) لزوم الاتحاد ممنوع واقرق بينهما انه على ظاهر كلام الفقهاء يكون
الجميع أداء حقيقة اكفاء في اتصافه بالاداء حقيقة باشتمال الواقع في الوقت على معظم أقوال
الصلاة وذلك بوقوع ركعة في الوقت وعلى التحقيق المذكور لا يكون الجميع اداء حقيقة
بل على وجه التوسع فالتبعية مختلفة على القولين فانهم اعلى الاول تبعية تقتضي الوصف بالاداء
حقيقة وعلى الثاني تبعية تقتضي الوصف توسعا وهذا حاصل تقرير الكمال ولا يتأفقه قول
الشارح الا في وكذا على الاداء نظرا للتحقق لان حاصله ان الفقهاء وان نظروا للظاهر
فوصفوا الجميع بالاداء حقيقة نظروا للتحقيق أيضا فحكموا بالانتم بخلاف الاصوليين فانهم
قصر واقتصرهم على التحقيق لكن بشكل عليه ان مقتضاه ان الاصوليين وصفوا الجميع بالاداء
توسعا بل انهم اختلفوا فيه مع ان ذلك غير معروف عنهم كما يدل عليه قوله وزاد مسألة البعض
على الاصوليين الخ ولهذا قال الزركشي في هذا الذي زاده المصنف انما هو رأي الفقهاء دعاهم
اليه ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة
ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسمية أداء وعباراتهم طائفة بذلك اه وقال الولي العراقي

وزاد مسألة البعض على
الاصوليين في تعريض
الاداء والقضاء جريا على
ظاهر كلام الفقهاء الواصفين
لذات الركعة في الوقت
بهما وان كان وصفها
بهما في التحقيق الملحوظ
للاصوليين بتبعية ما بعد
الوقت لم يقبه والعكس
وبعض الفقهاء حقق
قوصف ما في الوقت منها
بالاداء وما بعده بالقضاء
ولم يبال بتبعية العبادة
في الوصف بذلك الذي فتر
منه غيره وعلى هذا القضاء
يأثم المصلي بالتأخير

وهذا الذي اعتبره في الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر انهم لا يسمون فعل
 البعض ولو كان ركعة أداء وتبع المصنف في ذلك الفقهاء وما كان ينبغي في بيان مصطلح
 الاصول اه ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بما بالتعبية المذكورة ليس داخل
 في مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق الا مجرد انتفاء الاداء الا ان الفقهاء لما ائبنوا الاداء أخذوا
 من الحديث كان بالنظر الى التحقيق تبعيا لأصله وعلى هذا فلا اشكال في تباين الاقوال
 الثلاثة ولا في عدم نسبة الاداء مطلقا الى الاصوليين لان الحاصل حينئذ ان الفقهاء قالوا
 بالاداء أخذوا من الحديث وان كان بالنظر للتحقيق تبعيا وان الاصوليين لاحظوا مجرد
 التحقيق فلم يقولوا به مطلقا وان بعض الفقهاء حقق فقال بهما معا فليتا على (قوله وبعض
 الفقهاء حقق) أي تحقيقا آخر مغاير للتحقيق الموقوف للاصوليين بدليل المقابلة (قوله
 وكذا على الاداء) فان قلت لم يقل وعلى التحقيق الموقوف للاصوليين قلت اكتفاء بقوله نظرا
 للتحقيق أو بقوله والقضاء (قوله أي المعاد أي فعل الشيء ثانيا) ان قلت تفسير الضمير بالمعاد
 المفهوم من الاعادة يوجب الدور ولا ينبغي من لزوم الدور تفسير هذا بقوله أي فعل الشيء
 ثانيا لان الارادته توجه على اللفظ ولو صح المراد على ان هذا التفسير لا يتناول الاعادة
 الاولى دون ما زاد عليها ان كان قلت اما الاول فيمكن الخلاص عنه بوجهين أحدهما ان يجعل
 تعريف الاعادة بما ذكر تعريفه لفظيا وهو لا يتصور فيه دور والثاني ان يجعل تعريفه
 حقيقيا والدور انما يلزم لو كان المعاد الذي هو مرجع الضمير بالمعنى الاصطلاحي وهو ممنوع
 بل يجوز ان يراد به مطلق فعل الشيء ثانيا اعم من ان يكون في الوقت أو غيره ومن ان يكون
 لعذر أو خلل أو لا وهو المعنى اللغوي ولعل الشارح أشار الى ذلك بالتفسير الثاني وحينئذ
 تكون الاعادة التي هي جزء المعاد الواقع في تعريفه الاعادة بمعناها اللغوية والاعادة المعروفة
 بمعناها الاصطلاحية وحيث اختلف معناها فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين
 فالاول لبيان مرجع الضمير وانه من قبيل المتقدم معنى والثاني لبيان ان الاعادة في المرجع
 بالمعنى اللغوي حتى لا يلزم الدور واما الثاني فيمكن الخلاص عنه بوجهين أيضا أحدهما
 انه انما قيد بالفعل الثاني لعله لاختياره ان الاعادة مقيدة بالمرة الواحدة كما عليه كثيرون
 واقتضاء نص الشافعي وهذا نظير ما أجاب به شيخنا العلامة عن ابن الحاجب في قوله في تعريف
 القضاء المسبق له وجوب كانه تقدم والثاني ان المراد بالثاني خلاف الاول فيشمل ما زاد على
 الثاني واطلاق الثاني بهذا المعنى غير عزيز بل هو واقع في استعمالهم كما لا يخفى على من له
 تتبع وبذلك كله يعلم اندفاع ما أظال به هنا شيخنا العلامة (فان قلت) لو جعل الضمير عائدا الى
 المفعول من قوله والمقتضى المفعول ففصل والاعادة فعله أي المفعول أي فعل الشيء ثانيا لكان
 أولى لوجهين أحدهما ووضوح لظهور كون فعل المفعول بمعنى فعل الشيء ثانيا بخلاف فعل
 المعاد فانه لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معادا واللفظ
 محتمل له ولقول الشافعي ثانيا على السواء وظاهر في الثاني وهو خلاف المراد ثانياهما ان التصريح
 بمرجع الضمير هو الكثير الشائع في الاستعمال بخلاف الدلالة عليه (وما فان ذلك قليل) قلت
 يعارض الوجهين ان المفعول في عبارة المتن مقيد بتقدير ابكونه فعل بعد خروج الوقت ومع

وكذا على الاداء نظرا للتحقيق
 وقول لا نظرا للظاهر المستند
 الى الحديث (والاعادة فعله)
 أي المعاد أي فعل الشيء ثانيا

ذلك يستعمل فعله ثانيا في الوقت فيحتاج في صحة الكلام الى اعتبار عود الضمير اليه بدون قيده
ومثل ذلك وان عهد تكلف ظاهر بخلاف عود الضمير الى ما استلزمه ما قبله فلا تكلف فيه
ولهذا وقع في القرآن الكريم في غيره موضع واما ان فعل المعاد لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانيا
الا اذا اريد به الفعل الذي يصير به الشيء معادا لمخ فلا يضر مع وجود القرينة على المراد كقوله
فالصلاة المكررة معادة (فان قلت) هذا لا يصلح للقرينة على ما ذكرنا لصلوح التكرير للفعل
الثالث (قلت) بل يكفي لصدق التكرير بالفعل الثاني ان لم يتبادر منه وبذلك يضعف ما اطل
به الكمال وان وافقه شيخ الاسلام نعمهنا بحيث وهو ان المكرر حقيقة هل هو الفعل الاول
او الثاني وكذلك المعاد فلي تأمل (قوله في وقت الاداء) او ردي شينا العلامة ما حصله ان
الوضع والاخصر في وقته (واقول) لو عبر بذلك لكان المتبادر منه انه لا بد من وقوع جميع
المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو وقع ركعة منه في الوقت والباقي خارجه فان الظاهر جواز
وانه اعادته مع انه لا يصدق عليه فعله في وقته ويصدق عليه فعله في وقت ادائه لان قدر ركعة من
آخر الوقت مع قدر الباقي مما بعده وقت الاداء فلي تأمل (قوله او بدون انفاحة سهوا) اعترضه
الكويتي فقال قلت قوله سهوا منه اذا الحكم لا يفاوت في ترك انفاحة السهو والعمد
اجمعا اه (واقول) هذا الاعتراض من الادلة الواضحة على مجازته وقصوره في الاصول
والقروع وذلك لان التقيد بالسهو مما لا بد منه اما اوله فقد صرح الامدي وناهيك به من امام
وعلمه همام بان شرط الخلل المذكور في تعريف الاعادة ان يكون عذرا واما ثانيا فلا نسهم
لا يطعنون الاعادة التي الكلام فيها الاعلى ما سبق له فعل له اعتداد في الجملة وان صلاة مع ترك
انفاحة عمد لا اعتداد به مطلقا فلا يسمى فعلها بعد ذلك اعادة ولهذا قال شيخنا العلامة
قوله سهوا قيد به للاحتراز عن العمد فان الفعل معه كالعهد فساد أي مع العلم به فالفعل بعد
ليس ثانيا فليس اعادة اه والذي أحسب ان هذا الرجل لم يحط به الا انه غير ان ترك انفاحة
مبطل للصلاة سواء كان عمدا أم سهوا ولم يحط به الا ما رواه عن المال كلام فيه وهذا غفلة
فاحشة اذ ليس الكلام في انها صحيحة أو باطلة بل في بيان ما يوصف بالاعادة بذلك المني وهو
مختص بما اذا كان للفعل الاول نوع اعتداد وانما يكون كذلك في صورة ترك انفاحة اذا
كان سهوا ولهذا جعل المشايخ قيد السهو عائد المسئلة النجاسة ايضا ولو تنزاع عن كل ذلك لحاز
ان يكون التقيد بالسهو ليس كية كالا هتمام يدفع توهم اخراج السهو عن الخلل لصاحبة العذر
فنأين له السهو (قوله قيل لخل وقيل لعذر) أقول فيه امران الاول انه لا يخفى مع أدنى
تأمل وانصاف انه لا يفهم من هذه العبارة الا ان هذا من تمة التعريف فيكون أحد الأمرين
من الخلل والعذر معتبرا في المعرف الذي هو الاعادة لانه جعل ذلك قيد الامعطوفا وانه اختلف
في المعبر منهما وان المصنف لم يرجح شيئا وانه لا يفهم منها ان التعريف عند المصنف قد تم بما قبل
قوله قيل وان المقصود بحكاية الاشارة الى زيادة بعضهم في التعريف على خلاف المختار عنده
وان اختياره في شرح المختصر ما يقتضي عدم اعتبار أحد الأمرين لا يقتضي انه مراده بما
ذكره هنا لانه لا يقبله الا بغاية التكلف والتعسف ولانه كثيرا ما يختلف كلامه في كسبه بل كلامه
في منع الموانع صريح فيما قلناه من انه من تمة التعريف فانه قال واما الجادى عشرى من

(في وقت الاداء) له (قيل لخلل)
في قوله أو لا من غير شرط
أو ركن كالصلاة مع النجاسة
أو بدون انفاحة سهوا
(وقيل لعذر) من خلل
في فعله أو لا وحصول فضله
لم تكن في فعله أو لا (فالصلاة
المكررة)

والاستسالة وهو قوله في الاعادة قبل الخل وقيل لحدوثها في المصباح عندنا واحدة من المقالتين
وقولكم ان ابن الحاجب رجع فلما استعذر به كما عرفنا له ووجه صراحة هذا فيما قلناه
من وجهين الاول ان اعتذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقالتين مع
اعترافه بان ابن الحاجب رجع واعتذاره عن ترك موافقته بأنه ليس متقيدا به صريح في ان
مساقهما واحد وقد صرح ابن الحاجب بذلك من جهة التعريف حيث قال والاعادة
ما فعل في وقت الاداء ثانيا للخل وقيل لحدوثها فيكون ذلك من جهة تعريف المصنف أيضا
والثاني انه لو تم تعريفه بما قبل قوله قبل واعاد كذا في ذلك تنبيه على زيادة غير مرضية عنده
لم يرجع عليه السؤال بأنه لو لم يرجع مع ابن الحاجب رجع ولم يرجع الى الجواب بأنه لم يصح عنده
واحدة من المقالتين اذ كلاهما على ذلك التقدير غير مرضي عنده فلا حاجة الى الترجيح فتأمل
ذلك بالطف فان فيه دقة فلذلك كله شرح الشارح كلامه هنا على ظاهره ولم يلتفت الى حمله
على ما اختاره في شرح المختصر واذا غلبت جميع ذلك مما قررناه على وجه علمت ان ما أطال
به الكمال منا كلام ساقط لا اعتبار به وانه من التعصب الفاسد البارد والله الموفق والآخر
الثاني انه قد يتوهم من قوله قبل للخل وقيل لحدوثها ان هذا ترد منافي للتعريف وجوابه ان هذا
ليس من التردد المنافي بل هذا اشارة الى اختلافهم في التعريف فهو اشارة الى تعريفيين قال
بكل منهما ما قال وكانه قال الاعادة قبل هي فعله في وقت الاداء والخل وقيل هي فعله في وقت الاداء
لحدوثها ولا ترد في واحد من التعريفيين (قوله وهي في الاصل) قال بعض الفضلاء أي الاصل
وضعها في عرفهم اهـ وكان مراده بأصل الوضع الابتداء بمعنى انها وضعت ابتداء في عرفهم
لذلك ثم الحقوا به غير (قوله الاوفق له الثاني) قضيته موافقة الاول أيضا له الا ان الثاني أزيد
موافقة منه فتضمن ذلك ان الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشيء ثانيا للخل وفيه نظر (قوله
أم زادت الثانية) أقول لم يقل أو الاولى كانه لانه لا يناسب قوله لحدوثها لكن قضية كلام
فقهاءنا وأصرحت من الاعادة وان زادت الاولى بل وان قطع زيادتها ويمكن أن يقع من
الحدوث حصول فضيلة الثانية وان كانت دون الاولى لانها شيء زائد على حصول فضيلة الاولى
فليتأمل (قوله ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادات الخ) قال بعض الفضلاء لكنه
حينئذ يشمل صلاة الرجل مفردا بقصد صلاة جماعة مع انه غير جائز اهـ (واقول) يمكن أن يجاب
بانه لا يضر هذا التحول لان التعريف ينبغي أن يشمل الأفراد الفاسدة أيضا كما أقاده كلام
القطب في شرح الشمسية وفيه نظر لان ذلك لا يوافق المباحثة السابقة في تشييد ترك الفاتحة
بالسهو ولعل الاولى اعتبار قيد تركه لظهوره ودعوى ظهوره وهو كون الثانية بجماعة (قوله
من كون الامام أعلم أو أروع الخ) هو بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الاسلام أن البيان لا ينحصر
فيه ويجاب بانه لم يقصد الحصر بل مجرد التمثيل (قوله ثم ظاهر كلام المصنف أن الاعادة قسم
من الاداء) اعترض الكوراني دعوى ان ظاهره ذلك حيث قال وقد سبق اشارة الى أن عند
المصنف الاقسام متباينة وان الاعادة قسم الاداء لا قسم من لانه اخره عن الفناء وان احتمل
أن يجعل قسمين منه بأن يقال لم يقيد الاداء بان لا يكون مسبوقا بخل لكن خلاف الظاهر
ومن ادعى ظهورا العكس فقد عكس الظاهر اهـ (واقول) لا يخفى هذا هذا الاعتراض فان

وهي في الاصل المنعولة
في وقت الاداء في جماعة
بعد الانفراد من غير
خل (معادة) على الثاني
لحصول فضيلة الجماعة
دون الاول لا تنفاه الخل
والاول هو المشهور الذي
جزم به الامام الرازي وغيره
ورجح ابن الحاجب وانما
عبر المصنف فيه بقيل نظرا
لاستعمال الفقهاء الاوفق
له الثاني ولم يرجع الثاني لتردده
في شموله لاحد قسمي
ما أطلقوا عليه الاعادة من
فعل الصلاة في وقت الاداء
في جماعة بعد أخرى الذي
هو مستحب على الصحيح
استوت الجماعتان أم زادت
الثانية بفضيلة من كون
الامام أعلم أو أروع أو الجمع
أكثر أو المكان أشرف
فقسم استوائهما بحسب
الظاهر المحتمل لاشتمال
الثانية فيه على فضيلة هي
حكمة الاستحباب وان لم
يطلع عليها قد يقال بغير
احتماله فيتناوله التعريف
وقد يقال لا فلا ويكون
التعريف الشامل حينئذ
فعل العبادات في وقت ادائها
ثانيا لحدوثها وغيره ثم ظاهر
كلام المصنف ان الاعادة
قسم من الاداء

المصنف عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف القضاء بما لا يصدق عليه انما عرف الاعادة
بما يندرج في الاداء ولا ينافيه وذلك ظاهر قطعا عند من له أدنى مسكة في ان الاعادة قسم من
الاداء فان كل ما تناوله التعريف كان ظاهرا فيه اذ لا معنى لظهور الكلام في شيء الا عومه
له وفهمه منه من غير توقف على شيء آخر ولا يخفى ان هذا كذلك وما مجرد تأخير الاعادة عن
القضاء فلا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه فالاستدلال به على المبانية استدلال فاسد كما ان افراد
الاعادة بتعريف بعد تعريف الاداء لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه وتظهر ذلك ما لو عرفنا
الحويون بانه جسم نام حساس ثم عرفنا الانسان بانه جسم نام حساس ناطق فهل يتوقف
ذو عقل في ان ظاهر هذا الكلام ان الانسان قسم من الحيوان فما ادعاء المحقق من الظهور ومن
الصواب الذي لا شبهة فيه عند من له عقل ودعوى انه من عكس الظاهر من عكس الظاهر
والهواب بلا ترتيب عند اولى الالباب (قوله وهو كما قال مصطلح الاكثرين) قال شيخنا
العلامة هو قريب من قول العضد الاعادة قسم من أقسام الاداء في مصطلح القوم وان وقع
في عبارات بعض المتأخرين بخلافه وكأنه اشار بقوله قال الى مخالفة غيره قال التفتازاني
ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انهم أقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس اداء
ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح يعني العضد صريحا وبه يعلم أن قوله وقيل انها
قسم ليس على ما ينبغي اه (وأقول) لا يخفى على ذي عقل ان مجرد نقل التفتازاني لا يدفع نقل
المصنف لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا سيما المصنف المتفق على سعة اطلاعه واحاطته
بهذا الفن وكثرة استدراكه فيه على غيره على وفق ما يشهد به الوجود فما كان اللائق
الا الاستدراك بكلامه على كلام التفتازاني وتأيد نقل العضد بنقله ولا شبهة في اطلاع
الشارح على ما قاله التفتازاني وقصد الاستدراك عليه بما قاله المصنف وحيث نقل مثل هذا
الامام الثقة المستدرك على غيره ان ذلك مصطلح الاكثرين خصوصاً مع موافقة العضد لنته
فلا إشكال في تضعيف القول الآخر وان قال فيه التفتازاني ما قاله فقوله الشيخ وبه يعلم الخ
ليس على ما ينبغي للقطع بانه لا يعلم مما ذكره عدم الاتقاء المذكور وكيف يحصل العلم بذلك من
مجرد نقل التفتازاني مع معارضة نقل هذين الامامين وكان أكثر ما يدعي المعارضة ولكن حين
لشيء يعصى ويهيم والعجب ان الشارح قصد معارضة نقل التفتازاني بنقل المصنف
والاستدراك به عليه فاعترضه الشيخ بمجرد نقل التفتازاني من غير ترجيح عول عليه ولا سند
استداليه (قوله والحكم الشرعي) قال شيخنا العلامة هذا القيد يعني الشرعي كما لا يضر
لا يحتاج اليه لما مر من انه المراد عند الاطلاق اه (وأقول) لكنه لا يخلو عن فائدة كالايضاح
ودفع التوهم وهما من مقاصد القبول بل ان أريد بالحكم النسبة التامة كما تقدم في تعريف
الفقه كان محتاجا اليه (قوله من حيث تعاقبه) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة اضافة
التعلق اليه ظاهرة في كون التعلق عارضا له وقد سبق انه جوهر من مفهومه متأول الاضافة بانها
من اضافة الجزء الى كنه المصدر الى فاعله اه (وأقول) قد يجمع دعوى الظهور وغاية ما تدل
الاضافة عليه المغايرة بين المضاف والمضاف اليه وهي حاصلة بين الجزء وكنهه ولو سلم كفي
صلاحية الاضافة لاضافة الجزء الى السكل والظهور في العروض مدفوع بما سبق والثاني قال

وهو كما قال مصطلح الاكثرين
وقيل انما قسم له كما قال
في المنهاج للعبادة ان وقعت
في وقت المعين ولم تسبق باداء
محل فاداء والا فاعادة
(والحكم الشرعي) أى
الماخوذ من الشرع (ان
تغير) من حيث تعلقه من
صعوبة له على المكلف الى
سهولة) كان تغير من الحرمة
للتعلل أو الترتيب الى الحل له
(لهذا)

الكمال انه تنبيه على ان المتغير حقيقة انما هو التعلق لا الحكم اذ تغير الحكم محال لانه خطاب
الله أي كلامه النفسي القديم اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان الحكم عند الشارح والمصنف
ليس هو مجرد الخطاب وانما هو مجموع الخطاب والتعلق التجري ولا يخفى في ان المجموع يثبت
تغيره بتغير جزئه فما قاله لا يتأتى الا على ما زعمه هو من خروج التعلق عن مفهوم الحكم كما
تقدم مع بيان ما فيه (قوله مع قيام السبب) قال شيخنا العلامة عندي أن هذا القيد مستدرك
لان التغير مع فقد السبب لا للعذر وما زعمه الشارح من انه للاحتراز على ذكر فيه نظرا
(وأقول) لا مانع من اسناد التغير لكل من العذر وفقد السبب لان العذر بافتراده صالح لدفع
الحكم بليل دفعه له مع وجود السبب فيصح اسناد الدفع اليه عند انتفاؤه أيضا والحاصل أن
ثبوت الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف أيضا على انتفاء عذره فيصح اسناد انتفاؤه
لكل من انتفاء سببه ووجود عذره بل قد يرجع اسناده الى العذر بانه أحوط لان العذر المعين
يكفي في التغير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه بل هو ان يخلقه سبب آخر وحينئذ
يصدق التغير بعذر بوجود السبب وانتفاؤه فيحتاج للتعقيب بقيام السبب ليخرج التغير للعذر
مع انتفاؤه فانه ليس من الرخصة اذ لو ترك هذا التعقيب لم تدخله أو توهم دخوله فيما مع انه ليس
كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد واذا علمت ذلك علمت سقوط النفي في قوله لا للعذر وسقوط
ما رتبته عليه من الاستدراك والنظر فأمل (قوله المتغير اليه) قال شيخنا العلامة اشارة الى أن
الضمير الذي أخبر عنه بالرخصة لا يصح أن يعود الى الحكم الشرعي الذي تغير لان الرخصة هي
المتغير اليه كما افاده المتغير اه (وأقول) هو ظاهر على طريق الشارح والمتن من أن الحكم
مجموع الكلام النفسي والتعلق اما على طريق غيره ما من انه الكلام النفسي والتعلق خارج
عنه فيجوز الحل على الظاهر لان الكلام النفسي شيء واحد وانما يختلف بحسب التعلق فعنى
قوله والحكم ان تغير الخطاب ان انتقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه
السهولة وهذا هو الرخصة فخرج الضمير المخبر عنه بالرخصة الحكم المتغير يظهر له انه لا مانع منه
(قوله السهل المذكور) هذا ما أخذ من كلام المصنف لان قوله من صعوبة الى سهولة أي من
صفة الصعوبة الى صفة السهولة ولا شك أن انتقال الحكم من انصافه بالصعوبة الى انصافه
بالسهولة يوجب انصافه بالسهل لان معناه ذي السهولة أي المصنف بما فاتته من شئنا
العلامة من أن قوله السهل المذكور ربما لا يوافق قول المصنف الى سهولة لا يخفى ما فيه (قوله
والسلم) اعترضه الكوراني وشيخنا العلامة فاما الكوراني فقال ثم في تمثيل المصنف أي بالسلم
بحيث لان كون السلم رخصة ممنوع قال الغزالي في المستصفى فلا يقال ان السلم رخصة لان عموم
الشيء في حديث حكيم بن حزام عن بيع ماليس عنده يوجب حرمة وجبة المقتبس اقتضت
الرخصة ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافتراق أحدهما
بالشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيشبه أن يكون هذا مجازا فقول الراوي نهى عن بيع
ماليس عند الانسان وأرخس في السلم يجوز في الكلام (قلت) يؤيده ما قاله ابن عباس رضي
الله عنهما في تفسير آية المداينة وهو انه تعالى لما حرم الربا أباح السلم ويؤيده أيضا اتفاق
الفقهاء على ان السلم نوع من البيع والرخصة لا تكون نوعا من العزيمة اه واما شيخنا فقال

مع قيام السبب للحكم
الاصلي) المتخلف عنه العذر
(فرخصة) أي فالحكم المتغير
اليه السهل المذكور يسمى
رخصة وهي لغة السهولة
(كل الميتة) للمضطر
(والقصر) للمسافر الذي هو
ترك الاعمال (والسلم)
الذي هو بيع موصوف
في الزمة (وفطر مسافر) في
رمضان (لا يجهده الصوم)
بفتح الباء وضمها أي لا يشق
عليه مشقة قوية (واجبا)
أي كل الميتة وقيل هو
مباح (ومندوبا) أي القصر
لكن في سنن يبلغ ثلاثة
أيام فصاعدا كما هو معلوم
من محله فان لم يبلغها فالاعمال
أولى خوفا من قول أبي
حنيفة بوجوبه ومن قال
القصر مكرهه كالمأوردي
أراد مكرهه كراهة غير شديدة
وهي بمعنى خلاف الأولى
(ومباحا) أي السلم

في كونه من الرخصة عند القوم نظر اذ لم يتعلق به حرمة قط حتى يحقق تغير الحكم منها الى حله
قال التفتازاني فخرج أي من الرخصة وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه
الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعناق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج
التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه اهـ (وأقول)
كلا الاعتراضين بعد كونهما منازعة في مثال ساقطان سقوطا واحتجاجا عظيما وذلك لان مدارهما
كما هو واضح مع تأملهما على المنازعة من جهة النقل حيث لا يساعد على أن التسليم رخصة
أو يساعد على خلافه ومن جهة المعنى حيث لم يثبت قط بتحريم التسليم لكن هذه المنازعة في غاية
السقوط اما باعتبار الجهة الاولى فقد صرح الاسوي وناهيك بامتانة وسعة اطلاعه وعزيمه
خبرته بالفروع وقواعدها ومداركها بانه لا نزاع في أن التسليم رخصة فانه اعترض بتبديل
البيضاوي ثم قال والله واثق بما يحل به السلم والعرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود
فانه رخصة بلا نزاع لان التسليم والاجارة عقدان على معدوم والمساقاة على معدوم مجهول
والعرايا بيع الربط بالقرى فثبت الحاجة الى آخر كلامه وقد جمع القراء في وناهيك بجلالته
وسعة احاطته في شرح المحصول السلم مع أهله وراعه وهاهنا ثم قال الى غير ذلك من موارد
الشريعة التي هي رخص اجماعا اهـ فهذا نص صريح من الأئمة بان السلم رخصة وينبغي الخلاف عن
ذلك فلم يبق بعد ذلك وجه للمنازعة باعتبار النقل واما باعتبار الجهة الثانية فلان منشأ المنازعة
بها هوهم ان المراد بتغيير الحكم تغييره بالفعل بان تثبت الصعوبة بالفعل ثم تقطع ثقلها الى
السهولة وليس كذلك بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان
مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الأئمة لمن تتبعه والتعجب كيف خفي ذلك على شيخنا
ولهذا عبر غير المصنف كالعلامة البيضاوي بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لقدر
فرخصة ولهذا أيضا احتجوا في التيمم بقيل رخصة وقيل عزيمة وقيل التيمم لفقد الماء عزيمة
ولتحو المرض رخصة فلولا ان المراد ما قلنا لم يمكن القول بان التيمم مطلقا رخصة اذ التيمم لفقد
الماء لم يمنع بالفعل قط ولا القول بالتفصيل اذ التيمم لحو المرض لم يمنع بالفعل قط كالتيمم لفقد
وكونه كان ممنوعا في ذلك قبل الفقد والمرض لا يؤثر اذ ليس النزاع في مثل ذلك فعمل اندفاع
نظر شيخنا وتعليقه وما حكمه عن التفتازاني لا يدل له لان خصال الكفارة لم يسبقها امتناع
لا بالفعل ولا بمقتضى القياس وما ذكره في مسئلة التيمم أحد الأقوال فيه كما علمت ووجه القائل
بانه لفقد رخصة دعوى انه كان القياس امتناعه لعدم رفعة التحدث المشترط رفعة للصلاة واما
تأييد الكوراني بما قاله ابن عباس رضي الله عنهما فهو تأييد فاسد اما أولا فلان الكلام
في المعنى الاصطلاحي للرخصة ومن أين له ان الرخصة في كلام ابن عباس بذلك المعنى بل يتعين
بان تكون في كلامه بالمعنى اللغوي لتأخر الاصطلاح الاصولي عنه واما ثانيا فلان قول ابن
عباس أباح السلم صادق بياسته بعد حرمة أو على خلاف الدليل واما قوله وبؤيدة أيضا اتفاق
الفقهاء الخ فهو غلط فاحش وهو قبيح لان البيع الذي اتفق الفقهاء على ان السلم نوع منه
ليس هو العزيمة بل الاعم وانما العزيمة هي البيع الذي يباين السلم ولا يتناوله والحاصل ان
البيع بالمعنى الاعم المتناول للسلم لم يقع اتفاق على انه عزيمة وكيف يمكن ذلك مع ما تقدم من

نقل الاتفاق بل الاجماع على ان السلم رخصة وبالمعنى الاخص المبين للسلم لا يدل اتفاقهم على انه عزيمة على ان السلم كذلك اذ لا يدل الحكم على أحد المتباينين بشئ على الحكم الآخر بذلك الشئ وهذا كله في غاية الظهور ولكن مقاسد عدم التأمل لا تنحصر (قوله وخلاف الاولى) يعني بخلاف الاولى فانه حال من فطر المسافر أى حال كون الفطر المذكور مخالفاً للاولى فهو على تأويله باسم القاعل فيوافق ما قبله من الاحوال (أقول) كذا نقل عن شيخنا العلامة لكن لا حاجة اليه فان خلاف الاولى كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما قدم واستحقاق الحال غير لازم كما تقر في محله (قوله الخي من الغلات) قال شيخنا العلامة غير موقوف بانواع المسلم فيه اذ منها ما ليس بغلة كالحيوان اهـ (وأقول) هو كذلك لكن الشارح انما أراد التمثيل بالاعتبار الاغلب والاظهور باعتبار الاصل (قوله ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى افادة الكاف في قوله السابق كان تغيير من الحرمة الخ فافاد ان التغيير كما يكون من الحرمة الى الحل قد يكون من الكراهة أيضاً فالرخصة فردان تغيير من الحرمة الى الحل وتغيير من الكراهة الى الاباحة اهـ (قوله وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام) اعترضه شيخنا العلامة اعتراضاً لا يصح فقال ما نصه هذا لا يصح لان الانفراد هو ترك الجماعة فهو متعلق بالكراهة أى المكروه ومتعلق بالحكم لا يكون سبباً له وايضا فطلب الاجتماع في شئ انتهى عن ضده أى الانفراد فيه فهو متعلق النهى أى الكراهة لا سيما على أن ابن الحاجب وشارحه عرفوا الرخصة بما شرع من الاحكام بعدد مع قيام المنافع لولا العذر وفسر المنافع بالمحرم أى دليل التحريم ومن الواضح خروج الاباحة بعد الكراهة من ذلك اهـ (وأقول) ههنا أمران قد يشبه احدهما بالآخر لعدم صدق التأمل الذي قد يقع فيه حب الاعتراض فان حب النهى يعنى ويصم فيحصل اللفظ أحد عما نفس الانفراد والثاني كون ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولا شبهة اما في تباين هذين الامرين فالأول هو متعلق الكراهة وهو المكروه وهو أيضاً متعلق النهى أى الكراهة وهو مراد الشارح بترك الجماعة في الصلاة والثاني هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولهذه المقتصر على قوله وهو الانفراد كون الثاني ليس متعلق الحكم ولا متعلق النهى مما لا يحتمل التزاع بل ولا أدى في توقف كونه سبباً للحكم وكراهة الاول مما لا شبهة في صحته وانتظامه عند من اتى السمع وهو شهيد اذ لا شبهة في صحة قولنا يكره الانفراد في الصلاة لانه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا مع كثرة نظائره في كلام الأئمة كما لا يخفى على من له تتبع لكلامهم واستحضار لصنيعهم مما لا يسع عاقل انكاره وإنما يميز الشيخ بين الامرين وهو يجب منه مع وضوح غير احدهما عن الآخر وقع فيما وقع فيه وتوهم صحة هذا الاعتراض فجزم به على ان قوله لان الانفراد هو ترك الجماعة بمنوع بل ترك الجماعة أعم كما هو ظاهر فقد اتضح صحة ما قاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض فتأمل ولا تغفل واما العلامة التي ذكرها فهي أوهى من بيت العنكبوت لا ينبغي لها قبل الاتفات اليها القطع بأن الشارح والمصنف غير قائلين لابن الحاجب وشراحه ولم تقم شبهة فضلا عن حجة باستناخ مخالفتهم ماله ولشراحه وكم هم أعلم من الزوائد المقبولة الحسنة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ لكن كثيراً

(وخلاف الاولى) أى فطر مسافر لا يجزئ هذه الصوم فان جهده فالفطر أولى وأنى بهذه الاحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعنى الرخصة لكل المذكورات من وجوب ودب وإباحة وخلاف الاولى وحكمها الاصلى الحرمة وأسبابها انشئت في الميتة ودخول وقتي الصلاة والصوم في القصر والفطر لانه سبب لوجوب الصلاة تامة والصوم والغفر في السلم وهي فائقة حال الحل واعذار الاضطراب وشقة الفقر والحاجة الى ثمن الغلات قبل ادراكها وسهولة الوجوب في أكل الميتة لموافقته لغرض النفس في بقائها وقبل انه عزيمة لصعوبته من حيث أنه وجوب ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة في الصلاة لمريض أو فقير وحكمه الاصلى الكراهة الصعبة بالنسبة الى الاباحة وسببها قائم حال الاباحة وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام (والا) أى وان لم يتغير الحكم كما ذكر بان لم يتغير أصلاً

ما أخذ الشيخ الحجة فيعرض بامثال ذلك من الامور الساقطة وكيف يصح لعاقلي الاعتراض
على المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب وشراحه مع ما علم من تصديده لما قسمهم والاستدراك
عليهم ومن سعة علمه وحريده احاطته بهذا الفن فان الله وانما الله رايعون (قوله كوجوب
الصلوات الخمس) قال شيخنا العلامة فيه نظر لسقوطه عن الحائض والنائم وفاقدا الطهورين
عند جمع من العلماء (فان قيل) المراد عدم تغير العام والتغير المنقوض به خاص (قلت) فاباحة
الاصطبا دحيث كوجوب المذكور اه (واقول) الكلام في غير الحائض بدليل قوله
الا تي واورد على التعريفيين الخ اما الحائض فتدخل في قوله والى سهولة لا العذر كما يؤخذ من
جوابه الا تي عن الايراد لان الوجوب في حقها تغير الى وجوب الترك ووجوب الترك أهمل
من وجوب الفعل وهذا التغير لا عذر بل مانع كما يؤخذ من الجواب واما قوله والنائم فيبدفع
اما بان الكلام في غير النائم ونحوه واما بان المراد التغير الكلية بحيث لا يبق أثر للاصل والنائم
يجب عليه القضاء وهو وان كان بأمر جديد الا ان الوجوب الاصل مدخل في وجوب القضاء
اذ لولا ما وجب القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الاصل وتوابعه في الجملة واما
قوله وفاقدا الطهورين فيبدفع اما بان الكلام في غير فاقد الطهورين واما بان التمثيل به بالنظر
للمرجح في مذهب الشارح ومن وافقه من وجوب الصلاة على فاقد الطهورين فعلى التقرير
الاول في النائم وفاقدا الطهورين يكون حاصل الجواب أن التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير
أصلا بالنسبة لغير الثلاثة كما أن التمثيل بجمرة الاصطبا دلتما تغير الى صعوبة بالنسبة للمجرم كما
صرح به الشارح وهذا تمثيل صحيح لا غبار عليه بدليل انه لو صرح بالتقييد في الاول لم يتوجه
الاشكال بوجه وغاية الامر انه لم يصرح بالتقييد اتمكالا على ظهوره وعلى التقرير الثاني
فيهما ما يكون حاصل الجواب أن التمثيل بالنسبة لغير الحائض أي ونحوها وترك التصريح
باستثنائها لظهوره وفهمه مما سنده كره فيها وحيتد فلا اشكال بوجه في التمثيل كما هو على
التقرير الاول كاتين وقد ظهر مما تقرره صحة الجواب الذي أشار اليه في السؤال الذي أورده
واما ما ذكره في جوابه فلا يخفى سقوطه لان كون الاصطبا د كالجواب أي في انه لم يتغير فيه
الحكم تغيرا عاما لا يمنع من صحة التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلا بالنسبة لغير من ذكر
وبجمرة الاصطبا د بالنسبة من التغير من سهولة الى صعوبة بالنسبة للمجرم فتأمل على أن غاية
الاعتراض مناقشة في مثال وهي غير متدبره عند المحصلين نعم لا بأس بها المجتزئة القرين (قوله أو
الى سهولة الخ) سكت عن التغير الى مماثل في سهولة أو صعوبة كأن تغير من وجوب فعل الى
وجوب فعل مماثل للفعل الاول في قدره مشقة فان كان مثل هذا من الرخصة كان حدها المشار
اليه غير جامع أو كان من العزيمة فكذلك على مقتضى تقرير الشارح فيها لا يقال هذا داخل في
قوله أو الى صعوبة لان المماثل للصعب أصعب أو هو غير واقع فلذا لم يتعرض له لانا نقول اما
الاول فيرده أن المراد بالصعوبة بالنسبة للمنتقل عنه فلا يشمل المماثل واما الثاني فلوسلم لم يقدر
لان التعريف لا يقتصر على الافراد الواقعة بل يعم غيرها أيضا والذي يظهر أن مثل ذلك من
العزيمة وان المتن شامل له ولا يناقذه كلام الشارح بناء على حمل بأن في كلامه على مجرد التمثيل
فليتأمل (قولنا كثر وا) قال شيخنا العلامة فيه شيء وهو أن المشقة في الثبات المذكور ثابتة

كوجوب الصلوات الخمس
أو تغير الى صعوبة كحرمة
الاصطبا د بالاحرام بعد
اباحته قبله أو الى سهولة
لا العذر كترك الوضوء
لصلاة ثانية مثلا لمن
لم يحدث بعد حرمة
بمعنى انه خلاف الاولى
أو لعذر لا مع قيام السبب
للحكم الاصل كإباحة ترك
ثبات الواحد مثلا من
المسلمين للعشرة من الكفار
في القتال بعد حرمة وسيم
قلة المسلمين ولم يتبق حال
الاباحة لكثيرهم حيث
وعذرها مشقة الثبات
المذكور لما كثر وا

قبل الكثرة وبعدها اه (وأقول) المراد مشقة خاصة يعتد بها وهي التي لا تسكن النفس عندها ولا تطيب بحملها وهذا حاصله بعد الكثرة لا قبلها وذلك لأنهم حال القلة مقتضون إلى ثبات القليل منهم مضطرون إليه لعدم من يقوم بذلك غير القليل أو قلته فتكون المشقة عليهم وتطيب بها انقوسهم لأن الاقتدار والاضطرار إلى الشيء مع تقدم من يقوم به يكون مشقة وتطيب النفس بها كما هو معتاد معلوم بالوجدان ولا كذلك حال الكثرة لعدم الاقتدار إلى ثبات القليل للكثرة من يقوم به فيضعف النشاط ولا تسكن النفس ولا تطيب بحمل المشقة فتزيد صعبتها وتظهر شدتها عليها وكان الشارح رمزاً إلى ذلك بقوله لما كثروا ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين تدويع الشرح على أنه قد يمكن أن يقال المشقة إنما تصلح عذراً إذا لم يرجح إلى ارتكابها في حفظ النفس ونحوها إذ لا يليق التخفيف مع الاحتياج إلى حفظ ذلك وهذا الاحتياج إنما يقوم قبل الكثرة فلنأمل (قوله والافترية) قال شيخنا العلامة نحو في العوض فقال التفتازاني معناه وان لم يكن كذلك فعزمية وظاهره ان الحكم يخصه في الرخصة والعزمية والحق أن الفعل لا يتصف بالعزمية ما لم يقع في مقابلة الرخصة اه فليتامل المراد بالواقع في مقابلة الرخصة وهل يطرد في أمثلهم (قوله فانه عزمية ويصدق عليه تعريف الرخصة) أي دون تعريف العزمية ليصدق قوله وأورد على التعريفين وذلك لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم تغير من صعوبة وهي وجوب الفعل إلى سهولة وهي وجوب الترك لعذر وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو ادراك الوقت فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير إليه السهل المذكور متناولاً لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعاً ولا يصدق على وجوب الترك ان الحكم لم يتغير أصلاً ولأنه تغير إلى صعوبة ولأنه تغير إلى سهولة لا لعذر لانه إنما تغير إلى سهولة لعذر وهو الحيض فيكون تعريف العزمية وهو الحكم غير المتغير أو المتغير إليه الصعب أو المتغير إليه السهل المذكور غير جامع (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التعريف فيها مانع للعذر وداخل في تعريف العزمية لانه تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر بل لمانع (قوله والدليل) أقول لما وقع ذكر الاحكام والادلة في تعريف الفقه بين الاحكام واقسامها وما يتعلق بها ثم بين الدليل وما يتعلق به (قوله أي الوصول بكلفة) فيه حل صيغة الفعل على التكلف وأورد عليه شيخنا العلامة ما حاصله انه قد لا يكون تكلف كالعالم بالنسبة للصانع وان الأولى حل الصيغة على التدرج لتدل على أن أصل الفعل حصل مرة بعد أخرى كجرعة أي شربة جرعة بعد جرعة اه (وأقول) قد فسر الجار بردي التكلف بقوله ومعناه ان الفاعل يعاني ذلك الفعل ليحصل وهذا متحقق في كل دليل إذ لا بد من ملاحظة الصغرى والكبرى ووجه الدلالة وملاحظة الترتيب الخاص وهذا معاناة بلا شبهة ولو سلم فيكفي في صحة التعبير بصيغة الفعل وجود التكلف في بعض افراد الدليل وأما ما ادعى أوليته فيرد عليه ان الوصول إلى المطلوب لا يتكرر بل لا تدرج فيه بل هو دفعي وإنما التدرج في مبادئه وليس في كل منها وصول إلى المطلوب (فان قلت) كما ان الوصول لا يتكرر فيه كذلك لا تكلف فيه وإنما الكلفة في مبادئه (قلت) لكن يصدق مع وقوع الكلفة في مبادئه ان الوصول بكلفة ولا يصدق مع التدرج في مبادئه ان الوصول يتكرر ولو سلم فلم تثبت

(عزمية) أي فالحكم غير المتغير والمتغير إليه الصعب أو السهل المذكور يسمى عزمية وهي لغة القصد المصمم لانه عزم أمره أي قطع وختم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فانه عزمية ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بجمع الصديق فان الحيض الذي هو عذر في الترك مانع من الفعل ومن مانعته نشأ وجوب الترك وتقسيم المصنف كالبيضاوي وغيره الحكم إلى الرخصة والعزمية أقرب إلى اللغة من تقسيم الامام الرازي وغيره الفعل الذي هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أي شيء (يمكن التوصل) أي الوصول بكلفة

الاولوية (قوله بصحيح النظر فيه) قال السيد وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتب أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظرت في أحواله واصل اليه كالعالم وحيث أريد بالمكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها وما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها ثم قال وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق الاعلى المقدرات التي من شأنها أن يتوصل باحوالها الى المطالب الخبري فيجب أن يحتمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته وأحواله ويجوز أن يجري على عومه فيتناول الاقسام الثلاثة كما وضعناه سابقا نعم في قوله فيستحيل النظر فيها انبحاث في محلها منها انها قد ترتب على الهيئات الغير الية الانتاج كقولك كل انسان حيوان ولا شيء من الجرب حيوان فنقول في رده الى الشكل الاول بطريق العكس مثله هذه القرينة اشارة الى المقدمات المترتبة ورد ذلك بان المراد أن القضايا حال كونها ملحوظة تفصيلا مأخوذة مع الترتيب يتسنع النظر فيها وهذا لا امر به فيه والواقع فيما ذكر ملحوظ اجمالى حتى صار في حكم المفرد وصح وقوعه في مقدم الشرطية والتعبير عنه بالمفرد (قوله كاسيأتى) متعلق بالمتنى اسم مفعول لا بالنفى (قوله حذرا من التكرار) يجوز تعلقه بمحذوف تقديره وانما صرف النظر عن ظاهره وأورد شيخنا العلامة ان التكرار يندفع بان حقيقته ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتفعا ههنا لان قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو الى علم مطلقا وظن محصولة أن النظر الذي هو في نفسه مفيد للعلم مطلقا والظن مفاد في الدليل العلم التصديقي أو الظن وهذا لم يتكرر فيه حكمه اه (وأقول) لا يخفى مع التأمل والانصاف صحة ما قاله الشارح بناء على ما هو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر في الشيء سببا للتوصل الى المطلوب الخبري أى لعلم المطلوب الخبري أو ظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذى يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه ليس الا الفكر المؤدى الى علم المطلوب الخبري أو ظنه بخلاف الفكر المؤدى الى المطلوب التصورى فانه لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه وبخلاف الفكر المؤدى الى العلم من المطلوب التصورى والمطلوب الخبري فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه فلو جعل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدى الى علم أو ظن لزم التكرار قطعاً اذا التقدير حينئذ الدليل شئ يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى الى علم المطلوب الخبري أو ظنه فالشارح بنى ما قاله على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها ولا عبار عليه فعلى تقدير التكلف في صرف العبارة عن المفهوم منها وجعلها على معنى لا يلزم عليه تكرار لا يقصد ذلك في صحة ما قاله الشارح لان هذا جواب آخر والحاصل أن ظاهر العبارة يلزمه التكرار وان هذا التكرار اللازم يندفع بتجريد النظر عن بعض معناه كما سلكه الشارح أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما سلكه الشيخ فذاكره الشيخ جواب آخر عن المحذور لا رد لجواب الشارح فلا يصح جعله رداله كما زعمه الشيخ ولو صح ذلك لزم في كل موضع تعدد دفعه الجواب عن شئ أن يكون كل جواب من تلك الاجوبة المتعددة مبطالا غيره منها ولا يقوله عاقل فليتأمل وما قول الشيخ في تقريره عبارة المصنف الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو الى علم

(بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري) بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يخبر به ومعنى الوصول اليه بما ذكره عليه أو ظنه فالنظر هنا الفكر لا يقصد المؤدى الى علم أو ظن كاسيأتى حذرا من التكرار والفكر حركة النفس في العقولات وشمل التعريف الدليل القطعي كالعلم الوجود الصانع والظنى كالنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها فبالنظر الصحيح في هذه الأدلة أى بحركة النفس فيما تعلقه منها مما من شأنه أن ينتقل به الى تلك المطلوبات

مطلقاً أي تصور يا كان ذلك العلم أو تصديقاً فيوجه عليه أنه إن أراد أن فاعل المؤدى في قوله
 المؤدى من حيث هو هو الفكر بقيد أعني قوله فيه لم يصح إذا الفكر بقيد كونه في الدليل
 لا يؤدي إلى العلم مطلقاً وإنما يؤدي إلى علم تصديقي وإن أراد أن فاعله مطلق الفكر وكأنه قال
 بالفكر فيه المؤدى مطلقه أو جنسه وهو المناسب لقوله من حيث هو فهو ومعتسف في تأويل
 العبارة مستغنى عنه بما ذكره الشارح لأنه أسهل منه إذا استعمال اللفظ مجرداً عن بعض معناه
 أشيع مما ارتكبه من التعسف على أنه لا يخلص من التكرار على الإطلاق لأن قوله المؤدى
 من حيث هو لا يدخل فيه الفكر في الدليل بل المؤدى إلى العلم التصديقي والظن ليس إلا الفكر
 في الدليل فيه المعنى المؤدى في هذا وغيره إلى العلم أو الظن فيلزم التكرار بالنسبة إلى هذا
 وليس من شرط التكرار إعادة ذكر الشيء على الوجه المتقدم بعينه بل إعادة ذكر الشيء ولو
 في ضمن غيره من غير داع اليه التكرار مكرره وما هنا كذلك إذ هذه إعادة غير معتبرة في مفهوم
 الدليل فارتكاب ارتكاب لما ادعى اليه فيكون من التكرار المكرر لا يقال لأنسم اتفاقاً
 الداعي هنا اليه بل هنا داع اليه وهو بيان حال الفكر وأنه تارة يؤدي إلى العلم التصديقي
 أو الظن وذلك إذا تعلق بالدليل وتارة يؤدي إلى العلم التصوري وذلك إذا تعلق بغيره كما أشار إلى
 ذلك بقوله محصولة النظر الذي هو في نفسه الخ لا نقول أنما يستقيم ذلك لو كان المقام مقام
 بيان الفكر وليس كذلك بل المقام ليس إلا بيان حال الدليل ولم يتعرف به سوى مجرد حركة
 النفس في المعقولات دون التادية المذكورة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكور فاستأمل
 (قوله كالحديث في الأول الخ) هذه أمثلة لما تعقله النفس من تلك الأدلة وتقع حركاته فيه
 قال شيخنا العلامة وهو مشكل لأن كلام من هذه الأمثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي
 الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود أي من الأصغر الذي هو الدليل إلى الأوسط الذي هو
 ما تعقله منه ثم منه إلى الأكبر الذي هو المطلوب اهـ (وأقول) أما أولاً فلا شك أن معنى على
 حل في من قوله فيما تعقله منها على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز جعلها على معنى السببية
 كما يرشد إليه قوله من الجهة التي من شأنها أن ينقل الأذهان إلى ذلك المطلوب فجعل تلك الجهة
 سبباً أو لا انتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة وأما ثانياً فلو سلمنا كان غاية الأمر
 أن في العبارة مسامحة وتقدير مثلاً فيما تعقله منها مع غيره بأن تنقل من الحد الأصغر اليها ثم
 منها إلى المطلوب وارتكاب المسامحات طريق مسالوك خصوصاً إذا وجد ما يرشد إليها (قوله
 فالأمر بالصلاة لوجوبها) قال شيخنا العلامة صواب العبارة أقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة
 وكأنه قال صورة القياس هكذا الأمر بالصلاة أمر بشئ وكل أمر بشئ لوجوبه اهـ (وأقول)
 يمكن أيضاً أن يجعل ال في الأمر في قوله فالأمر بالصلاة للعهد أي فالأمر المذكور أي وهو أقيموا
 أو فهذا الأمر أي وهو أقيموا فكانه قال نأقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ ويمكن
 أن تكون نكتة العدول إلى ما ذكره الإشارة إلى جريان هذا القياس في كل أمر بالصلاة وإن لم
 يكن بهذه الصيغة فما ذكره الشارح صواب أيضاً (قوله لأن الفساد لا يمكن التوصل به إلى
 المطلوب) قال السيد أذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا أنه وإن كان قد يقضى إليه فذلك
 إفضاء اتفاقاً ليس من حيث أنه وسيلة له قال والحكم يكون الأفضلية في الفساد اتفاقاً إنما

كالحديث في الأول
 والآخر في الثاني والأمر
 بالصلاة في الثالث تصل إلى
 تلك المطلوبات بأن ترتب
 هكذا العالم حادث وكل
 حادث له موانع فالعالم له موانع
 التارثي محرق وكل محرق
 له دخان فالأمر لها دخان
 أقيموا الصلاة أمر بالصلاة
 وكل أمر بشئ لوجوبه
 حقيقة فالأمر بالصلاة
 لوجوبها وقال يمكن
 التوصل دون يتوصل لأن
 الشئ يكون دليلاً وإن لم
 يتطرقه النظر المتوصل به
 وقيد النظر بالصحيح لأن
 الفساد لا يمكن التوصل
 به إلى المطلوب

يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباطا عقلي بصير به بعضها واسيلة الى بعض أو يخص بفساد
 ضرورة وبوضع ما ليس بدليل مكانه اه وقوله وبوضع ما ليس بدليل مكانه قال بعضهم كوضع
 المقدمات الغير المناسبة للمطلوب اما كلها أو بعضها مثل ان يكون المطلوب العالم حادث
 فيوضع مكان الدليل الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك أو الانسان متغير وكل متغير حادث
 والحاصل ان الفساد في المادة اما لعدم مطابقتها للواقع فالحكم يكون الاقضاء في الفساد
 اتفاقا انما يصح الخ واما لعدم مناسبة المادة للمطلوب فهذا الحكم يصح في الفساد بحسب المادة
 بهذا الاعتبار وفي الفساد بحسب الصورة فيخصص الفاسد بما اه (قوله لا تنفاه وجه الدلالة
 عنه) قال شيخنا العلامة هو في المعنى تعريف للفاسد بما اه (قوله لا تنفاه وجه الدلالة
 بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ وقد وافق فيه ما أي التفات زاني ويرد عليهم ما
 انتفاء الترتيب المسمى بالنظر في البرهان لصورته فانه فساد يصدق عليه تعريف الصحة دون
 الفساد اه (وأقول) النظر وان اعتبر صحة مادة وصورة الا ان صحته من حيث تعلقه بالدليل
 الاصولي ليست الامن جهة المادة اذ لا ترتيب في الدليل الاصولي حتى يعتبر في النظر من حيث
 تعلقه به صحته صورة أيضا فالنظر الذي يتوصل به الى العلم المطلوب الخبري أو ظنه انما يقصد من
 تعلقه بالدليل الاصولي استخراج المادة واما ترتيب المقدمات الذي هو الصحة من حيث الصورة
 امر خارج عن تعلقه بالدليل الاصولي وان كان معتبرا في صحته فتفسير صحة النظر بان يكون
 من وجه الدلالة وفساده بان لا يكون منها ليس تفسير الصحة وفساده على الاطلاق بل هو تفسير
 اه ما من حيث الابتداء وتعلقه بالدليل الاصولي فلا يرد على تفسير صحته بما ذكر انه يصدق مع
 انتفاء الترتيب ان هذا فساد مع صدق تفسير الصحة به لان هذا فساد للنظر لان حيث تعلقه
 بالدليل الاصولي والكلام انما هو باعتبار هذا ويدل على ذلك كلام التفات زاني فانه بعد ان فسر
 صحة النظر بما ذكر بين انه لا بد في النظر من صحته صورة وماتة حيث قال مانص صحة النظر ان
 يكون في وجه الدلالة أي ما به ينتقل الذهن كالحدوث للعالم وفساده بخلافه فلو أطلق النظر لفهم
 منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل الى المطلوب الخبري بأي نظر كان ولا يخفى في ان العالم
 دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد اما صورة فظاهرا واما مادة كقولنا
 العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا تنفاه وجه الدلالة اذ ليس البساطة مما ينتقل الذهن منه
 الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه في الجملة اه وكذا يدل عليه قول الشارح فيما نظر الصحيح
 في هذه الدلالة الى قوله بان يرتب هكذا الخ فانه اشارة الى ان النظر الصحيح بان يكون من
 وجه الدلالة يؤدي الى المطلوب بشرط أو بسبب ان ترتب هكذا فقد أشار الى اعتبار الترتيب
 بقوله بان يرتب والى اعتبار صحته بقوله هكذا (قوله بما يسمى حدا) قال شيخنا العلامة هو
 من النظر فالتصوري شاركا الخبري في التوصل الى كل منهما بالنظر وان كان الموصل والموصول
 اليه في الخبري صحة وتصديقا وفي التصوري حدا وتصورا فلا يحسن التقابل بينهما اذ لا اشعار
 لتعريف بالخصوص الذي يصح به التقابل نعم لو قال اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
 الى مطلوب تصوري فليس بدليل بل هو المعروف بفتح الراء مقابل بين المعروف والدليل لتقابلهما
 في التوصل اليه لكان حسنا اه (وأقول) فيه أمور لا تنحصر على التأمل منها منع قوله هو أي

لا تنفاه وجه الدلالة عنه
 وان أدى اليه بواسطة اعتقاد
 أو ظن كما اذا نظر في العالم
 من حيث البساطة وفي النار
 من حيث التسخين فان
 البساطة والتسخين ليس
 من شأنهما أن ينتقل بهما
 الى وجود الصانع والدخان
 ولكن يؤدي الى وجودهما
 هذان النظران عن اعتقاد
 ان العالم بسيط وكل بسيط
 له صانع وعن ظن ان كل
 مسخن له دخان اما المطلوب
 خبري الخبري وهو التصوري
 فيتوصل اليه أي يتصور
 بما يسمى حدا بان يتصور
 كالحوان التناطقي حدا
 للانسان وسأني حدا لحد
 السائل ذلك وغيره

ما يسمى حدام النظر أي من أفراد بل هو محل النظر ومتعلقه كما يصرح به كلام الأئمة
كقول المواقف وشرحه المرصد الثالث في الطريق الذي يقع فيه النظر إلى أن قالوا فإن كان
المطلوب تصوراً يسمى طريقة الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه معرفاً أو ومنها منع قوله بل
هو المعروف بفتح الراء لأن الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوري هو المعروف
بكسر الراء فإن النظر واقع في الحد في المحدود وأهل الشيخ يبنون ما قاله هنا على ما قاله أولاً من
أن الحد من النظر ومنها أن حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر لما قلناه أنه قابل الدليل بالحد
من حيث أن الأول يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري وإن الثاني يتوصل بصحيح النظر
فيه إلى مطلوب تصوري ولا شبهة في صحة هذه المقابلة وحسنها وأشارت تعريف الدليل بأن
ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب غير خبري ليس بدليل وهو الحد وكفى هذا الاستعار في
حسن المقابلة نعم لم يعبر الشارح بالنظر بالنسبة إلى الحد بل بتصوره حيث قال بأن يتصور
فيحتمل أنه محل النظر بالنسبة إليه على تصوره وإن لم يناسب ما يأتي في تعريف النظر ويحتمل
خلاف ذلك فليست أمراً (قوله واختلف أئمتنا) ذكر ذلك لعلنا نذكر العلم في قوله التوصل بصحيح
النظر فيه (قوله الحاصل عندهم) قال شيخنا العلامة تقديراً للحصول ليس يلزم بل هو ارتقاء
عقبيه بالعلم (وأقول) أن أراد التنبيه فلا بأس أو الاعتراض فهو مدفوع بأن كلام الشارح
لا يقتضي لزوم ذلك وإنما اختاره تقديره لأنه ادل على المقصود ووضح في بيانه من حدوث العلم
المختلف فيه عقب النظر كما يدركه الذوق السليم واللائق مراعاة أوضاع المعاني وأجزائها وإن
أخرج إلى التقدير كإقصاء على ذلك الأئمة في مواضع من كلامهم وليست علة قوله عادة أو لزوماً
فيغيد الإشارة إلى الخلاف في ذلك مع الاختصار إذ لو لم يقدره احتاج إلى التنبيه على تعلق قوله
عقبيه بالعلم دفعا لتوهم غيره كالتسه التي لا تناسب المقصود ولصددها مع حصول العلم أولاً
واستمراره إلى عقبه وذلك يجري إلى التطويل في حكاية قولنا العادة واللزوم (قوله ولا الانفكاك
عنه) اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الإمام الرازي في آخر كلام طويل مانعه
بخلاف النظري أدب وجهه النظر فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر
فيه يكون ذلك النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر فلا يقع التكليف به أو
وعقب ذلك بقوله وأنت بعد ذلك خبير بأن قول الشارح لا قدرة على الانفكاك عنه فيه نظر أو
(وأقول) كان وجه النظر أخذاً من هذا المحكي قبله أنه يمكن الانفكاك عنه بأن يغفل عن النظر
ويعتقد ما يناقضه ويحجب بوجهين الأول أن الكلام في حصوله عقب النظر بأن يتوصل به
من غير فاصل وهذا لا يناقئ إمكان طر وغفلة يعتقد بسببها ما يناقضها إذ ليس المدعى دوامه بل
بجرد حصوله متصلاً بالنظر وإن انقطع بعد حصوله لعارض (فإن قلت) قد تتصل الغفلة بالنظر
(قلت) أن تحقق النظر بتمامه لزوم اتصال العلم به وتأخر الغفلة عنه والأمر خلاف القرص
فلا يرد والثاني أن المراد لا قدرة على الانفكاك عنه حيث لا مانع كالعفلة بقرينة ظهور أن
حصول الشيء مشروط بعدم المانع منه وأعلم أن هذا النظر لا يتعلق بالشارح ولا يلحقه منه شيء
إذ ليس حظه من هذا الكلام إلا مجرد حكايته عن غيره من غير أن تصاب لاختياره فاستاد هذا
القول له وإيراد النظر عليه ليس بصواب وكان صواب التعبير أن يقول وأنت بعد ذلك خبير بأن

(واختلف أئمتنا هل العلم)
بالمطلوب الحاصل عندهم
(عقبه) أي عقب صحيح
النظر عادة عند بعضهم
كلاهما يرى فلا يتخلف
الانحراف للعادة كتخلف
الاحراق عن بماسة النار
أولاً وما عند بعضهم كالإمام
الرازي فلا يتكلم أصلاً
كوجود الجوهر لوجود
العرض (مكتسب) للناظر
فقال الجمهور نعم لأن
حصوله عن نظره المكتسب
نه وقيل لا لأن حصوله
اضطراري لا قدرة على
دفعه ولا الانفكاك عنه
فلا خلاف إلا في التسمية

ما حكاه الشارح من انه لا قدرة الخ (قوله وهي المكتسب أنسب) اعترضه شيخنا العلامة
 بوجهين حيث قال مانصه الباء متعلقة بضمير التسمية وعمل ضمير المصدر كما هنا شاذ ومتعلق
 أنسب محذوف والتقدير وتسمية العلم النظري بالمكتسب لكونه حصل عن كسبي أنسب
 بالكسب به الذي هو في الحقيقة تكليف بسببه المقدر بمعنى كما ان التكليف به عائد الى
 التكليف بسببه كذلك التسمية بالمكتسب عائدة الى تسمية بسببه بذلك ولا يذهب عنك في هذا
 المقام ما أسلفناه عن الامام اه (وأقول) حاصل الوجه الاول انه اعل ضمير المصدر وهو شاذ
 وحاصل الوجه الثاني ان حاصل كلام الشارح ان تسميته بالمكتسب باعتبار سببه كما ان
 التكليف به باعتبار سببه ويرد عليه انه لا يجب ان يكون التكليف به باعتبار سببه بل يجوز ان
 يكون باعتبار نفسه لانه نفسه مقدور المكلف كما تقدم بيانه في الكلام المحكي عن السيد عن
 الامام في القولة السابقة فهذا هو المراد فيما ينظر بقوله ولا يذهب عنك الخ ويجب ان لا يذهب
 بانه لا يجب تعلق الباء بضمير التسمية بل يجوز تعلقها بمحذوف حالا من ذلك الضمير على قول
 سيمويه يجوز انجي الحال من المبتدأ او من ضمير الخبر وهو أنسب على قول الجميع والتقدير
 والتسمية ملتبسة بالمكتسب أي هذا اللفظ أنسب أو والتسمية أنسب هي ملتبسة بهذا اللفظ
 بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله بالمكتسب بقوله أنسب أي والتسمية أنسب باللفظ المكتسب
 فليأمل وعن الوجه الثاني بان مبناه على أن المعنى انها أنسب بالتكليف به الى آخر ما تقدم وهو
 ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة اليه بل يجوز ان يكون المعنى انها أنسب من التسمية بغير
 المكتسب بناء على ان المكتسب ما حصل بالكسب بمعنى مباشرة اسبابه بالاختيار فليس
 في كلامه قياس التسمية باعتبار السبب على التكليف باعتبار سببه حتى يرد عليه ما تقدم عن الامام
 فليأمل (قوله في قولي الاكتساب وعدمه) اعترض شيخنا العلامة قوله وعدمه فقال فيه نظر
 للقدرة على الانفكاك عنه بنظر آخر يقيد ما لا يجامع الظن الاول من علم بعلقه أو علم أو ظن
 بخلافه اه (وأقول) هذا الاعتراض في غير محله كما لا يخفى فانه ليس المراد بعدم القدرة على
 الانفكاك على هذا القول عدم الانفكاك مطلقا كيف وقد صرح الشارح مع ذلك بقوله الا في
 آنفا فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ فهذا نص منه في انه قد يتفكك فكيف مع ذلك يصح
 هذا الاعتراض وانما المراد ان الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذي هو سببه ومع
 عدم المانع كالمعارض لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه وهذا لا ينافي انه يمكن الانفكاك عنه
 لمعارض كما ذكره الشارح فليأمل بانصاف (قوله دون قولي اللزوم والعادة لانه لا ارتباط بين
 الظن وبين أمر ما بحيث يمنع تحلقه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ)
 اعترضه المحشيان حيث قالوا واللفظ للكمال فوله فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض استدلال على
 انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمنع تحلقه عنه عقلا أو عادة وهو ما أخذ من العبد
 وفيه نظر اذ لا يخفى انه انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على انتفاء
 حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن
 أي قيامه بالنظر المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتب طابه ويجرى فيه قول اللزوم والعادة
 وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع من قبل للظن بعد حصوله بظهره عدم ثباته لانه لم يحصل

وهي المكتسب أنسب
 والظن كالمعلم في قولي
 الاكتساب وعدمه دون
 قولي اللزوم والعادة لانه
 لا ارتباط بين الظن وبين
 أمر ما بحيث يمنع تحلقه عنه
 عقلا أو عادة فانه مع بقاء
 سببه قد يزول لمعارض

عقب صحيح النظر اهـ وشيخنا العلامة حيث قال قوله دون قولي اللزوم والعادة فيه نظر
 اذ السبب الذي قربه لزوم العلم جاري في الظن واما استدلاله بزوال الظن مع بقاء سببه لمعارض
 خارج فلا يمتنع لان لزوم شيء سببا آخر لذاته لا ينافيه تخلفه عنه لخارج من انتفاء شرط
 أو وجود مانع ويكفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم أو ظن اذهب ترتيب أمور معلومة
 للتأدي الى مجهول والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اهـ والكوراني
 فقال وفي بعض الشروح هنا كلام غريب وهو ان الظن كالعلم في قولي الاكتساب وعدمه دون
 قولي اللزوم والعادة اذ الارتباط بين الظن وبين شيء آخر ولم يدرك أن النتيجة لازمة للمقدمتين
 سواء كانتا ظنيتين أو قطعتين لان العلم بالمطلوب من القطعيات عند الاشاعرة لما كان يخلق
 الله تعالى عادة فكما انه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات وقد اشبهه
 عليه أحد المذهبين بالاخر فان حصول المطلوب لما كان على اللزوم والوجوب عند الفلاسفة
 وفي الظنيات لا لزوم عندهم لا يثبتاه على اللزوم العقلي وقد صرح به الامام في المحصل وليس
 بشيء لانه قد ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ولا لزوم مع الاختيار فان قلت لم لا يجوز ان يجعل
 متعلق الاختيار اللزوم وكما وجد اللزوم وجد اللزوم فينتج ما قالوا قلت كما ثبت انه يختار
 ثبت ان الاشياء كلها مستندة اليه ابتداء فيجب استناد وجود اللزوم اليه اختيارا ابتداء
 فلا يتم اللزوم العقلي وانما اظننا الكلام في هذا المقام لانه من مزال أقدم الافاضل اهـ
 (وأقول) من تأمل وأنصف علم ان حاصل فرق الشارح بين العلم والظن ان العلم لا يتخلف
 عن النظر المؤدى اليه أصلا الاخر فالعادة على قولها بخلاف الظن يتخلف كثيرا والفرق ان
 النظر المؤدى الى العلم قطعي التأدية اليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع أو ظن فلا يتخلف
 عنه العلم ابتداء بخلاف النظر المؤدى الى الظن فانه ظني التأدية والظني يمكن معارضته
 بقطعي أو ظني فتنتفي التأدية وانتفاءها لا ينافي سببته للظن لان السبب مع المعارض لا يستتبع
 المبدى وحيث يتدفع جميع هذه الاعتراضات التي اطالوا بها وتفصيل ذلك ما أقول الكمال
 انما ينتج كونه دليل على عدم ثبات الظن الخ فيجاب عنه بأنه لا منشأ له الا عدم التنبه لوجه
 استدلال الشارح بذلك فان وجهه انه لما كان زوال الظن طار والمعارض أمكن عدم
 حصوله ابتداء لمقارنة المعارض لان المعارض اذا كان منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كان
 منشأ لعدم حصوله ابتداء كما هو في غاية الظهور والنجيب خفا ذلك على الكمال ثم رأيت
 السيد الشريف السهمودي أجاب بذلك فله الحمد على موافقة هذا الامام اهـ واما قوله فان
 القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن فهو مأخوذ من كلام السيد
 الثاني ويجاب عنه بان هذا مسلم عند انتفاء المعارض وكلامنا مع المعارض وبعبارة أخرى
 هذا مبني على تقدير ثبوت المقدمات ولهذا قالوا في تعريف القياس قول مؤلف من قضايا
 متى سلت لزوم عنه لذاته قول آخر اهـ وقال شيخنا الشريف في قول القرعتمني سلت وليس المقصود
 انها ان لم تسلم لم يلزم لانها لو سلت أو لم تسلم فاللزوم بحاله فان معنى اللزوم انه ان ثبت ثبت وذلك
 ثابت وان لم يثبت أحدهما أو كلاهما بل المقصود انه لا يلزم في تحقق القياس صدق
 القضايا ولا الجزم بها بل لو كانتا كاذبتين واعتقد كذبهما لكنهما بحيث اذا علمنا علم لكان

قياسا انه فليس من لازم القياس تحقق علم المتقنين فلا يلزم تحقق الظن والحاصل ان صحة
 صورة القياس الظني انما يقتضي استلزام القياس لنتيجته ولا يقتضي استلزامه لظن نتيجته
 لامكان المعارض المانع من ظن النتيجة دون لزومها للقياس لانه على تقدير النبوت وكلام
 السيد الاتي صريح في ذلك كما لا يخفى على المتأمل واما قوله وتخلقه الخ فهو في غاية
 السقوط مع توجيه استدلال الشارح بما ذكرناه كما لا يخفى واما قول شيخنا اذا السبب الذي
 قرره لزوم العلم الخ فهو عنوع ولولم فهو مع عدم المعارض اما معه فيمكن التخلف كما اعترف
 هو به هنا واما قوله واما استدلاله الخ فهو لا يقيد مع ما علم من ان الشارح او ادبالزوم الذي
 اثبت في العلم ونفاه عن الظن هو اللزوم مطلقا بحيث لا يقع تخلف أصلا الاخر فالعادة على
 قولها واللزوم بهذا المعنى غير موجود في الظن لامكان المعارض المتصور في الظن دون العلم
 فلا يضره تحقق اللزوم في الظن عند عدم المعارض لانه لم يرد في اللزوم عنه مطلقا بل على
 الوجه الذي أثبت في العلم ولا شك في انتفائه عنه كما تبين واما قوله ويكفي ان النظر سبب الخ
 فهو مسلم ولا يضر الشارح لانه لم ينف سببته ولا استلزامه الوجود على الاطلاق وانما انفي
 استلزامه الوجود دائما لامكان مقارنة المعارض المانع من ذلك * واما قول الكوراني ولم
 يدرا ان النتيجة لازمة للمقدمتين فلا منشأ له الا الاستنباه وبيان ذلك ان هذا امرين أحدهما
 المقدمتان وهما بشرطهما مستلزمان للنتيجة استلزاما مطلقا ونظما بمعنى ان تحقق النتيجة
 لا يتقن عن تحققهما والثاني النظر في المقدمتين وهو اذا كان المقدمتان ظنيتين لا يستلزم
 الظن بالنتيجة لامكان معارضتهما بما يتقن ظن نتيجتهما لامكان المعارض في الظنات بخلاف
 ما اذا كانتا قطعتين اذ لا تعارض في القطعيات ولا خفاء في ان كلام الشارح المحقق انما
 هو في الامر الثاني اذ كلامه في ان النظر لا يستلزم الظن كما عوفي في غاية الوضوح بما ذكره من عدم
 الاستلزام حتى بلا شبهة وما أورده الكوراني عليه من انه لم يدرا ان النتيجة لازمة للمقدمتين
 وان كانتا ظنيتين فهو غلط منتوه وهما ان الشارح انفي لزوم النتيجة للمقدمتين الظنيتين
 وانما انفي لزوم ظن النتيجة للنظر في المقدمتين وأين أحدهما من الآخر والاول لا يستلزم
 الثاني كما هو جلي وما أحقه بقوله

وكم من عائب قولنا صحيحا * وأقته من القهم السقيم

وأمّا قوله فكما انه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات فهو تقوية
 لا يجدي شيئا فيما قصده لا بانسلم جريان عادته بما ذكره الا ان عادته فيها مختلفة فانه في العلم
 لا يتخلف الاخر فالعادة في الظن تتخلف كثيرا بسبب مقارنة المعارض الممكنة في الظن دون
 العلم المانعة من حصول الظن لجريان عادته تعالى بذلك وهذا مما لا يمكن انكاره واما قوله وقد
 اشتبه عليه أحد المذهبيين بالآخر فهو كلام باطل لا منشأ له الا القلط الفاحش وذلك لانه أراد
 بأحد المذهبيين قول العادة وبالأخر قول اللزوم وبالأستنباه انه انفي لزوم الحصول على قول
 العادة بناء على انه لا لزوم عقليا وهذا انما يلائم قول اللزوم لا قول العادة فانه ليس بمبتاع على لزوم
 عقلي بل على مجرد جريان عادته تعالى بذلك يمشد بانه أراد هذا المعنى تعليقه بالاستنباه بقوله فان
 لزوم المطالب الخ وكانه أخذ بذلك أعنى كون الشارح بنى في اللزوم على ذلك القول على انه

لا لزوم عقليا من قوله لانه لا ارتباط الى قوله عقليا أو عادية الخ فانه يفيد ان اللزوم على قول
العادة - نشره الارتباط بينهما - وحينئذ توجه اعتراضه كإيدل عليه كلامه كما ترى ان اللزوم
على قول العادة ليس متوقفا على أن يكون بينهما ما ارتباط حتى يقتضي لا تنفاه الارتباط عنهما
خلاف لما أفاده كلام الشارح بل هو محض خلق الله تعالى بخلافه على قول اللزوم فانه يتوقف
على ذلك وهذا غلط لان اللزوم وان كان عاديا موقوف على الارتباط قطعا الا ان توقفه على
ذلك الارتباط عادى لا عقلي فان حصول الاسراق عادة عقب محالة النار موقوف بطريق
العادة على الارتباط ولهذا حصل الاسراق عند المحاسة للنحو الحطب للارتباط بين النار
والحطب دون الماء لعدم الارتباط بين النار والماء وهذا امر اذا الشارح بما ذكره فقد بان انه
لا يخبر على كلامه من هذا الوجه الذي توهمه الكوراني واثبت عليه الحال فيه وانه يرى
مما نسب اليه واقترافا عليه واعلم ان ما استدلل به المحقق من قوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين
أمر ما الخ بخلافه من العبد فانه قال مانعه واما الامارات أي ماهي ظنية فقد استلزم النتيجة
استلزاما مطلقا واعتقاديا ولا تستلزم وجودها دائما بل وقتا ما وذلك اذا لم يمنع مانع وانما لم يجب
لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمنع تحلقه عنه لزواها مع بقاء
موجبهما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحسب أو دليل اه وشرحه
المولى التقنازاني وأقر عليه لكن نازعه السيد فيه فانه تكلم عليه بكلام قال في آخره
والتحقيق ان الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والافادت قطعية فتكون
برهاننا لكن يجوز أن تكون مقدمات قطعية دون الاستلزام كما في الاستقراء والقياس الذي
يظن انتاجه وبالعكس كما في الضروب المستلزقة لثانيتها يقينا اذا تركبت من مقدمات غير
قطعية كقولك زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامه لنتيجته قطعي
لا شبهة فيه انما الكلام في تحقق اللزوم فثبت كان ظنيا كان اللزوم أيضا مطلقا وادرسه بق
تحقيقه ومن هنا ظهر ان قوله لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمنع
تحلقه عنه متطوفا فيه لان ذلك انما يتم اذا لم يكن الامر الذي يستلزمه الظن أو الاعتقاد
قياسا صحيحا للصورة قوله لزواها مع بقاء موجبها ممنوع فان لزواها مع بقاء مقدمات ذلك
القياس ممنوع وعند قيام المعارض في الاعتقادات بتغير اعتقاد المقدمات فان من اعتقد
قدم العالم لشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حدوثه يزول عنه اعتقاده بعض مقدماته
دون الاستلزام لكونه قطعي وكذا الحال في ظهور خلاف الظن بحسب أو دليل نعم لوجه
الامارة عبارة عن المقدرات كالطواف بالليل وتغير الهواء وكون مركب القاضى على باب
الجمام تظهر لزواها مع بقاء موجبها اه (وأقول) هذا الكلام انما يرد على العبد ولا يرد
على الشارح والفرق ان نزاع العبد في استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح في عبارة
السابقة لا ترى الى قوله أما الامارات أي ماهي ظنية فقد استلزم النتيجة الخ فانه صريح في ان
كلامه في استلزام المقدمات للنتيجة فيرد عليه ان استلزام المقدمات للنتيجة انما هو على تقدير
ثبوتها اذا اعتقادها أو ظننا وهي بهذا الاعتبار مستلزقة ولا بدولا يصدق في ذلك انه قد يتغير
الاعتقاد أو الظن لان المقدمات المستلزقة لم تنق حيث يجالها والكلام في استلزامها مع

كما اذا أخبر عدل بحكم
وأخر بنقيضه أو اظهر
خلاف المظنون كما
اذا ظن ان زيدا في الدار
لكون مركبه وخلفه
يباين ثم شوهه خارجها
وأما غير أنما فالمعزلة قالوا
النظر بولد العلم كولد
حركة اليد لحركة المفتاح
عندهم

بقائها اجمالا وزاع الشارح في استلزام المقدمات للظن كما بصرح بذلك عبارته وسياقه كما لا يخفى ولا شك أنه حيث أمكن قيام المعارض المقتضى لتغير الاعتقاد والظن فيزيله ما أمكن. مقارنة النظر فتتبع تحققه ما لان النظر هو الفكر في أحوال الدليل وقد يفكر في أحوال الدليل ويجد ما يناسب المطلوب فيتصوره من غير اعتقاد أرضن لمقارنة المعارض المناسب لخلافه فلم يكن النظر مستلزما للظن فقوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما أي وبين أمر ما في الواقع بحيث يتمتع زوال ظنه أو اعتقاده أو وبين النظر في أحوال أمر ما أو وبين نظر ما بحيث يتمتع تخلفه عنه أي بعدم قبول المعارض الموجب لتغير الظن والمانع من تحققه واستبعاد النظر في أحوال المتطورة فيه فاحتمال المعارض مانع من استلزام النظر للظن وليس مانعا من استلزام القياس للنتيجة لبناء ذلك الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض فظهر ان توجه القدر في هذا الدليل بالنسبة للعقد لا يقتضى توجهه فيه بالنسبة للشارح ولعل هذا هو السبب في استدلال الشارح به مع اطلاعه على منازعة السيد فيه كما هو الظاهر فان عدم اطلاع الشارح على ما يتعلق بالعقد الاخذ منه ما ذكر من أبعد البعيد فافهم ذلك واحفظه ولا تمولك تهويلاتهم على الشارح في هذا المقام (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وان لم يجب عنه) فيه أمور ورد لها شيخنا العلامة * الاول انه قال فيه نظر لان التوليد ان يوجب الفعل انما لا يفعل الا آخر فلا يصدق على افادة النظر الظن اذ لم يجب عنه * والثاني انه قال أيضا في قوله وان لم يجب عنه ظاهره وان لم يجب الظن عن النظر وهو غير صحيح فان النظر الخالي عن المعارض يجب أن يتولد عنه الظن ولا يختلف أصلا فالظاهر ان مناهم وان لم يجب دوامه أي الظن فانه لا يجب دوامه بل قد ينقلب علما اذا وجد دليل قطعي وشكا اذا وجدت اشارة تعارضه * والثالث انه قال أيضا لو قال وعلى وزانه يقال النظر يولد الظن لكان أدق واخص ولكنه عدل عنه لما قدمه من انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يتمتع تخلفه عنه فلا يصح ان يقال النظر يولد الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فانه صحيح فانه اذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل الا عنه * (وأقول) جواب الاول ان المراد بايجاب الفعل فعلا آخر تأثيره في حصوله وبالوجوب في قوله وان لم يجب عنه الزوم وعدم التخلف عنه فلا منافاة بينهما وجواب الثاني اننا لانسلم عدم صحة ما هو ظاهر العبارة لان الكلام في النظر في نفسه وهو لا يستلزم الظن بل هو ازم مقارنة المعارض لافي النظر المقيد بالخلو عن المعارض وأما الثالث فكان حاصلا انه لو قيل في النظر يولد الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فانه لا يدل على الزوم بل ان حصل الظن كان متولدا من النظر ولكن قد لا يحصل فليتنامل * واعلم انه ظهر عما تقرر ان الوجوب يجامع التوليد ولا ينافيه فلا إشكال في قوله وان لم يجب عنه خلافا لما يتوهمه بعض الضعفة من ان التعبير بالوجوب انما يناسب مذهب الحكماء فانهم قالوا ان افادة النظر العلم على حسب الاستعداد فان المبدأ الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام القبض ويتوقف حصول القبض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك القبض والاختلاف في القبض انما هو بحسب اختلاف الاستعدادات والقوابل فالنظر بعد اذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وحويا أي لزوما عقليا وكان اقتصار

وعلى وزانه يقال الظن
الحاصل متولد عن النظر
عندهم وان لم يجب عنه
وقوله عسبه بالباء لغة قليلة
بروت على الالة والكثير
ترك الباء كما ذكره النوى
في تحريره

الشارح على فصل مذهب المعتزلة من غير اثبتنا اختصارا (قوله والحد عند الأصوليين ما يميز
 الشيء عما عداه) اعترضه شيخنا العلامة بأنه صادق على العقل والعلم وعلى الاعلام مطلقا فلا
 يطرده وغير صادق على شيء من افراد الحد اذ كل من ساء لا يميز الحدود عن افرادها وهي غيره اذ
 الجزئي غير الكلي قطعاً وغير مشتمل عليه اذ الجزئي واجزأ منه معينة لا تقبل الشك والكل
 ليس كذلك فلا يعكس اه (وأقول) عبارة الشارح موافقة لعبارة المضد فانه قال الحد
 عند الأصوليين ما يميز الشيء عن غيره اه وقد أورد عليه ان هذا التعريف صادق على الشخص
 مع انه لا يسمى حداً وأجيب بان الشخص ممتاز في وجوده الخارجى بذاته لا يقتضيه كحقيقته في
 الموافقة فلا يصدق المميز على الشخص وبان ما عبارة عن المحول بقريضة اعتبار صحة الحمل
 في التعريف كما هو المشهور والشخص لكونه جزئياً لا يكون محمولاً اه وهذا الجواب يتأني
 هنا بالنسبة للاعلام لانها جزئيات فلا تكون محمولة وكذا بالنسبة للعقل والعلم لان الظاهر انه
 أرادهم ما الجزئيات لافهمومهم ما والا فهو من افراد الحد فلا يضر صدق ما ذكر عليه بل يجب
 وبذلك يحصل الجواب عن الامر الاول نعم قال بعضهم ورد أى هذا الجواب بأنه ادراج فيه
 أى في الحد التعريف اللفظي وهو جار في الجزئيات أيضاً كما في شخص عمر اذا كان عمر اشهر
 والتحقيق ان يحصل هذا التعريف ان معنى اللفظ الاول ما يسبق الى ذهنك عند اطلاق
 اللفظ الثاني فلا شبهة في ان هذا كلى وان كان مخصصاً في جزئى اه وقد نازع الجلال الدواني
 في كون الجزئى الحقيقى لا يكون محمولاً فقال وما يقال من ان الجزئى الحقيقى لا يقال ولا يحمل
 على شيء حقيقة أم لا لان الحمل على نفسه لا يتم ورطعاً اذ لا بد في الحمل الذى هو نسبة من
 أمرين متغايرين وجهه على غيره ايجاباً يمتنع فاقول فيه نظراً فيجوز حمله على جزئى مقابله
 بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما
 مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهم ما زيد بينهما مثلاً وكذا يجوز
 حمله على كلى أجرى مجراه في جزئيه كما في قولك بعض الانسان زيد اه ويجيب عن الثاني
 بان المراد والمتبادر عما عداه ما يخرج عنه مطلقاً وهو ما ليس نفسه ولا فرداً ويدل على ذلك
 قوله ولا يميز كذلك الاما لا يخرج عنه شيء من افراد الحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها فانه
 قرينة ظاهرة بل قطعية على ارادة ما ذكر اذا اعتبار عدم خروج شيء من الافراد كما هو صريح هذا
 الكلام صريح في ان المراد بالغير الممنوع دخوله ما عدا الماهية وافرادها بل وعلى ان المراد
 بالقطعة ما كلى محمول على الشيء لا يخرج عنه شيء من افراده ولا يدخل فيه شيء من غيرها فبندفع
 اراد العقل والعلم والاعلام اذ لا يصدق على شيء من ذلك الكلى المحمول المذكور ولا يرد
 التعريف اللفظى بناء على انه جار في الجزئيات أيضاً كما تقدم اما لما تقدم عن بعضهم من التحقيق
 الذى ذكره واما لان المصنف لا يمتد بالتعريف اللفظى فقد قال الخطابي في حواشى التلويح نقلاً
 عن الاكبرين ان التعريف اللفظى لا يصدق على صورة وانما يصدق على صورة حاصلة من بين
 الصور ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء هذه الصورة وليس تعريفاً حقيقة ولا يشدرج
 في القول الشارح اه وظاهره مع القرينة خصوصاً القطعية لاشكال على ان قوله وغير
 مشتمل عليه ممنوع لانهم صرحوا بان الكلى جزء الجزئى وهذا استدلال القطب على

(والحد) عند الأصوليين
 ما يميز الشيء عما عداه
 كالعرف عند الناطقة
 ولا يميز كذلك الاما لا يخرج
 عنه شيء من افراد الحدود

وجود الكلّي الطبيعي في الخارج بقوله لان هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا
الحيوان وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلّي الطبيعي اه ولا يخفى ان الشيء
مشتمل على جزئه على ان الاقدمين جوزوا التعريف بالاعم والايخص ايضا (قوله ولا يدخل فيه
شي من غيرها) قال شيخنا العلامة يريد عليه ان الماهية المحدودة مغايرة لافرادها وهي من غيرها
وداخلها في الحد قطعاً فلما قال من غيرهما بقية الضمير يعود على طرفي افراد المحدود اكان
حسناً وقد يدعى ان الضمير في غيرها بالافراد عائد عليها بتأويل الجماعة فلا يرد ما ذكر اه (وأقول)
اذا كانت الماهية داخلها في الحد قطعاً كما هو نص الحد وكما اعترف هو به كان ذلك دليلاً
قاطعاً على انه أراد بغيرها في قوله ولا يدخل فيه شيء من غيرهما ما عداها وعدا افرادها فهذه من
قبل اطلاق اللفظ مع قيام الدليل القاطع على المراد به ومثل ذلك مما لا يخفى عليه بل لا يتحقق
فيه فهم من له ادنى تأمل ولو فرض صحة فهمه ومما لا يلتفت اليه والحاصل ان في الكلام
ما يدل قطعاً على ان المراد بغيرها ما عداها وعدا ماهيتها وذلك لدلالة الكلام قطعاً على دخول
الماهية وانها المقصود بالذات بالدخول لانها المعبر عنه بالشي في قوله ما يميز الشيء قد دخلها
أمر مستقرمه لئلا يقبل التردد وانما المقصود بقوله ولا يميز كذلك الخ التنبية على ان المراد
ذكرها والدلالة عليها على وجه لا يخرج عنه شيء من افرادها ولا يدخل فيه شيء من غير افرادها
لان ذكرها والدلالة عليها على ذلك الوجه الذي هو غيرهما تميزاً كاملاً فهل يبقى مع ذلك فهم
يلتفت اليه تأمل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة (قوله لافراد المحدود) قال شيخنا العلامة
يلزمه الدور بلعل المحدود المشتق من الحد بجزأ منه وانه لا يطرد لصدقه على كل انسان في قولنا
الانسان حيوان فاطبق وكل انسان كاتب بالقوة اه (وأقول) أما الاول فخواه ان الشارح أراد
بهذا التفسير ما هو مألوف المعنى لا بيان المرجع ووقع نظير ذلك في كلامهم وان السيد الجرجاني
قال في شرح قول الكافية الاسم ما دل على معنى في نفسه مانعه أي في نفس الاسم فقال استاذنا
الشريف هذا ما دل المعنى لا بيان المرجع اذ لا وجه لرجوع ضمير في التعريف الى الحرف لزوم
ذلك منه في دور وهو فاسد بل الضمير الى ما لكن لما كان ما عبارة عن الكلمة وكلمة كذا
اسم عبر عنه بالاسم اه لفظ الاستاذ في قوله يقال المراد الجامع لافرادها يراد به لانه لكن
لما كانت في الواقع افراد المحدود عبر بذلك وبعبارة أخرى قصد بيان متعلق الجامع بحسب
الواقع لنظهر المراد لانه في ملاحظته في التعريف حتى يلزم الدور فاحفظ ذلك فانه يتحقق في
مواضع كثيرة وأما الثاني فخواه ان المراد المحدود من حيث انه محدود ولما اشتهر من ان قد
الحيثية مراعى في تعريف الامور التي تحتلف بالاعتبار وان حذفه ذكره كانه صواب على ذلك
(قوله من دخول غيرها فيه) قال شيخنا العلامة فيه انه غير جامع اذ لا يتناول شيئاً من افراد
المحدود اذ كل منها لا يمنع من دخول الماهية المحدودة فيه وهي غير افرادها كما مر الا ان يدعى
ما تقدم اه (أقول) أو يجاب بما قد منيانه فراجعه وتأمله (قوله بخلاف حد بالحيوان
الكاتب باللفظ فانه غير جامع الخ) اعترضه شيخنا العلامة بان مقتضى ان الحد بالمعنى المصدري
من جنس المعروف وان عدم جهة سببه كونه غير معروف وفيه نظر اذ المعروف هو المحدود به
لا لحد مصدره فان قيل يعود الضمير من قوله فانه على الحيوان الكاتب لا على حده قلنا فكل

ولا يدخل فيه شيء من غيرها
والاول مبين لمفهوم الحد
والثاني لخامسه وهو معنى
قول المصنف كلقاضى الى
بكر البابا لاني الحد (الجامع)
أي لافراد المحدود (المانع)
أي من دخول غيرها فيه
(ويقال) أيضاً الحد
(المطرود) أي الذي كلما
وجد وجد المحدود فلا يدخل
فيه شيء من غير افراد
المحدود فيكون مانعاً
(المتكسر) أي الذي كلما
وجد المحدود وجد هو فلا
يخرج عنه شيء من افراد
المحدود فيكون جامعاً فيؤدي
البيانين واحداً والاولى
أوضح فيصديقان على
الحيوان الناطق حداً
لأنسان بخلاف حده
بالحيوان الكاتب بالفعل
فانه غير جامع وغير متكسر
وبالحيوان المائى فانه غير
مانع وغير مطرد

الواجب حينئذ أن يقول بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل حداله إذ ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ما قبله لا فائدة له (وأقول) جوابه إما بما ذكره بقوله فإن قيل الخ وأما قوله قلنا فكان الواجب الخ فهو ممنوع إذ لا وجه للوجوب كيف وقد تقرر أنه لا حجر في التعبير وأما قوله إذا ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ما قبله لا فائدة له فهو ممنوع لأن فيه تفننا في التعبير وهو من فنون البلاغة وكفى بهذا فائدة وإما أن المراد بالحد في قوله بخلاف حده المحدود به والباء في قوله بالحيوان بابه الملائسة أي بخلاف حده ملتبس بذلك فإن قيل حده هو ما ذكره لاشئ آخر ملتبس به قلنا نعم بل حده ما عمم بما ذكره والأعم يلائس إلا خص على أنه يمكن أن يراد بالحيوان الكاتب بكل واحد منهما ومجموع الجزأين الذي هو الحد يلائس كل واحد منهما (قوله وتفسير المتعكس المراد به عكس المراد بالطرده بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل إنسان ناطق وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ) اعلم أن شيخنا العلامة لشقيقه بالحجة وإبتلائه بلبنة القضية على المصنف والشارح خصوصا إذا تعرضا أو أحدهما لابن الحاجب على ما هو معلوم من عادته قد وقع هنا في حق الشارح بما لا ينبغي أن يصدر عن عاقل وتكثر عليه بما لا يجب أن ينسبه إلى نفسه فاضل وبالغ في التشنيع عليه بما لا ينشأه إلا الوهم وتبجح بما لا حاصل على الوقوع فيه إلا السهو وانحراف الفهم وذلك لأنه قال مانعه اعلم أن الاطراد والانعكاس اقتعال واقتران من الطرد والعكس والطرده ذكر الشيء على ترتيبه الأصلي مفردا أو مركبا والعكس الابتداء بما آخر الشيء من كلمة أو حرف ثم بما يليه إلى أوله ومنه النوع المسمى بقاب الكل في البدع وقد يقال لتبدل طرفي القضية مع بقاء النكح والكيف صادقا أو كاذبا وهذا هو المسمى في النسخ بالعرف ويقال أيضا التبدية ما على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المسمى في المنطق بالعكس المستوي وقد يقال اتلازم الشئين في الاتقاء كالطرده لتلازمهما في الثبوت وهذا النوع هو المسمى في بحث القياس بالطرد والعكس بين العلم والحكم إذا علم عند افتقارهم الحد المطارد المتعكس المستند فيهما الاطراد والانعكاس إلى ضمير المعرفة لا يصح فيه المعنى الأول لأنه غير مراد ولا العرفي ولا المنطقي لأن الموصوف بهما القضية والمعرف ليس منها قنعين الأخير وهو مدعى ابن الحاجب وهو الحق إذ هو المعنى الثابت لنفس الحد وقول الشارح الموافق للعرف في اطلاق العكس يعني باعتبار جملة صفة الموصول إنما يلزم منه أن ما قسره بالانعكاس هو عكس ما قسره الاطراد لا عكس الحد الذي هو المدعى إذا العرف إنما يقع في جملة على أن ما ذكره مبين إذ أن التعريف فلا يصح أن يكون عكسه عرفا وإن لم يقيد بالجملة وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسير وصف شئ بعكس ذلك الشيء قد بر وأعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال اه (وأقول) تدبرنا وأرجو أن نفع لنا أن جميع ما ذكره الشارح من الحق الواضح الذي لا غبار عليه وإن الشئ مع مبالغة بالتشنيع لم يزد على الأوهام العائدة بالتشنيع إليه وإن أردت تفصيل الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فأقول لا ينبغي أن حاصل اعتراض الشئ أمران الأول زعمه أن المراد بالعكس هنا ليس الاعمس الحد وحده حينئذ يعني تفسيره بما قاله ابن الحاجب إذ لا يصح من معانيه عكسا للحد إلا ما قاله والثاني زعمه أن الشارح اشتبه عليه الحال

وتفسير المتعكس المراد به
عكس المراد بالطرده بما ذكر
المأخوذ من العضد الموافق
في اطلاق العكس عليه
للعرف حيث يقال كل
إنسان ناطق وبالعكس وكل
إنسان حيوان ولا عكس
أظهر في المراد أي معنى
الجامع من تفسير ابن
الحاجب وغيره بأنه كلما
اتقى الحد اتقى المحدود
اللازم لذلك التفسير

فجعل عكس الطرد الذي هو وصف الحد عكسا لنفس الحد مع فساد ذلك اذ ذلك العكس
 لا يوصف به الا القضية والحد ليس بقضية وكلا الرعين باطلان بطلانا ظاهرا لامتناع الوقوع فيه
 الا الوهم المحض مع عدم مراجعة كلام الأئمة ليقف على مقصودهم الذي وقف عليه الشارح
 وحافظ عليه فاما باطلان الاول فلمخالفة لصراح كلام الأئمة ففي المضد مانعه وشرط الجميع
 أي الحد الحقيقي والرسمي واللفظي الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد
 المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد
 المحدود وجد الحد ويلزمه كلما اتقى الحد اتقى المحدود فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود
 فيكون جامعا ١١ وفي حواشيه المولى التفتازاني ما نصه السادس أي عن الابحاث ان تفسير
 الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس
 وكل انسان حيوان ولا عكس ١٢ وفي حواشيه السيد مائه ولما فسر الاطراد باستلزام الحد
 للمحدود كلما كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفا واصطلاحا أيضا لصدق حده
 عليه الخ ١٣ وقال جمع من المحققين على حواشيه السيد واللفظ لبعضهم مانعه قوله واصطلاحا
 أيضا لصدق حده عليه هذا رد على العلامة الصريحي يعني التفتازاني حيث قال ان تفسير
 الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس
 وكل انسان حيوان ولا عكس فقوله موافق للعرف أي ليس هذا التعريف عكس الطرد بحسب
 اصطلاح المنطق بل بحسب العرف فقط فرد الفاضل المصدق بانه عكسه بحسب ذلك
 الاصطلاح لصدق حده عليه وهو كما يأتي نحو بل مقردي القضية على وجه يصدق على تقدير
 صدق الاصل لا يقال معنى قوله على وجه يصدق كما سيأتي أيضا ان يلزم صدقه صدق الاصل
 واللازم للموجبة مطلقا لا يجاب الجزئي لانه مع ذلك يصدق عليه الثبوت الزوم في مادة المساواة
 الا ان المنطقين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار امر آخر مهامان
 مساواة وغيرها الخ ١٤ وفي توضيح صدر الشريعة مانعه وشرط لكل الاتعريفين أي الحقيقي
 والرسمي الطرد أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس أي كل ما صدق عليه المحدود
 صدق عليه الحد ١٥ وقال العلامة التفتازاني في تلويحه وأما العكس فاخذ به بعضهم من عكس
 الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعله في المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها يقال كل
 انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل
 حيوان انسانا فلذا قال أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا كقولنا أي كل ما
 صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كلما بالحدود وعلى الحد والعكس
 حكما كلما بالحد على المحدود وبعضهم أخذ من ان عكس الانبات في تفسيره بانه كلما اتقى الحد
 اتقى المحدود أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كلما بما ليس
 بمحدود على ما ليس بمحدود والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها ١٦ فانظر
 هذه النصوص من هؤلاء الأئمة الذين هم العمدة في هذا الشأن والموازنون نصب السبق
 في ذلك الميدان خصوصا مثل العضد والسيد والسعد وصدرا الشريعة تجدوها مبطلات لزمع الشيخ
 تعين الاخير الذي هو مدعي ابن الحاجب وهو ان المراد عكس الحد لا عكس الاطراد فانها

مصرحة بجعل العكس للاطراد لا للخدمة على ذلك كما رأيت ألا ترى قول العضد والانعكاس
 هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد فانه صريح في ان المراد انعكاس الاطراد لا الحد فان هذا
 الذي فسر به الانعكاس لا يتأتى ان يكون عكسا للحد بالمعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل لا يتأتى
 الا ان يكون عكسا للاطراد كما لا يخفى وواقفه السعد والسيد حيث قال ما تقدم عنهم ما فانه
 صريح أيضا فيما ذكره وقول صدر الشريعة ما تقدم عنه فانه لا يتصور ان يكون عكسا
 الا للاطراد وقول التلويح وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف
 الخ فصرح باضافة العكس الى الطرد وقدم المعنى الذي مشى عليه الشارح ثم حكى ما مشى عليه
 ابن الحاجب بقوله وبعضهم أخذوا الخ مؤخرا وقول البعض السابق أى ليس هذا التعريف
 عكس الطرد الى آخره فصرح باضافة العكس الى الطرد كما انها أيضا مصرحة على هذا بصفة
 ارادة كل من معنى العكس العرفي والمنطقي أما العرفي فاتفق الجميع على صحته كما ترى وأما
 المنطقي فخالف فيه المولى التفتازانى على ما يفهم من ظاهر عبارته كما تبين نعم انتصره بعضهم
 فقال في حواشى التلويح في قوله وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم
 العرف الخ مانصه اعترض عليه بانه عكس في الاصطلاح أيضا لانه عكس مستو للكلية الاولى
 نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الموجبة الكلية اذا كان نالها مساويا والمقدمها انعكست
 كلية وانما لم يعتبر بها المنطقيون لعدم اتقانهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالى
 للمقدم انما تثبت اذا ثبتت مساواة المحدود للحد وهي انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس
 فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس جزم بوجوده السابق قبل وجوده اه وهذا البحث
 بتقدير لزومه لا بضر الشارح لاقتصاره على المعنى العرفي بل يحتمل ان اقتصاره عليه مع اطلاعه
 على ما قاله السيد ومن واقفه كما هو الظاهر للاختلاف في هذا البحث بان ظهر له أو اطلع عليه
 في كلام ذلك البعض او نظرا لظاهر طريق المنطقيين واذا تأملت ما تقرروا على وجهه علمت بطلان
 الزعم الاول وانه لا منتهى الا عدم مراجعة كلام الأئمة والامعان في تأمله والتسلسل بمجرد
 ما ظهر له مع حب الاعتراض وحسبك للشيء يعنى وبصم والعجب ان العضد ذكر ما تقدم
 عنه في شرح كلام ابن الحاجب وأشار بقوله السابق فيه وتلزمه الخ الا ان ابن الحاجب
 انما فسر بما تقدم عنه لانه لازم العكس العرفي وفي ذلك اشارة الى ان الاصل هنا ذكر العكس
 العرفي فهلا تدبر الشيخ الامر لغيره بالتدبر كلام العضد فانه كثيرا الاعتناء به والاعتراض
 على المصنف والشارح بمخالفتهم له فلم خالفه هو هنا وأما بطلان الزعم الثانى فلان الشارح
 فسر المتعكس في كلام المصنف بقوله أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو اه ولا يخفى ان
 هذا التفسير ليس فيه اضافة العكس الذى هو قولنا كلما وجد المحدود وجد هو الى الحد ولا
 جعله عكسا له بل الذى فيه ليس الا وقوع هذه القضية التى هي عكس الطرد متعلق وصف
 الحد وحاصله وصف الحد بانه الشئ الذى يلزم من وجود المحدود وجوده وليس في هذا اضافة
 ذلك العكس الى الحد بوجه كما ترى فالمراد بانعكاس الحد كونه بحيث يلزم من وجود المحدود
 وجوده أى كونه بحيث يلزم هذه القضية التى هي عكس الطرد اعنى قولنا كلما وجد
 المحدود وجد هو وقد أشار الشارح الى ان هذا العكس للطرد بقوله المراد به عكس المراد بالطرد

ثم قوله في اطلاق العكس عليه فيه مسامحة المراد في اطلاق العكس على ما تضمنه فان تفسير
 المنعكس هو قوله أي الذي كلما الخ وهذا ليس هو العكس الموافق للعرف فان هذا مفرد
 والعكس الموافق قضية بل العكس الموافق للعرف هو قوله كلما وجد الحد وجد هو الواقع صلة
 للموسول في هذا التفسير فقد تبين ان عبارة الشارح سالمة من جعل هذا العكس للحد وانها
 مشبهة لجعله لاطراد وان اسناد المنعكس الى ضمير الحد لا ينافي المسامحة فيه ولا يستلزم ان العكس
 المذكور عكس للحد حقيقة والحاصل ان الشارح حمل عبارة المصنف الموهمة ان الانعكاس
 انعكاس الحد على ان المراد انعكاس طرده ليوافق نصوص الأئمة وبه على اتمام العبارة وان
 المراد خلاف ما أوهته بقوله المراد به الخ الذي هو صريح عوفي انه ملاحظ لا يهاجم العبارة
 متعمدة لصرفها عن ظاهرها الى ما يوافق نصوص الأئمة الواضحة القطعية فزعم الشيخ انه جعله
 للحد وان ذلك من الاشتباه هو الاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوة الى بالله فان أراد بالاشتباه ان
 الشارح ظن ان المراد عكس الاطراد وانه ليس بصحيح فهو باطل لما تقرر من نصوص الأئمة
 المصرحة بانه المراد وان أراد بالاشتباه انه انتقل نظره من عكس الحد الى عكس اطراده فهو باطل
 بقول الشارح المراد به عكس المراد بالطراد فانه صريح في ان جعله العكس على عكس الاطراد
 انما كان عن قصد منه وملاحظة لحقيقة الحال على انما تقرر لنا عن جميع ذلك وسلمنا ان
 الشارح جعل ذلك العكس عكسا للحد كان صحيحا جلا على ان المعنى المنعكس من حيث وصفه
 وهو الاطراد والشي قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته وقد يكون باعتبار وصفه وغاية ما يلزم
 من الحمل على ذلك ارتكاب مسامحة في العبارة وهي سبيل مسلوكة فلا محذور في الحمل عليها
 وخصوصا اذا دعاه الى ادع كاهنا فان الحمل عليها هو الموافق لنصوص الأئمة كما تقرر مع ان
 المعنى حينئذ أقرب الى اتحاد هذا الحد مع ما قبله الدال عليه التعبير يقال لان المعنى حينئذ
 أظهر في معنى الجامع كما قال الشارح وبالحمل فقد ثبت تصريح هؤلاء الأئمة بان المراد عكس
 الاطراد وحينئذ فاما ان يسلم الشيخ صحة ذلك أو يدعي بطلانه فان ادعى بطلانه سقطت مكالمة
 لان تخطئه هؤلاء الأئمة بلا سند صحيح من الجنون الصريح كما لا يخفى وان سلم صحة فان سلم مع
 ذلك صحة ما قاله الشارح لزمه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستعانة بمن الثبوت بطلانها
 وان لم يسلم صحة ما قاله الشارح سقطت أيضا مكالمة لان ما قاله الشارح هو عين ما قاله الأئمة
 والقرض انه سلم صحة ما قالوه فتسليم صحة المدعى الواحد لهم دونه جراف قبيح وان سلم صحة
 المعنى في نفسه وادعى عدم احتمال عبارة المصنف له فهذه الدعوى من المكابرة التي لا التفات
 اليها مع انها لا تصح دعوى الاشتباه كما لا يخفى على ذوي الانتباه اذ حمل العبارة على معنى صحيح
 لكونها تحتها ليس من قبيل اشتباه المعنى فان وجه الاشتباه حينئذ بانه ظن ان العبارة
 المذكورة لعكس الاطراد مع انها انما هي لعكس الحد قلنا هذا لا يصح مع قوله المراد به
 عكس المراد بالطراد فانه صريح في أنه ملاحظ لما يدل عليه ظاهر العبارة وانه أراد صرفها
 عنه كما هو ظاهر مع ادنى ذوق وان سلم احتمال العبارة وادعى لزوم مخالفة ظاهرها وارتكاب
 المسامحة فيها رجع اعتراضه الى مناشئة في العبارة وليس من دأب المحصلين ولا توسع له
 دعوى الاشتباه الذي يجزأ بدعواه على هذا الامام بل يلزم حينئذ الرجوع عنه والاستغفار

منه فان وجه الاشتباه هنا بما ذكره فيما قبله فجوابه جوابه جرفا يحرف وهذا كله بناء على الترتل
 المذكور والافتقار علمت معنى عبارة الشارح وبراءتهم امامنا وهذه الشيخ عليها واستغناءها عن
 ارتكاب المراجعة فأحسن التأمل في جميع ما قررناه وأعجب معه غاية العجب من تجميعه وقوله
 واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وضلال أرائنا
 (قوله في الانعكاس التلازم في الاتقاء وفي الاطراد التلازم في الثبوت) قال شيخنا العلامة
 المناسب للتعريف بذلك التطارد والتعكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما التعريف
 بالتلازم (وأقول) ما عبر به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرود والمنعكس المعبر به ما في
 الحد فكذا أثر عاوا الحكمة في ذلك قصد الايضاح لان العدول عن العبارة الملوقة مظنة
 الاشتباه بل قد يمنع العدول عن تعبيرهم لان اطلاق هذه الالفاظ على تلك المعاني اصطلاح
 اهم فالعدول عنها يحير الى التجوز والاصطلاح الجديد ولا ينبغي ما فيه (قوله والكلام في
 الازل الخ) ينبغي جعل الطرف حال من الكلام أو من الضمير المستتر في معنى أى حال كونه
 ملحوظا كونه في الازل أى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسى
 باعتبار ملاحظة كونه في الازل ولعل المراد باعتبار كونه قبل وجود من يخاطب بقرينة قوله
 وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم الخ ولا يجوز تعلقه بسمي اذ التسمية حادثة
 فلا يصح كونها في الازل اللهم الا على التول بقدم الالفاظ أو على سبيل القرض بمعنى انه
 لو فرض اطلاق هذا اللفظ عليه في الازل هل يكون حقيقة (قوله وقبل سماعه بلفظ من جميع
 الجهات) لعل وقوع السماع من جميع الجهات أمر اتفاقي لا محذور في السماع من جهة
 واحدة لانه لا ينافي تعالى عن الجهة وانما ينافيه لو كانت تلك الالفاظ المشهورة قائمة
 بذاته تعالى وليس كذلك بل هي مخلوقة في محل فيجوز أن يخلق الله تعالى سماعها من جهة واحدة
 على ان المنافاة على ذلك التقدير محل بحث فليتامل (قوله وعلى كل اختص) فيه اشعار بان
 منشأ الاختصاص بانه كليم الله هو الاختصاص بسماع المعنى أو ليكون سماع اللفظ من جميع
 الجهات وقوله حقيقة حال من خطابا بيان محل الخلاف (قوله والاصح انه يسماه حقيقة
 بتزيل المدوم الذى سيوجد منزلة الموجود) اعترضه الكوراني حيث قال قد اختلف في ان
 الكلام في الازل أى المعنى القديم القائم بذاته تعالى هل يسمى خطابا أولا وهذا محل انظى
 اذ هو مبني على تفسير الخطاب وهو ان من قسرا الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير للافهام
 يسمى خطابا ومن قسره بالكلام الموجه نحو المتخيل للافهام فلا لان حاصل المعنى الاول انه الذى
 شأنه ان يفهم في الجملة وحاصل الثانى انه الذى أفهم بالفعل اذا سم القاعل حقيقة في الحال
 فيلزم أن يكون في الازل مقهوما بالفعل وهو محال ويتفرع على كونه خطابا في الازل كونه
 حكما فيه فثبت لا خطاب لا حكم هكذا قيل وأقول التعريف الثانى لا يصح على مذهب
 الأشعرى القائل بقدم الحكم وتنوعه الى أمر ونهى في الازل اذ يستحيل ان يكون أمرا
 في الازل ويكون خطابا بالمعنى المذكور ثانيا وما ذكره بعض الشارحين من ان الاصح انه
 خطاب في الازل حقيقة بتزيل المدوم منزلة الموجود ففى لا يعقل ولا يلتفت اليه اه وشيخنا
 العلامة حيث قال قوله بتزيل المدوم الخ هذا ينافي ان التسمية حقيقة مقتضى لانها مجاز

تنظرا الى ان الانعكاس
 التلازم في الاتقاء
 الاطراد التلازم
 في الثبوت (والكلام)
 النفسى (في الازل قبل
 لا يسمى خطابا) حقيقة
 لعدم من يخاطب به اذ ذلك
 وانما يسماه حقيقة فيما لا
 يزال عند وجود من يفهم
 واسماعه اياه للفظ كاقتران
 أو بلا لفظ كما وقع لموسى
 عليه الصلاة والسلام كما
 اختاره الغزالي خرافة العادة
 وقيل سمعه بلفظ من جميع
 الجهات على خلاف ما هو
 العادة وعلى كل اختص
 موسى بانه كليم الله والاصح
 انه يسماه حقيقة بتزيل
 المدوم الذى سيوجد منزلة
 الموجود (و) الكلام
 النفسى في الازل (قبل
 لا يتنوع) الى أمر ونهى
 وخبر وغيرها

تعلقها وبطل قولنا وهو يستلزم عدمها بثبوت الامر في الازل متعلقا بالمعدوم متعلقا معنويا
وان اريد به عدم جميعهما أى كل منهما انعكس الامر أى صح قولنا وهو يستلزم عدمها وبطل
قولنا وعدمه يستلزم عدم تعلقها بعين ما تقدم من ثبوت الامر في الازل متعلقا بالمعدوم انتهى
(وأقول) الوجه ان ليس المراد الا التعلق التجيزى لعدم كفاية المعنوى في تحقق تلك الانواع
عندهذا القائل وحيد فتقوله لعدم من تعلق به هذه الاشياء معناه وعدمه يستلزم عدم تعلقها
أى التعلق التجيزى وعدم التعلق التجيزى يستلزم عدمها لاعتبارها فيها وعدم كفاية المعنوى
فيها وحيد فلا اشكال وعلى هذا فتقوله لان الامر وانتهى منه اقسامان من الحكم المقترن
في مفهومه التعلق كما مر أى التعلق التجيزى وسيعلم جواب ذلك من جهة الاصح (قوله
والاصح تنوعه في الازل اليها وقوله بتزيل المعدوم منزلة الموجود) قال شيخنا العلامة كل
منهما يقتضى وجود الامر وانتهى متعلقا كل منهما ما التعلق المعنوى والتجيزى في الازل
ووجود ذلك يستلزم وجود الحكم فيه كونه في ضمنها ووجوده فيه يقتضى قوله فيما مر
ولاحكم قبل الشرع وقوله يتعلق الامر بالمعدوم متعلقا معنويا أى لا تجيزيا اهـ (وأقول)
ما نزع من اقتضاء كل منهما وجود الامر وانتهى متعلقا كل منهما التعلق التجيزى في الازل
بمذموم وحيد فلا تناقض اما أولا فالتنوع في الازل لا يتوقف على التعلق التجيزى بل يكفي
فيه التعلق المعنوى وهذا صرح الشارح في شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم
تعلقا معنويا بمفهوم قوله معنويا حيث قال لا تعلقا تجيزيا بان يكون حالة عدمه مأمورا ثم قال
وسياقى تنوع الكلام في الازل الى الامر وغيره فنبه الكمال وغيره على ان قوله وسياقى الخ تنبيه
على ان التعبير بالامر في قوله ويتعلق الامر بالمعدوم انما يقتضى على الاصح من المذهبين
في تنوع الكلام في الازل الى امر ونهى وكذا تنزيل المعدوم منزلة الموجود في الازل لا يقتضى
التجيزى بل ولا يصح لان كونه مأمورا حال عدمه ولو بعد التنزيل لمعلوم الفساد وانما ذكر
الشارح التنزيل المذموم كورد فعل التمسك انحصر في عدم التنوع بعدم من تعلق به هذه الاشياء
فاشار الى انه يكفي فيه تقدير وجوده من تعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل واما ثانيا فاستدرك
الائمة هنا ما يصرح بان التعلق الثابت في الازل لتلك الانواع هو المعنوى فقط وبما على ذلك
دفع التناقض بين ما هنا وقوله سم السابق لاحكم قبل الشرع قال القرافي في شرح الموصول
ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لاحكم للاشياء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود
الرسال بالضرورة وقد نقض الاحكام قبل الرسل وهما ينتسها في الازل الى ان قال وقد تقدم
الجواب عند قولنا لاحكم للاشياء قبل ورود الشرع وان معناه ان الخطاب لما تعلق في الازل
انما تعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمتنى تعلق الاحكام لذواتها وهما الذى تدعيه في الازل
ذواتها فلا تناقض اهـ وقال المصنف في شرح المنهاج قد يشل عن الفرق بين هذه المسئلة
وبين قولنا لاحكم بالفعل قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نقضنا
الاحكام قبل ورودهم ثم وانتسها ههنا في الازل والجواب ما تقدم في خلال الكلام من ان
معنى قولنا لاحكم قبل ورود الشرع ان الخطاب انما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمتنى
هناك تعلق الاحكام لذواتها والذى تدعيه ههنا في الازل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين

والاصح تنوعه في الازل
اليها بتزيل المعدوم الذى
سبوجله منزلة الموجود وما
ذكر من حدوث الانواع
مع قدم المشترك بينهما يلزمه
محال

اهـ ومعلوم ان المراد بتعلق الاحكام في قولها ما فالمتنى تعلق الاحكام هو التعلق التخييري
 لشيء المعنوي عند هـ ما كغيره ما بلا اشكال فقد اوضح انه لا تجار على ما ذكره الشارح
 كالمصنف وانه لا تناقض في كلامهما أيضا وانه لا منشأ لاعتراض الشيخ الاشكال المقام عليه
 مع عدم وقوفه على ما بينه الاثمة فيه مما يدفع الاشكال ويظهر به حقيقة الحال لعدم نظره غالباً
 في غير العضد وحاشيته ومن هنا يظهر ان الامر والنهي اعم من الحكم وحينئذ يتوجه منع
 دعواه السابقة قبل هذه القولة انهم ما قسمان منه (قوله من وجود الجنس مجردا عن أنواعه)
 في بعض العبارات التعبير بالافراد بدل الانواع وبعبارة الختبي وأورد عليه ان المشترك لا يمكن
 وجوده في الخارج بدون الافراد فيلزم قدم واحد من الافراد وحدث المشترك اهـ (قوله
 الان يراد منها أنواع اعتبارية أي عوارض له) فيه أمران الاول ان مجرد هذا الجواب
 لا يخص من الاشكال مع فرض ان الكلام بجنس بل بقية تسليم وجود الجنس مجردا مع ان
 وجوده كذلك يمنع سواء كان له أنواع وتأخر وجودها عنه أو لم يكن له أنواع أصلاً بل النوع
 نفسه لا يتصور وجوده مجردا عن فرد كما هو ظاهر وظاهره لا يخلص الاجل لحظة كونه ليس
 جنساً حقيقة بل هو صفة واحدة لا تحتمل التعدد في نفسها كالعلم وغيره من بقية الصفات
 فليتأمل والثاني ان شجنا العلامة لاجل الانواع فيه على ان المراد منها أنواع للتعلق وبسط
 بيانه فراجع ثم قال هكذا افهم هذا الموضع وبالك أن تفهم قول الشارح انها أنواع اعتبارية
 على انها أنواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قوله أي عوارض له لان النوع مركب من
 الجنس لا عارض له وقول العضد واعلم أن ابن سديد يمنع كونها أنواع بل عوارضه بحسب
 التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقة اهـ اذا ظهر لك ذلك علمت أن
 تعبيره في أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال صوابه وانما يمتص أي الكلام
 به فيما لا يزال كما عبر به ابن الحاجب والعضد الى آخر اعتراضه (وأقول) هذا كما عاينته من
 فانه بالغ في الامر مع بناء تلك المبالغة على غير أساس وذلك لانه لا مانع من فهم كلام الشارح
 على ما هو الظاهر منه من انها أنواع اعتبارية لنفس الكلام قوله لان ذلك ينافيه قوله أي
 عوارض له قلنا المناقاة ممنوعة قطعاً قوله لان النوع مركب من الجنس لا عارض له قلنا
 هذا استدلال ممنوع لان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقي لا الاعتباري أي
 العارض والنوع هنا ليس هو الحقيقي بل هو الاعتباري بمعنى العارض ولا نسلم ان العارض
 انشئ بتركيب منه ومن غيره وقد فسر الشارح مراده ومراده بالانواع الاعتبارية هنا بقوله
 أي عوارض له فاصل الكلام انهم عبروا عن عوارض الكلام بالانواع الاعتبارية وأي
 مناقاة في ذلك وأي شيء يمنع من ذلك ويوجب ارادة أنواع التعلق فان غاية ما يمكن وروده على
 ذلك لزوم التجوز في اطلاق أنواع الكلام الاعتبارية على عوارضه وهذا بتقدير تسليمه
 لا مناقاة فيه بوجهه والالزام في كل تجوز وهو ضروري البطلان على اننا لو سلمنا ان النوع
 الاعتباري انشئ بمعنى العارض له بتركيب منه أسكن ان يدعى ان مجموع الكلام النفسي
 والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لان المركب من الخارج والداخل خارج
 عارض لها ضرورة ان هذا المجموع ليس ذاتاً ولا جزءاً مع ثبوته لهما فيكون عارضاً لها ويصح أن

من وجود الجنس مجردا
 عن أنواعه الان يراد منها
 أنواع اعتبارية أي عوارض
 له يجوز خلوها عنها

يوصف به اذ يصح أن يقال هذا الكلام كلام متعلق بكذا وقوله وقول العضد الخ قلنا دعوى
 منافاته ممنوعة بل هو إما أولاً فلان العضد نفسه صرح قبيل ما نقله عنه من قوله وإعلم الخ
 بنحو سطر بانها أنواع للكلام حيث قال وأورد عليه أي على ابن سعيد ان هذه الاقسام أنواع
 لنفس الكلام والجنس لا يوجد الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام
 اه وأما ثانياً فلانه أعني العضد أراد بقوله يمنع كونها أنواعه الا انواع الحقيقة كما يصرح بذلك
 قوله في المواقف وأورد عليه أي على ابن سعيد انها أنواعه فلا يوجد دونها والجواب منع ذلك
 في أنواع تحصلت بحسب التعلق اه فاطر قوله في أنواع تحصلت بحسب التعلق حيث صرح
 فيه بانها أنواع له اعتبارية في جواب الابرار على ابن سعيد بانها أنواعه فلا يوجد دونها فانه
 نص في ان الأنواع الممنوعة عند ابن سعيد هي الأنواع الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله
 يعني انها ليست أنواعاً حقيقية حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلفه
 بالاشياء بخلاف ان يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً اه فتأمل جميع ذلك الذي منه إضافة
 الجنس اليها فهل يقي مع هذا شبهة لعامل فتدبان بما لا مزيد عليه بطلان التصويب الذي ادعاه
 وماعطفه عليه وانه لا منشا لذلك الا الوهم المحض والتساهل في التأمل وعدم العزم على ما يجب
 العزم عليه بالتواجد من كلام الائمة المحرر المحقق ولهذا عبر علامة المتبحر بن مولانا سعد الدين
 في حاشيته بمثل قول الشارح فن حيث تعلقه في الازل الخ الصريح في انها أنواع للكلام مع ان
 تعبير الشارح في أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال شرح لكلام المصنف لان
 قول المصنف وقيل لا يتنوع أي في الازل من تنوع هذا القول انه يتنوع فيما لا يزال فاحتاج
 الشارح الى بيانه وفاء بشرحه فكيف مع ذلك أيضاً يصح هذا التصويب بالنسبة للشارح بل
 لو قطعنا النظر عن اضطراب الشارح في التوفيقية بشرح كلام المصنف الى التعبير بالانواع كان
 في تعبير الشارح بها غاية الفائدة لان الائمة عبر بالانواع فقبرها الشارح للتوسل الى بيان
 مرادهم بها وانهم أرادوا بها العوارض فاي فائدة وراء بيان مرادهم الذي يتوهم خلافه من
 تعبيرهم فكيف يتأتى التصويب المذكور مع قيام هذا الغرض الصحيح المهم (قوله تحدث)
 قال شيخنا العلامة الاولى تجد دلالة الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث لانه الوجود بعد
 العدم والامور الاعتبارية لا وجود لها ويطلق عليها التجدد كما يقال انه تعالى تجدد له المعية
 مع العالم والبعدي لا يقال حدث له لان البعدي والمعية أمران اعتباريان اه وقد عبر
 بالحدوث غير الشارح كما سبق قال في حواشي العضد حيث قال في قوله وهذه الاقسام حادثة
 مانصة لتوهمها على التعلقات الحادثة اه (قوله بحسب التعلقات) قال شيخنا العلامة ولا
 أن تقول حدوثها هو تعلقها بعينه اه ولعله مبني على قوله السابق انها أنواع التعلق (قوله
 كما ان تنوعها اليها الخ) فهي أنواع اعتبارية على القولين الا انهم اعلى الاصح أمور لازمة غير
 مفارقة بخلافها على الآخر (قوله وقدم هاتين المسئلتين الخ) أورد شيخ الاسلام ان هذا
 الكلام يشعر بان تأخيرهما عن النظر هو الاصل وليس كذلك بل تقديمهما بما يقتضي توجيهاً
 المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل اه وأورد الكمال
 ان الاستبعاد المذكور لا يقتضي كون تقديم المسئلتين أنسب من وضعهما ما فيما بعد مع

تحدث بحسب التعلقات كما
 ان تنوعها اليها على الثاني
 بحسب التعلقات أيضاً
 لكونه صفة واحدة كالعلم
 وغيره من الصفات فن حيث
 تعلقه في الازل أو فيما لا يزال
 بشئ على وجه الاقتضاء
 لانه يسمى أمراً أو لتركه
 يسمى شيئاً وعلى هذا
 القياس وقدم هاتين
 المسئلتين المتعلقةتين بالمبدول
 في الجملة على النظر المتعلق
 بالدليل الذي للكلام فيه
 لاستبعاده ما يطول

المسائل المتعلقة بالمدلول اه (وأقول) يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يدفع عنه الامران بان يقال انه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان هاتين المسئلتين متعلقتان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وان كان مناسباً لان الدليل أصل للمدلول والمدلول فرع له ولذا ذكر الفرع بعد الاصل تمام المناسبة لكن كان المناسب أيضاً تأخيرهما عن النظر لانه متعلق بالدليل والمناسب تأخير المدلول عن الدليل وما يتعلق به فلم خالف ذلك وتقرر الجواب ان النظر المتعلق بالدليل لما استتبع ما يطول فاسب تقديمهما عليه لئلا يذكر الدليل فان ذلك أدل على الارتباط وقد يوجه ذكرهما هناك دون مسائل المدلول السابقة ومسألة النسبة بان ذلك اشارة الى أن ما يتعلق بالمدلول يناسب ان يقدم من حيث انه المقصود بالذات وان يؤخر من حيث انه فرع عن الدليل وان يوسط في إنشاء الكلام عليه من حيث انه لشدة ارتباطه به واحتياجه اليه كانه منه وكانهما شيئاً واحداً (قوله والنظر الفكر الخ) قال الكوراني هذا التعريف للقاضي أي بذكر الباقلاني وعبارته النظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن قبل تفسيره بانه الذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه علمها قلت المتبادر من بقاء السببية السببية القريبة فلا انتقاض ولو حل في عبارة المصنف الفكر على التفسير كان الانتقاض ظاهراً لعدم الباء اه (وأقول) كيف تصح دعوى ظهور الانتقاض مع اخذ الفكر جنساً وهو حركة للنفس مخصوصة لا تصدق على القوة العاقلة ولا على سائر آلات الادراك وبهذا يعلم اندفاع الانتقاض عن القاضي مع قطع النظر عن بقاء السببية فليست امل واعلم ان ابن الحاجب عبر بقوله والنظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن اه قال المضد بهد شرح هذا التعريف مانصه وبهذا صرح الامام في الشامل وقول الامدى مراد ان النظر هو الفكر ثم تفسره بانه الذي يطلب به علم أو ظن بهد اه قال السعدي في ان ذلك زعم الامدى ان مراد القاضي أي بذكر في هذا التعريف ان التفسير للنظر بالفكر تبينه على اتحادهما معني ثم يعرف بما يطلب به علم أو ظن ولا شك انه بعيد الى ان قال مع ان التفسير بالذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه وبعبارة السيد في بيان ذلك قال الامدى في الابكار مراد القاضي ان النظر هو الفكر أي هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما قال الشارح وهو بعيد عن الصواب اذ لا يناسب المقام ولم يهده مثله في التعريفات ويوجب الالباس وبإزالة المتبادر من العبارة خلافه فتبعد ارادته قيل وينتقض الحسد أيضاً بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه ولا يخفى على ذلك ظهور هذا الكلام في ان الانتقاض المذكور انما هو على تقدير ان المراد ما قاله الامدى من ان الفكر لم يذكر جنساً للنظر بل لبيان مراد قوله وان ما بعدهما تعريف لهما أول للنظر ويعرف منه تعريف الفكر بل هذا صريح قول السعدي مع ان التفسير بالذي لا على التقدير الاول المتبادر من الكلام من اخذ الفكر جنساً لتعريف النظر مع تفسيره أعني الفكر بما ذكره الشارح وغيره والظاهر ان الكوراني توهم هذا فاورد الانتقاض عليه وأجاب عنه بالنسبة لعبارة القاضي والزم الانتقاض على عبارة المصنف وحيث يظن ان اراده هذا غلط على غلط فليست امل ثم اعلم ان ما اجاب به الكوراني منقول عن السيد خلافاً لما أفهمه قوله قلت

(والنظر الفكر)

الحجوعبارته المنقولة عنه رجاء يجب ان الباء اما للسببية أو الالة وعلى التقديرين يتبادر القرب
 فلا انتقاض قال بعضهم وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالدليل نفسه على الاصطلاح
 المنطقي وبالمعرف نفسه اذ لا خفاء في قريه ما قال واعلم انه يشدفع بالجواب المذكور الانتقاض
 بالحركة الاولى ويضعها لكن يبقى النقض بالحركة الثانية ويضعها الاخير وبالترتيب اللازم لها
 ويمكن ان يقال المتبادر من التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص بالطلب وليس ذلك
 الا في مجموع الحركتين لا في غيره وحينئذ يشدفع جميع النقوض بهذا غيره قال بعضي يشدفع
 النقض بالقوة العاقلة ونحوها وبالحركة الاولى ويضعها لعدم الاستقلال والاختصاص
 بالدليل والمعرف لعدم الاستقلال في الطلب بل باعتبار تمام النظر فيها وبالحركة الثانية
 ويضعها لعدم الاستقلال أو لعدم الاختصاص بالطلب اهـ (قوله أي حركة النفس في
 المعقولات) فيه أمران الاول قال العضد الفكري هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد
 قال السيد حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلا وفي المعقولات تسمى فكرا اهـ والمشهور
 ولما أبدل الحركة بالانتقال الذي هو أعم منها زيد القصد احترازا عن الحدس وأيضا الحركة فيما
 يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا ولعل المراد بالمعاني ههنا هو
 المعقولات المتعاقبة للمحسوسات الشاملة لاه وهو ما لان الفكري هذا المعنى هو الذي عد من
 خواص الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب علم أو ظن ويسمى نظرا وقد لا يكون
 كذلك فلا يسمى به اهـ وقوله وفي المعقولات تسمى فكرا قال بعضهم ينبغي أن يفيد هذا القصد
 بقرينة قوله الاتي بالحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا
 اهـ فتقول السارح أي حركة النفس في المعقولات ينبغي زيادة قيد القصد فيه وقوله الذي هو
 أعم منها أي لشموله الحدس وقوله لان الفكري هذا المعنى هو الذي يعد من خواص الانسان
 قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة اناقل أن يقول ان أريد بالمعقولات ما يدركه العقل
 بذاته بلا واسطة خرج عنه الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر مع ان مثل قولنا هذا
 عدو زيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاده فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظرا بالاشبهة وهكذا
 في الخياليات وان أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فتقوله
 بخلاف حركاتها في المحسوسات فتسمى تخيلا لا فكرا مشكلا والتظاهر ان السارح وغيره عن عجز
 بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وانما تدركها
 الحواس واما على طريق المتأخرين القائلين بان العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة
 الحواس فينبغي أن تسمى حركاتها في المحسوسات فكرا أيضا اهـ والامر الثاني قال السيد (فان
 قلت) ماذا أريد بالنظر المعرف بما ذكر مجموع الحركتين كما هو رأي القدماء أم الحركة الثانية كما
 هو مذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أولا (قلت) الظاهر جملة على المعنى الاول
 اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصوير من درج في العلم على ما تفسره فيقتناول
 الحد الانتظار التصورية والتصديق في اليقينيات والظنون وما يجري مجراها اهـ وذكر
 بعضهم انه في المواضع لم يحتمل على المعنى الاول قال وهذا أوجه كيف وقد اعترف نفسه في
 مواضع بمحصل المطلوب بالحركة الثانية وحدها بدون الحركة الاولى فاذا حمل على الاول لم يكن

أي حركة النفس في
 المعقولات بخلاف حركاتها
 في المحسوسات فتسمى تخيلا

هذا المطلوب نظريا اه (قوله المؤدى الى علم او ظن) يفتي أن يراد بالظن ما يشمل الاعتقاد
 لأن الفكر قد يؤدي اليه (قوله بطلوب خبري فهم ما وتصوري في العلم) أقول قوله فهم ما
 خبر عن مبتدأ محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالخبري جار فيه ما أي في العلم والظن
 لأن كلاهما يصح أن يتعلق بالمطلوب الخبري وقوله أو تصوري عطف على خبري وقوله في العلم
 خبر عن مبتدأ محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالتصوري جار في العلم دون الظن
 إذا الظن لا يتعلق بالمطلوب التصوري وهذا التقرير في غاية السهولة والظهور ومعنى وصناعة
 وبه يظهر أن اطناب شيخنا العلامة في استشكال هذا التركيب استصعاب لغوي صعب وأما ما
 أجاب به فإن أراد به ما أجاب به الله الجدل على الوفاق وكان مقتضاه عدم الاستعجاب وإن أراد به
 شيئا آخر فلا حاجة اليه فليتأمل فيه (قوله وشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني) فيه
 أمران الأول أن مقابلة القطعي بالظني قد تدل على أن المراد به ما يشمل الاعتقاد والثاني
 أن السعد قال وعلى هذا التعريف يعني تعريف ابن الحاجب السابق ذكره أسئلة أقواها أن
 الظن الغير المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما تعلم مطابقته علم فلا حاجة إلى ذكر الظن والجواب
 أن المطابق قد يطلب لامن حيث الجزم بل من حيث الرجحان اه وهذا الثاني من أصله لا يرد
 على المصنف لأنه لم يعتبر الطلب (قوله والافساد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن)
 قال شيخنا العلامة فيه نظر فإن التادية هي الايصال لغته وعرفا وقد وقع في تعريف الفكر
 المنطقي أنه ترتيب أمور معلومة للتأدي الى مجهول تارة والتوصل الى مجهول أخرى وقد عرفت
 أن التوصل لا يمكن الا بصحح النظر لاشتماله على الجهة التي من شأنها أن يقتل الذهن بها الى
 المطلوب والتادية مثله فالتقسيم بالمؤدى يخرج الفاسد قطعاً اه (وأقول) مازعه من أن
 التادية هي الايصال لغته وعرفا ومن أن التادية تشمل الايصال في أنه لا يمكن الا بصحح النظر
 ممنوع لادليل عليه بل كلام الأئمة مصرح بخلافه غير أن عادة الشيخ الاعتماد على ما يظهر له
 من غير مراجعة كلام الأئمة وما يوضح له منعه أن العضد اعترف كابن الحاجب الدليل
 بأنه ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى مطلوب خبري ثم قال وتفيد النظر بالصحح لأن الفاسد
 لا يتوصل به اليه وإن كان قد يقضى اتفاقاً تكلم المولى سعد الدين على قوله وقيد النظر بالصحح
 الى أن قال فلو أطلق النظر لفتحهم منه أن الدليل يجب أن يمكن التوصل به الى المطلوب الخبري بإي
 نظر كان ولا يخفى في أن العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد
 أما صورة فظاهر وأما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا تتواءم وجه الدلالة
 إذ ليست البساطة مما يقتل منه الى ثبوت الصانع وإن أفضى اليه في الجملة (فإن قيل) الاقضاء الى
 المطلوب يستلزم إمكان التوصل اليه لا محالة (قلنا) ممنوع فإن معنى التوصل يقتضي وجه دلالة
 بخلاف الاقضاء اه فتأمل قوله كالفاسد وإن أفضى اليه في الجملة وقوله بخلاف الاقضاء فتجد
 كلامهم ماصري يحا في الفرق بين التوصل والاقضاء ولا يخفى في أن التادية في كلام الشارح
 بمعنى الاقضاء في كلام العضد والسعد وذكر السيد في حواشه نحو ما ذكره الـ مدوزاد مانعه
 والحكم بكون الاقضاء في الفاسد اتفاقاً انما يصح إذا لم يكن بين الكواذب ارتباط علة الى
 بصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يخصص بفساد الصورة وبوضع ما ليس بدليل مكانه اه وأما

(المؤدى الى علم او ظن)
 بطلوب خبري فهم ما
 أو تصوري في العلم فخرج
 الفكر غير المؤدى الى ما
 ذكر كما ذكر حديث النفس
 فلا يسمى نظراً وشمل
 التعريف النظر الصحيح
 القطعي والظني والفاسد
 فانه يؤدي الى ما ذكر

استدلاله على ما زعمه بقوله وقد وقع في تعريف الفكر المنطقي الخ فلا ينتج ما زعمه بل يطله
 اما اولاً فليجوز ان يريدوا التادية بلا واسطة اعتقاداً أو ظناً فلا ينافي ان مطلق التادية قد
 تكون بالقاسد واما ثانياً فلان المنطقيين لما عرفوا الفكر بما ذكره عقبوه بان ذلك الترتيب
 ليس بصواب دائماً قال القطب كغيره لان بعض العقلاء يناقض به ضا في مقتضى أفكارهم
 فمن واحد يتأدى فكره الى التصديق بحدوث العالم ومن آخر الى التصديق أي يتأدى فكره
 الى التصديق يقدمه بل الانسان الواحد يناقض فكره بحسب وقين فقد يفكر فيؤدي فكره
 الى التصديق يقدم العالم ثم يفكر فينشق الفكر الى التصديق بحدوثه هـ فست الحاجة الى
 قانون يقيد الاساطة بالصحيح والقاسد من الفكر الواقع في طرق الاكتاب فهذا تصریح
 منهم باستعمال التادية في القاسد وبأنهم أتوجد فيه والاصح قولهم ان ذلك الترتيب ليس
 بصواب دائماً وانه قد يؤدي الى قدم العالم وقد يؤدي الى حدوثه وفي المواقف وشرحه بعد ان
 نقل تعريف النظر بقوله ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي الى أمر آخر مانصه وعليه
 اشكالان ثم قال وثانيهما انه أي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه
 لا للصحيح منه فقط والاوجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر القاسد
 بحسب مادته ووجب أيضاً ان يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه
 النظر القاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فتقدماته قد لا تكون
 معلومة ولا مظنونة أيضاً بل محمولة جهلاً بما يكون التعريف جامعاً هـ فتأمل تصریحه
 بان هذا الحد الواقع فيه لفظ التادية شامل للقاسد أيضاً وبان مقدماته قد تكون محمولة جهلاً
 بما يكون في شرح المقاصد ومن قال ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي الى مجهول أراد بالعلم
 التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين
 فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وسيتخذ
 لا يرد ما ذكر في المواقف الخ هـ فتأمل تصریحه بكون تلك الامور قد تكون مظنونة أو محمولة
 جهلاً بما كذا ومقدمة مع اعتبار التادية في ذلك الحد مع انه حينئذ لا يلزم أن تشمل على وجه
 الدلالة وقال الامام الرازي في المحصول اما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها
 الى تصديقات آخر ثم قال ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل ان كانت مطابقة لمعلقاتها فهو
 النظر الصحيح والا فهو النظر القاسد هـ فانظر تصریحه بهذا الامام الذي هو امام الانام بلا
 كلام يتناول هذا التعريف الواقع فيه قيد التوصل للنظر القاسد وقدوافقه في ذلك ما تقدم
 عن المنطقيين باعتبار العبارة الاخرى التي نقلها الشيخ بقوله وللتوصل الى المجهول آخر
 ولكن يحتمل ذلك على التوصل في الجملة أي ولو بواسطة وقد اقره شراحه مع كثرتهم وجلالتهم
 على تناول هذا التعريف للقاسد وعبارة الاصقها في شرحه واعلم ان ما ذكره من حد النظر
 يتناول مطلق النظر الاعم من الصحيح والقاسد فهل بقي مع هذه التصور من هؤلاء الاثمة
 وجه صحة زعمه القطع بان قيد المؤدى يخرج القاسد ثم رأيت شيخنا اعترف بالحق في موضع
 آخر فاني رأيت فيما سبق تفسير التادية في عبارة الشارح في الكلام على الدليل بالافضاء ثم حكى
 عن المولى التفتازاني ما حكاه عنه فيما سبق من السؤال والجواب وكتب بهامش ذلك مانصه

قوله وان أدى السرفيه ان التوصل بالشي لا يكون الا في الموصل بنفسه وتأدية الشيء اعم مما
 بنفسه أو بغيره اه على انه قد يتوقف في الفرق (فان قلت) ذكر السيد في شرح المواقف
 في مجت النظر ان النظر الصحيح يؤدي الى المطلوب والفاسد لا يؤدي اليه (قلت) أراد التادية
 لا بواسطة فلا ينافي ما قاله هؤلاء ولهذا قال في حواشي الغضد وقيد النظر بالصحيح وهو المشتل
 على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن أن يتوصل به الى المطلوب خبري اذ ليس هو
 في نفسه سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفتى اليه فذلك افضاء اتفاق ليس من حيث انه
 وسيلة اه واعلم ان قول الشارح وان كان منهم من لا يستعمل التادية الا فيما يؤدي بنفسه
 كافق سقوط الاعتراض لان هذا نص منه على انهم يختلفون في استعمال التادية وان بعضهم
 يستعملها فيما يؤدي مطلقا اعم من ان يكون بنفسه أو بواسطة ومنهم من لا يستعملها الا فيما
 يؤدي بنفسه فهو ناقل عنهم جواز استعمالها فيما يؤدي بالواسطة فان سلم الشيخ له هذا النقل
 بطل اعتراضه عليه وقوله ان التادية هي الايصال لغة وعرفا وانما مثل الايصال في انهم لا يتكلمون
 الا بصحيح النظر وان رده احتاج في رده الى نقل صحيح صريح بخلافه دال على نفسه وذو ذلك
 حط القتاد وأما رده بمجرد فهمه فهو تجاوز للحداد كيف يسوغ لعاقل رد نقل هذا الامام
 المتفق على علوقه علماء وتحقيقا وأمانة بمجرد ذلك وامانة بعبارة المنطقين فقد تنسق موطه
 (قوله بواسطة اعتقاد) قال شيخنا العلامة في جعل التعريف المذكور شاهدا لانه يؤدي بواسطة
 اعتقاد نظري لا يفتي لان المؤدى اليه في ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذي هو اخص منه اذ هو
 اعتقاد مطابق لموجب أي برهان أو حس والتتبع تابع في الادراك لمقتضات البرهان اه
 (وأقول) لا يفتي سقوط هذا الاعتراض لانه ليس في عبارة الشارح المذكورة ان المؤدى اليه
 فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه هذا النظر بل محصل عبارته ان النظر الفاسد قد يؤدي الى
 أحد الامرين من العلم والظن بواسطة الاعتقاد ولا شبهة في انه يؤدي الى الظن بالمعنى الشامل
 للاعتقاد على ما تقدمت الاشارة اليه بواسطة الاعتقاد والظن أحد الامرين فصيح انه يؤدي
 بواسطة الاعتقاد الى أحد الامرين وهذه عبارته والفاسد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة
 اعتقاد أو ظن اه فقوله الى ما ذكر أي الى العلم والظن المذكور في قول المتن الى علم أو ظن
 والتادية الى أحد الامرين لا تستلزم التادية الى كل منهما ويصدق على التادية الى الظن
 التادية الى العلم والظن أي الى أحدهما ومما يوضح ذلك ان قولهم الى علم أو ظن ليس المراد به
 الا أحدهما بمعنى واحد منهما اذ لو كان المراد الى كل منهما لم يصدق التعريف على شيء مطلقا
 اذ ليس لنا فكر يؤدي الى كل منهما اذ المؤدى الى الظن لا يؤدي الى العلم وبالعكس لتباين العلم
 والظن كما تؤدي اليهما وكان الشيخ جل ما في قوله ما ذكر على العموم وهو غير لازم لان المشار
 اليه بما ذكر أحد الامرين وتعليق الحكم بأحد الامرين لا يقتضي شئونة لكل منهما وبذلك
 يعلم اندفاع قول النكاح قوله فانه يؤدي الى ما ذكر محمل قطربا اعتبار عموم ما اه فان قبل العموم
 هو ظاهر العبارة قلنا الواسط هو عام أرديه الخصوص بقرينة حاله هي وضوح انه لا يتصور
 حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فغاية ما يلزم التجوز مع قرينة ولا اشكال عليه (قوله
 والادراك بلا حكم معه تصور) قال شيخنا العلامة يخرج به ادراك النسبة وطرفها أو أحدها

بواسطة اعتقاد أو ظن كما
 تقدم بيانه في تعريف
 الدليل وان كان منهم من
 لا يستعمل التادية الا فيما
 يؤدي بنفسه (والادراك)
 أي وصول النفس الى المعنى

مع الحكم وانه تصور فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على ادراكه مع انه ليس
بتصور فهو غير مطرد اهـ (وأقول) كان ينبغي ان يبين أولاً ان هذه العبارة التي عبر بها المصنف
وقعت في كلام القوم وانهم تكلموا عليها ايراداً وجواباً للتلاية وهم انفراد المصنف بها
واختصاصه بالادراك وانه لا جواب عنه وكانه لم يستحضر ذلك أو لم يطلع عليه أو أحب ايهام
لزم الادراك اما الاعتراض الاول فقد وقع في كلام جماعة منهم المولى التفتازاني فان العلامة
قطب الدين لما فسّر في شرح الشبهة قول الشبهة اما تم ورفق من قولها العلم اما تصور
فقط بقوله أي تصور لا حكم معه أو رد عليه المولى التفتازاني انه يلزم عليه ان يكون التصور
المقيد بالحكم مثل مجرد تصور المحكوم عليه أو به في القضية خارجاً عن القسمة ضرورة
انه ليس بتصديق ولا تصور لا حكم معه وان يكون المجموع الذي اعتبرناه مركباً من تصور
المحكوم عليه والحكم مع قطع النظر عن تصور المحكوم به تصديقاً ضرورة انه تصور معه حكم
اهـ وأجاب بعضهم فقال يمكن ان يجاب عنه بان المراد من التصور الذي لا حكم معه تصور
لا يكون حصوله مع الحكم معينة زمانية فقد دخل التصور المتقدم بالحكم في قسم التصور
ولا يكون خارجاً عن التقسيم المذكور لان كل واحد من تصور المحكوم عليه وتصور مقدم
على الحكم في الحصول وان كان مقارناً له في الزمن الثاني اهـ وهذا الجواب مأخوذ من شرح
المطالع وذلك لانه لما قال صاحب المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكاً كاسانجيا وما تصديق ان
كان مع الحكم بنقي أو اثبات فسر العلامة القطب في شرحه بقوله أي العلم اما ادراك يحصل
مع الحكم أو ادراك لا يحصل معه فان كان ادراكاً كالحصول مع الحكم فهو التصديق والافه
التصور ونم قال وهما ايرادان أحدهما ان هذا التوجيه لا يكاد يتم لان التصديق ان كان نفس
الحكم لا يصدق عليه انه ادراك يحصل مع الحكم وان كان هو المجموع المركب من التصورات
الثلاثة والحكم فكذلك لان الحكم حينئذ يكون سابقاً عليه فلا يكون معه وجوابه ان المصنف
اختار ان التصديق مجموع الادراكات الاربعة ولما كان الحكم جزءاً آخر للتصديق بخلاف
حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكاً كالحصول مع الحكم معينة زمانية وتقدم الحكم
عليه بالذات لا ينافي ذلك اهـ فقد أشار الى ان المراد بالادراك الذي لا حكم معه الذي هو معنى
التصور هو الادراك الذي لا يحصل مع الحكم معينة زمانية وقال السيد في حاشيته جل المعية
على الزمانية لانها تتبادر منها عند الاطلاق والمراد هو المعية دائماً فلا يرد ان ادراك أحد
الطرفين أو النسبة قد يحصل مع الحكم دفعة فكلما قبل العلم اما ادراكاً يكون حصوله دائماً
مع الحكم أو لا يكون كذلك فلا إشكال اهـ ولا يخفى في ان الادراك الذي يكون حصوله دائماً
مع الحكم ليس الا المجموع المركب من التصورات الثلاث والحكم كما أفصح به بعضهم وان
الادراك الذي لا يكون حصوله دائماً مع الحكم يشمل أيضاً تصور المحكوم عليه أو به أو النسبة
مع الحكم وتصور اثنين منها كذلك وعلى هذا معنى قوله والادراك بلا حكم معه الادراك الذي
لا يتقارن الحكم دائماً بحسب الزمان فيندفع عنه ما أورده الشيخ وغيره وكان الشارح أراد
سأله هذا الجواب فزاد لفظه إشارة الى ان المعنى ما ذكرناه بقوله مقابلة بقوله ويجزم
أي مع المعنى المتقدم في كلام السيد (فان قيل) لا دليل على ايراد ذلك المعنى من عبارة المصنف

فلا يتأني الجواب المذكور فيها (قلت) المصنفون اعتادوا المسامحة بأمثال ذلك والاكتفاء
بمجرد صلاحية عباراتهم لجلالها على المراد وكفالة شاهد على ذلك ما تقدم عن القطب والسيد
فانظر الى الاول مع جلالته وكون شرحه ومشرحه في ذلك الفن المبني على غاية التحقيق
والتدقيق والمضابطة في أهم التعاريف كيف عذره المتز على وجه يقبله مع انهم ظاهرو
خلافه جوا بيا يحل الاشكال وقول الثاني والمراد المعية دائما الى ان قال فلا اشكال بحديث ذلك
دليلا قاطعا على ما قلنا من الاعتناء المذكور وتامل قول المطالع العلم ما تصور ان كان ادراكا
ساذا تجلده مطابقا لعبارة المصنف في المعنى فان حاصلها ان التصور هو الادراك الساذج أي
الذي لا حكم معه وهو هذا معنى قول المصنف والادراك بلا حكم تصور ومع ذلك فقد أجاب عن
اشكاله شارحه ذلك الامام بما علمته مما يجري في عبارة المصنف كما بين (فان قلت) لا يقيد
ما ذكرنا شيئا مع كون شارحه رد عليه بعد ذلك ما مشى عليه وقال السيد قبل ذلك ان مقصود
الشارح جعل عبارة المتأخرين أي كصاحب المطالع على ما تحمله من المذهبين ويؤيده بما
يمكن تأييده ثم يطله (قلت) بل هو مقيد لانه انما رد عليه من جهة أخرى تتعلق بالتصديق
لا تعلق لها بما ذكرناه كما هو معلوم للواقف على كلامه المتأمل فيه ولولا الاطلاعة لينا ذلك واما
الاعتراض الثاني فبما علم على انه لا يمكن التزام كون الحكم من قسم التصور على هذا المذهب
الذي ذهب اليه المصنف وهو ممنوع ولهذا ذكر العلامة القطب في شرح المطالع ان الحكم
لا بد ان يكون تصورا عنده أي عند صاحب المطالع فانه أورد عليه انه يلزم على مختاره
في التصديق ان كساب القول الشارح من الحجج وعمل ذلك بقوله لان الحكم لا بد ان يكون
تصورا عند صاحب المطالع واكتسابه من الحجج ووجه السيد قوله لا بد ان يكون تصور عنده
يقوله لان الحكم ادرالك كما عرفت وليس عنده تصديق فاقول لا بد ان يكون تصورا ساذا
والا لم ينحصر الادراك فيما ذكره من القسمين انما بفعل المحذور لزوم ان كساب التصور من
الحجة لا يجوز كون الحكم تصورا فيجوز ان يلتزم المصنف كونه من قسم التصور فيندفع عنه هذا
الاعتراض واما ورود الاعتراض عليه بانه يلزم ان كساب التصور من الحجج كالزم ان كساب
الحجة من القول الشارح فهذا شيء آخر غير ما اعترض به الشيخ وادعى نفس الامام في هذا
المذهب الذي تابعه المصنف وغيره عليه والكلام عليه مسبووط في محله ولو سلم لفعل المصنف
أراد بالادراك الذي بلا حكم التصور الذي لا يتناول الحكم بناء على ان المتبادر من تقييد
الادراك بكونه بلا حكم الادراك الذي لا يكون حكما ومن الادراك المقسم الى ما لا يكون بلا
حكم والى ما يكون بحكم مطلق التصور لانه القابل لان يكون مع الحكم تارة وبدونه أخرى
بخلاف الحكم فانه لا يتصور مقارنته للحكم اذا المقارن لا بد ان يكون غير المقارن لان المقارنة
لكونهما نسبة تقتضي تغاير المنتسبين لكن يرد حينئذ الاعتراض من وجه آخر وهو لزوم عدم
انحصار الادراك في القسمين فليتأمل (قوله بتمامه) مناسب للمعنى الادراك لغة اذهو بلوغ
غاية الشيء ومنتهاه ومنه الدرك والاسفل قاله شيخنا العلامة (قوله اما وصول النفس
الى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا) اعترضه الكوراني حيث قال فالتصور هو ادراك الشيء سواء
كان بكنهه أو بوجهه ما وما قيل ان وصول النفس الى المعنى ان لم يكن بتمامه يسمى شعورا

بتمامه من نسبة أو غيرها
(بلا حكم) معه من ايقاع
النسبة أو انتزاعها
(تصور) ويسمى علما
أيضا كما علم مما تقدم
اما وصول النفس الى
المعنى لا بتمامه فيسمى
شعورا (وبحكم) يعني

لا يوافق كلام المنطقيين والمصنف ما شاع على اصطلاحهم اه (وأقول) اما أولا فلان سلم عدم موافقة ذلك كلام المنطقيين والشارح نقية ناقلا لما قاله فلا يريد نقله بمجرد الدعوى فان أراد انه لا يوافق كلام جميعهم فلا أثر لذلك اذ يكفي في صحة ما قاله موافقة البعض واما ثانيا فسلنا انه لا يوافق كلام المنطقيين لكن ذلك لا يضر قوله والمصنف ما شاع على اصطلاحهم قلنا ان أردت انه ما شاع على اصطلاحهم في كل من الادراك وتقسيمه الى القسمين فهو ممنوع وما دليلك على ذلك اوفى الثاني فقط فسلم وحيث تذييل اعتراضك لكن ما المراد بتمام المعنى هنا وكلام الكوراني السابق يقتضي انه لكنه فليحذر (قوله والادراك للنسبة وطرفها الخ) قال شيخنا العلامة يشير به الى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فيرد عليه ان ادراك النسبة وأحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وانه ليس بتصديق فلا ينعكس فقد رد دفع ذلك ما ذكره وهذا التقدير ان سلم لا يتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لاهذه التصورات والحكم كاهو مراده فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد اه (وأقول) قد انضج بما بيناه من نفاي الكلام على التصورات بمعنى قول المصنف وبحكم والادراك بحكم والبناء للمعنى والمعنى والادراك المقارن دائما في الحصول للحكم تصديق وان الادراك المقارن دائما في الحصول للحكم لا يصدق الا على مجموع الامور الاربعة وهي التصورات الثلاثة والحكم وهذا مراد الشارح بقوله يعني والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم أي مجموع هذه الاربعة لا مجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنة الحكم وان جعل العبارة على ذلك صحيح لا مانع منه وان مثل العلامة القطب ارتكبه في عبارة المطالع وغيره فاندفع ما أشار اليه من المنع بقوله ان سلم واندفع قوله لا يتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم وقوله لاهذه التصورات والحكم وقوله فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد اذ قد انضج انه بهذا المعنى الذي بيناه لا يتناول الا مجموع التصورات الثلاثة والحكم وهذا هو رأي الامام ومراد المصنف على اننا لو سلنا انه لا يتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم منعنا قوله فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد فقد قال العلامة التطب في رسالته في تحقيق معنى التصور والتصديق ما نصه وفسر التصديق بأمرأ أحدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء ثم قال وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة والحكم وهو مذهب الامام رحمه الله وثالثها بانه عبارة عن تصور مع حكم فيكون التصور بشرط الحكم تصديقا وهو مذهب صاحب المطالع وغيره ويمكن ان يكون مراده مذهب الامام اه فانظر هذا العلامة كيف عدها هذا الثالث مذهبنا لانا ونسبنا الى صاحب المطالع وغيره غاية الامر انه يجوز ان يكون مراد صاحب المطالع مذهب الامام وان كان خلاف ظاهر عبارته ولهذا اجل عبارته في شرحه على مذهب الامام وحيث تذييل هذا الاعتراض على هذا التقدير بطوار ثبوت هذا المذهب الثالث واختيار المصنف له فيكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صلافا على سائر افراد التصديق على رأي أصحاب هذا المذهب الثالث ومن المشهور ان الاعتراض لا يصح ابراده بمجرد الاحتمال بخلاف الجواب وبالجملة فالمصنف غير منفرد بهذه العبارة بل هي عبارة كثيرين من أهل المنطق فيهما قبل عليهم أولهم كان لهم اسوة فيه وانما حال العلامة فيما سبق

والادراك للنسبة وطرفيها
مع الحكم المصنوع
بالادراك لذلك (تصديق)
كادراك الانسان والكاتب
وكون الكاتب ثابتا
للانسان وايضا ان
الكاتب ثابت للانسان
أو يتزاع ذلك أي نفسه
في التصديق بان الانسان
كاتب أو انه ليس بكاتب

ونسب للحكماء لانه نازع في تلك الرسالة في انه عندهم نفس الحكم وان ظنه المتأخرون ونسبوه اليهم (قوله الصادق في الجملة) تبه به على ان في تسمية الادراك المخصوص بالتصديق مناسبة لصدق متعلقه في الجملة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه ولا مانع منه فان اراد شيخنا العلامة بقوله هنا في اخر كلامه ولا مدخل في التصديق للصدق الاعتراض عليه في ذلك كان موقفاً عما ذم يدع الشارح المدخلة بل المناسبة ولا اشكال عليه (قوله وقيل الحكم ادراك) قال شيخنا العلامة يقتضي ان تفسيره بما قدمه من الايقاع والانتزاع مبني على انه فعل من افعال النفس الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكرناه الادراك المذكور ولهذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه عرفه بما سبق وأشار كتابه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه (وأقول) مقابلة قول الشارح وقيل الحكم ادراك لما قبله بحسب الظاهر فان الظاهر مما قبله انه فعل بل نسب كونه فعلا للمتأخرين ومنهم الامام المذهب في التصديق الى ما ذكره المصنف فان العلامة القطب قال في شرح الشمسية ما فيه وعند متأخري المتطيقين ان الحكم أي ايقاع النسبة أو انتزاعها فعل من افعال النفس فلا يكون ادراكا اه وقال بعضهم المراد بالمتأخرين الامام وأتباعه فان الحكم عندهم هو الفعل اه وقال العلامة الدواني الظاهر ان المصنف يعني صاحب الشمسية تبع الامام في تركب التصديق وكون الحكم فعلا من افعال النفس اه وحيث كان ظاهرا عبارات المذكورة انه فعل وجزم مثل العلامة القطب بنسبة انه فعل الى المتأخرين وفسرهم بعضهم بالامام وأتباعه وجل مثل الدواني على مذهبهم في تركب التصديق وكون الحكم فعلا كلام صاحب الشمسية فلا محذور بوجهه على الشارح في التعويل على ذلك في تقرير كلام المصنف الجاري على طريقة الامام وأتباعه ثم مقابلته بذلك القول وصلوحية التفسير المذكور لجملة على الادراك لا ينافي ذلك اذ الصلاحية لاحد المعنيين لا تنافي في الظهور في المعنى الاخر ونسبته اليهم خصوصاً مع جزم الأمة بنسبته اليهم وذلك كاف في التعويل عليه ومقابلته بالقول الاخر كما هو جلي فجزم الشيخ بقوله وادعى كذلك لا محالة بعد ما سمعته ولا حمل عليه الا يجب الاعتراض واما قوله ولهذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه الخ فلا بد لان هؤلاء الكثيرين عن علم ذهابه الى القول الثاني الذي هو التحقيق فتأمل (قوله قال بعضهم وهو التحقيق) قال شيخنا العلامة (أقول) كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون في الكذب عدا حكم فلا يكون قسما من الخير وهو ظاهر البطالان اه (وأقول) هذا الكلام من العجائب الغرائب اما أولا فلا نقر بغير قوله فلا يكون في الكذب عدا حكم في غاية السقوط لانه ان اراد انه لا يكون فيه حكم بالخبر به فجرده هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما من الخير لجواز ان يكون فيه حكم ينقض الخبر به مثلاً وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من اقسام الخير وان اراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فترجع هذا على ما قبله في غاية السقوط اذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عدا على الاطلاق بل من لازم تعدد الكذب في الاخبار وجود حكم مخالف هناك فان ادعى ان شرط الخير وجود حكم بالخبر به فهو ممنوع لا دليل عليه بل الدليل عليه واما ثانيا فلا نقر بغير قوله فلا يكون قسما من الخير على ما قبله في غاية السقوط أيضا لان الخبر لا يتوقف تحقيقه على تحقق الحكم بل يسل كلام

الصادق في الجملة وقيل الحكم ادراك ان النسبة واقعة أو ليست واقعة قال بعضهم وهو التحقيق والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات ثم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده كما قيل ان سمى ذلك على القولين في معنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أي جازم التصديق بمعنى الحكم اذ هو المنتسب الى جازم وغيره أي الحكم الجازم

الشاك فانه خبر كما صرح به في المطول في بحث الصدق والكذب في كلام طويل من جملة ما نصه
 لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا وكاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور
 كما صرح به ارباب المعقول لا ناقول لاحكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لا يدرك وقوع النسبة
 او لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد
 في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة بل اذا اتفق أن زيد اليس في الدار فكلامه خبر
 وهذا ظاهر اهـ (قوله الذي لا يقبل التغير) غير غيره بدل ذلك بالتأنيب ومنهم السعد ثم فسر
 التأنيب بما هو بمعنى قول الشارح الذي لا يقبل التغير فقال في شرح الشمسية وأراد باليقين
 الا والى الجافم المطابق للتأنيب الذي لا يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه اهـ فانه اذا لم يمكن
 للحاكم به أن يحكم بخلافه فهو لا يقبل التغير كما هو ظاهر وفسر حقيقته قول التهذيب اليقينية
 بقوله أي المقدمات المفيدة للتصديقات بخارضة المطابقة للواقع الثابتة لاستنادها الى موجب
 من ضرورة او برهان اهـ ثم أورد انه ان أريد بالثبوت عسر الزوال على ما قيل فقيهه انه قد
 يسهر زوال التقليد أيضا وان أريد به عدم الزوال أصلا على ما هو المشهور فقيهه ان العقلاء
 كثيرا ما يعتقدون خلاف معتقد هم الاقل مع ان الحق هو الاعتقاد السابق وانما وقعوا
 في ذلك لمعارضه الوهم للعقل في بعض مقدمات الدليل قال بل نقول جاز ذلك في الضروريات
 أيضا كما وقع للاطباء خلاف في أمر جنة الادوية المعروفة بالخبرية اهـ وكتب في حاشية المقام
 بحتم ان يقال المراد بالثبوت ان يكون مأخوذا من ضرورة او برهان وقولهم لاستنادها بمنزلة
 التحسيرا والاولى ما قيل ان المراد انه لا يزول بتشكيك المك كك اهـ ويمكن حمل قول الشارح
 بان كان لوجب الخ على التفسير لعلم قبول التغير (قوله من حسن أو عقل أو عادة) شرح ذلك
 شيخنا العلامة بما يتعين الوقوف عليه وأطلق في الحسن في قول الشارح من حسن ويسمى
 الحكم الحاصل منه حكما بالشاهدات فان كان الحسن من الحواس الظاهرة سميت بحسب
 كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت بوجه انيات كالحكم بان لنا
 جوعا وغضبا اهـ وقيد العقل بقوله أي وعنده وقيد العادة بقوله من غير اقتضاء عقلي وقال
 امم الاستقلال بايجاب الحكم بل لا يتمعها من انضمام الحسن اليها في ذلك الايجاب ثم قال اذا
 ظهر لك ما قلنا فقد انجلى لك ان قول الشارح من حسن أو عقل أو عادة مقصوده تحقيقه لا مانعة
 خلوة قط كما قيل اهـ وهذا القيل الذي أشار اليه ذكره شيخ الاسلام فقال قوله من حسن أو عقل
 أو عادة مانعة خلوة لا يشككون الموجب مر بكان حسن وعقل كالتواتر أو من حسن وعادة
 كالحكم بان الجبل حجر من شاهده اهـ وكان وجه انجلاء ما ذكره من قوله شيئا كما يفهم بقاءه
 ان الثلاثة المذكورة على الوجه الذي قوره لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها لان ظاهر ما قوره
 في الحسن انه يستقل بالموجبية وقد صرح الاصفهاني في شرح الحصول باستقلال الحسن
 في الحسنيات وهو صريح قول القطب في شرح الشمسية وان كان الحاكم هو الحسن فهي
 المتعذرات فان كان من الحواس الظاهرة سميت بحسب كالحكم بان الشمس مضيئة الى ان
 قال وان كان مر بكان الحسن والعقل الخ لكن في شرح الشمسية للمولى التفاتنا في ثم ان
 الاحكام الحسية كلها جرتية فان الحسن لا يفيد الا ان هذه النار حارة وأما الحكم بان كل نار

(الذي لا يقبل التغير)
 بان كان لوجب من حسن
 أو عقل

حارة فحكم عقلي استفادته العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علته
وبهذا يظهر ان الحكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لاحس مجرد كما توهمه الشارح
يعني القطب اه وقد قيد العقل بكونه وحده وصرح في العادة باشتراط ان لا يكون معها
اقتضاء عقلي وبانه لا بد معها من الحس وحاصله ان الموجب مجموع العادة والحس وحينئذ
لا يمكن الاجتماع لان العقل بقيد انفراد عن غيره لا يجتمع مع غيره من حس أو عادة ومجموع
العادة والحس الذي يحتاج الى انضمامها اليها لا يجتمع مع الحس الذي هو القسم الاول لانه
حس مخصوص مستقل بالموجبية ولا يخفى ان ذلك لا يرد القيل المذکور لانه على ظاهر كلام
الشارح الذي لا يستدعي عقل ولا نقل لانه أطلق كـل واحد من الثلاثة ولا خفاء في ان
مطلقاتها يجتمع بعضها مع بعض وتفسرها بما ذكره الشيخ مع مخالفة الظاهر عما لا حاجة اليه
فلينأمل (قوله أو عادة) يرد عليه ان العلوم العادية تحتل النقيض لجواز خرق العادة كان
يتقلب الجرد بها فهي قابلة للتغير وجوابه ان احتمالها للنقيض يعني انه لو فرض وقوع نقيض
المعلوم كان يصير الجرد به الم لازم منه محال لذاته لا بمعنى انه يحتمل الحكم بالنقيض في الحال كما
في الظن أو في المال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف الادراك اما لعدم الجزم
أو لعدم المطابقة ولعدم استناده الى موجب والموجب لقبول التغير هو الاحتمال الثاني دون
الاول كذا يتوخذ الابرار والجواب عما أوردناه في المواقف وشرحه على تعريف العلم بانه صفة
توجب تميز الخ (قوله فيكون مطابقا للواقع) فيه أمران الاول ان ذكر هذا الاشارة الى أن
حكمة تقسيم المصنف الاعتقاد الى مطابق وغيره دون العلم ان العلم لا يكون الامتثال بقاء والثاني
قال شيخنا العلامة فيه نظردقيق لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة
التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للموضوع لا الحكم بمعنى الايقاع أو الانتزاع اذا
كان في الملا ادراكا اذ ليس في الواقع شيء يخالفه تارة أو واقعة أخرى بل هو ثابت في الواقع
لموصوفه دائما صحيحا كان أم لا اه (واقول) قد حذر شيخنا الشريفة في شرح القوائد معنى
المطابقة على أحسن وجه وأحكمه فقال ما نصه اعلم ان كل أمرين بينهما ما في حد ذاتهما مع
قطع النظر عن اعتبار معتبر حالة اما بالثبوت أو بالانتفاء ضرورة استحالة ارتقاء النقيضين
وسنبين مع صدق الخبر والوضعا على صورة ذهنية على وجه الادعاء تحكي تلك الحال
الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية فان الخبر يدل عليه أيضا ويجوز
تخلفه عن كلامه لوليه ثم ان كان الطرفان على ما حكى ويقهمن من تلك الصورة المعبرة بالايقاع
أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعة في الكيفية موافقة للحكاية
للمحكي فهما ثبوتيان أو سلبيان وان لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية فالصدق
مطابقة الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفة اياه فيها
ولك ان تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث انها مدركة مفهومة من اللفظ
ان طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق والا فكذب
والتغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الاصول الا أن فيه تكلفا فظهر
صحة جعل الحكم على الايقاع والوقوع اه ومنه تعلم ان المشهور عندهم اعتبار المطابقة

أو عادة فيكون مطابقا
للواقع

بين الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعية وأن تلك المطابقة معناها توافقهما
 في كونهما شئين أو سلبين وهذا المعنى متحقق سواء جعلنا الحكم فعلا أو ادراكا كما هو
 بداهة وأنه ليس معناها اتحادا لهما لاستحالة ذلك ضرورة تباينهما وأن جعل الحكم المطابق
 على الوقوع واللا وقوع انما يصح بتكلف أي لاتحاد المتطابقين ذاتا واختلافهما بمجرد
 الاعتبار بخلاف ذلك على الأول فانهم ما متغيران حقيقة لتباينهما كما هو حق المتطابقين ومن
 هنا يظهر أنه لا دقة في نظر الشيخ وكيف لا ومبناه على ما لصحة له الا بالتكلف وليست شعري ماذا
 يتجمل الشيخ فيما أفاده قوله اذا كان فعلا لا ادراكا اذ ليس في الواقع شئ يخالفه تارة ويوافق
 أخرى من ان الحكم اذا كان فعلا لم يكن في الواقع شئ يخالفه تارة ويوافق أخرى حتى يتأق
 وصفه بالمطابقة فانه ان أراد بذلك الشئ المنفي عن الواقع حكما آخر هو فعل فنفيه مسلم لكن
 ذلك لا يمنع اعتبار المطابقة بينه وبين النسبة الواقعية بثبوتها أو سلبها تارة وعدم المطابقة بينهما
 أخرى فان الحكم وان كان فعلا اذ انب للنسبة الواقعية طابق تارة وخالف أخرى من غير
 حاجة الى وجوده كم آخر واقعي تعتبر المطابقة معه وان أراد بذلك الشئ ما يشمل النسبة
 الواقعية فنفيه باطل قطعا لثبوت النسبة الواقعية قطعا وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينهما
 وبين الحكم وان كان فعلا وكأنه توهم ان الحكم اذا كان فعلا لا يتصور طابقته الحكم فلي
 في الواقع بطابقه تارة ويخالفه أخرى مع انتفاء ذلك عن الواقع وهو توهم فاسد كما لا يخفى ومن
 ان الحكم اذا كان ادراكا كان في الواقع ما يخالفه تارة ويوافقه أخرى فانه ان أراد بما
 في الواقع حكما ادراكا كما أخرج حتى يكون التطابق بين الحكمين الادراكيين فهو غلط واضح
 اذ ليس في الواقع حكم آخر يكون المطابقة بالنسبة اليه اذ الحكم سواء كان فعلا أو ادراكا كما
 ليس الا ما صدر عن الحاكم ومع قطع النظر عنه لا حكم في الواقع قطعا وان أراد بما في الواقع
 النسبة الواقعية فهو اعتراف بصحة وصف الحكم بمعنى الادراك بأنه مطابق فيسطل الحصر
 في قوله لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة الا ان يجعل حصرا اضافيا
 فليأمل (قوله علم) قال شيخنا العلامة اطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذي هو فعل
 لا ادراك كما مشى عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم الالهي كعلم الملائكة والانبيا
 يتناوله تعريف المتن بدون زيادة الشارح أي قوله بأن كان لموجب فتركه أصوب ثم كل علم قابل
 للتغير أي الزوال بما يصاد به كالنوم والفقه فان لم يزد في التعريف قوا بالتشكيك لم يصدق على
 علم أصلا (وأقول) اما قوله اطلاق العلم الخ فخواهيه أول ما يمنع الجزم بان الشارح مشى عليه
 لأنه يجوز جواز اقرب ما أنه لم يرد به قوله وقيل التبريض بل مجرد الحكاية وأنه مرتضى للتحقيق
 الذي نقله عن بعضهم وأنه أشار به الى ان القول بأنه فعل ظاهري مبني على المسامحة وحينئذ
 فلا إشكال وثانياً يمنع ان ذلك لا يعرف لاحد وكيف لا وهو لازم لما ذهب اليه المتأخرون من
 ان الحكم فعل كما تقدم ايضا حقه قريبا مع كون المشهور أن معنى التصديق الذي هو أحد
 قسمي العلم نفس الحكم اذ يلزم من ذلك اطلاق العلم على ما ذكر وأي مانع من اطلاق العلم على
 فعل القلب خصوصا وليس هو كالأفعال الظاهرة بل ذلك لازم على غير المشهور أيضا لان الحكم
 جزء التصديق الذي هو أحد قسمي العلم وأما قوله ثم العلم الالهي الخ فخواهيه اما أن لا يقال قول

(علم) كالتصديق أي
 الحكم بان زيدا متحرك
 عن شاهد متحرك كأوان
 العالم حادث أو ان الجبل
 حجر

الشارح بان كان لوجب ليس زيادة في الحد وانما هو بيان اسبب عدم قبول التغير ويجوز ان
 يكون المراد بيان سببه الغالب فان الغالب استناد عدم القبول لاحد الامور الثلاثة وبسبب
 حمل قوله بان كان الخ على بيان السبب الغالب ويؤيده ان عادته كرافعي والنووي استعمال
 بان بمعنى كان للتقريب واما ثانيا فينبع ان زيادة الشارح المذكورة وهي غير مختصة به بل هي
 مذكورة في كلامهم لا تناول الانبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الاصفهاني في شرح
 المحصول فان الامام في المحصول لما اعتبر في العلم ان يكون الخ كالموجب وحصر الموجب
 في الحسي والعقلي والمركب منهما اعترضه القرافي بان هذا الجدي بطل بامور احدى الوجدانيات
 قائم اليك من الحسيات لان من فقد حواسه وجد في نفسه انه ولذته وليست من العقليات
 لان البهائم التي لا عقول لها تجرد جوهرها وعطشها وثانيها اذا خلق الله سبحانه علما ضروريا
 في بعض مخلوقاته اما بطريق الكشف فيما عادته يقع للاولياء او لامن هذا القبيل كما يخلق
 في نفس جبريل علما ضروريا بانه تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب
 هو القدرة الالهية فقط وهي غير الثلاثة الخ اه فاشا والاصفهاني الى جوابه الاول بقوله
 ويقرب من هذا أي العلم المستفاد من الحواس الخمس الوجدانيات لانه احساس باهر باطن
 وذلك كعلم الانسان بلذته وشهوته ونفرتة اه وقد صرح القطب وغيره بشمول الحسيات
 للمدركات بالحواس الباطنة وهي الوجدانيات والى جواب الثاني بقوله واما ما يخلق الله تعالى
 من العلوم بطريق المكاشفات أي من لا فر عما يخلق لهم الحدود الوسطى أو قضايا مرتبة من غير
 طلب بل بمجرد التصفية والتوجه الى كعبة القدس اه ويؤيده قول المواقف وشرحه جوابا
 عن منع أن معرفة الله الواجبة بالاجماع لا تتم الا بالنظر بل قد تحصل المعرفة بالالهام أو بالتعليم
 كما يقول به الملاحدة أو التصفية كما يقول به الصوفية مانعه قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة
 النظر الى ان قال والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره
 فيكون باطلا لا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره اه فيكون الموجب في الالهاميات
 العقل لانها حينئذ قضايا قياسات مأمها كافي الاربعة روي ولا يخفى حصول الجواب بقوله فرما
 الخ وان كان على سبيل الاحتمال لان مائة النقص لا بد ان تكون معلومة ولا يكفي فيها مجرد
 الاحتمال فظهر اندفاع الاعتراض على الشارح بالوجدانيات وبالالهاميات * واعلم ان الامام
 جعل جنس العلم حكم الذهن فاعترضه القرافي بانه يقتضي اختصاص العلم باحكام العقول
 وتصديقاتها مع ان العلم القديم ليس كذلك قال بل العقل يمكن ان يقال انه ليس خاصا
 للملائكة وان كانوا من سادات العلماء لان العقل سميبة خاصة تنشأ عن الامزجة البشرية الخ
 اه ويجاب عن الاول بان الكلام في العلم الحادث وعن الثاني بنبع أن الملائكة لا عقل لهم ولا
 ينصرف تفسير العقل بما ذكره ثم رأيت في شرح المواقف صرح بان للملائكة عقلا حيث قال
 استدلالا على شيء ذكره الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذي له عقل بلا شهوة الخ اه وفي
 حاشية الكمال لشرح العقائد الاشكال في اثبات العقل للملائكة ثم قال واما الحواس
 فظواهر الاحاديث تدل على اثباتها للملائكة اه * واما قوله ثم كل علم قابل للتغير أي الزوال بما
 يضاده الخ فجوابه من وجهين الاول ما علم مما تقدم عن السعد من ان المراد بقبول التغير ان يمكن

للعلم كنه أن يحكم بخلافه لا مطلق إمكان الزوال أو عن حقيقته من أن المراد به أن لا يكون
مستقداً الموجب أو أن يزول بتشكيك المشكك لا مطلق إمكان الزوال وعلى هذا فلا يتوجه
الاشكال بأنه قد يعرض التفسير فيزول المعلوم والثاني أن المراد قبول التغير حقيقة وحكم
والعلم مع نحو النوم والعقل في حكم الثابت كالإيمان مع ذلك فلا يغير حكماً فليست وفي شرحه
للمقاصد واعتراض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه أن أريد به عسر الزوال فرعاً يكون
اعتقاد المقلد كذلك وإن أريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قديماً هل الذهن عن بعض
مبادئه فيشكل فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب أنه أن أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل
عند العقل فإمكان طريان الشك حيث منوع وإن أريد الزوال بحيث يقتضيه إلى تحصيل
واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين مادام
يقيناً له وفيه دلالة على جواز زوال اليقين بزوال بعض مبادئه وإذا علمت جميع ذلك ظهر لك
انقاع جميع ما أورده الشيخ (قوله كاعتقاد المقلدان الضعيف مندوب) قال شيخنا العلامة
في معالم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذي هو أضعف من الاعتقاد
اشكال لا يخفى وجهه اهـ (وأقول) لا اشكال والفرق في غاية الظهور وذلك لأن المقلد خال من
المزاجات بخلاف المجتهد لانه يتطرق في الأدلة التي تعارض وتتراحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح
أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بعمقده فلا يزال
يقوى اعتقاده ومن ثم قال في الاحياء بعد أن بسط مضرة الجسد ففقد عقيدة أهل الصلاح
والتي من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمتجادلين فترى اعتقاد العاقل في الثبات كالطود
الشاخ لا تتحرك الدواهي والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجسد
لتحيط مرسل في الهواء تنفضه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا انتهت (قوله بان كان معه احتمال
نقيض المحكوم به) قال شيخنا العلامة مقتضاه أن الظن معه احتمال النقيض بالفعل ثم نقل
عن المختصر وشرحه للعضد ما حاصله أنه لا يشترط في الظن خطوياً لنقيضه بالبال لكن ينبغي
أن يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال بخوزه وإن ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء
اهـ (وأقول) أما أولاً فبالت شعري هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على مافي المختصر
وشرحه للعضد وعدم اطلاعه عليه فإن كان الاقول فكان الواجب سعيه في بيان فكة مخالفة
الشارح التي زعمها لأن يقتصر على بيان المخالفة فإنه بعد اطلاعه على مافي المختصر وشرحه
لا يخالفهما الا مقتضى قوى كما لا يخفى على عاقل وإن كان الثاني فهو من العظام حيث ينبغي
هذا الامام المتفق على جلالة الى عدم اطلاعه على مافي المختصر وشرحه مع احتياجه
في شرح هذا الكتاب الى ملاحظتهما في كل قليل وكثير لغاية التعلق بينه وبينهما كما هو معلوم
كأن من العظام أن يعتقد اطلاعه عليهما ومخالفتهما سدى ولا حول ولا قوة الا بالله وأما
ثانياً فلا نسلم أن مقتضاه ما ذكرنا الاحتمال يشمل ما بالقوة وبعبارة أخرى يشمل ما هو بحسب
نفس الامر والحاصل أن المراد بالاحتمال بالنسبة للظن أعظم مما بالفعل وما بالقوة ونقول اعم
بما يجب الظاهر وما بحسب نفس الامر وبالنسبة للشك والوهم ما بالفعل ولعل هذا هو الحامل
للاشارح على هذه العبارة ثم رأيت السيد في حاشية العضد قال مانصه المذكور في عبارة القوم

(و) التصديق أي الحكم
الجازم (القابل) للتغير
بان لم يكن لموجب طابق
الواقع أولاً اذ يتغير الأول
بالتشكيك والثاني به
أو بالاطلاع على مافي نفس
الامر (اعتقاد) وهو
اعتقاد (صحيح ان طابق)
الواقع كاعتقاد المقلدان
الضعيف مندوب (فاسدان
لم يطابق) أي الواقع
كاعتقاد الفلاسفة أن
العالم قديم (و) التصديق
أي الحكم (غير الجازم)
بان كان معه احتمال
نقيض المحكوم به من
وقوع النسبة أو لا وقوعها

ان الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجوز الاخر ويتبادر منه انه مركب من اعتقادين
 فأشار به في ابن الحاجب الى انه بسيط وان خطور النقيض الاخر لا يجب ان يكون بالفعل
 ولعل مرادهم هو هذا النكث التصريح به اولى اه ومنه يظهر ان تعبير الشارح موافق لما عي به
 القوم وانه يجوز ان يكون مرادهم ما ذكره ابن الحاجب وحينئذ فلا غبار على الشارح لانه
 قرر كلام القوم على ظاهره مع امكان حمل كلامه ككلامهم على ما قاله ابن الحاجب مع ان تعبيره
 اقرب الى الحمل المذكور كما لا يخفى والحامل له على موافقتهم في التعبير الاحتياط على عادته
 لاحتمال انهم ارادوا ما هو ظاهر عباراتهم ولهذا ترجى السيد ان هذا مرادهم ولم يقطع به فهذا
 الاحتياط من محاسن الشارح فقول الشيخ وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء ان
 اراد بحسب الظاهر فهو مخالف لكلام القوم ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص الشارح
 بالمخالفة وكان الشيخ لم يطلع على كلام القوم لاقصاره غالباً على العصد وحاشيته للسعد فظن
 انفراد الشارح بذلك ولا يخفى ان مخالفة القوم انما تعود بالاشكال على المخالف اهـ لا عليهم
 وان اراد تعين المخالفة وامتناع الموافقة فهو مرادهم من غير امتراء (قول له رجحان المحكوم به
 على نقيضه) قال شيخنا العلامة اعلم ان المحكوم به ونقيضه لا رجحان لواحد منهما على الاخر
 بالنظر الى ذاته لما ساقى من ان احدهما في الممكن ليس اولى به من الاخر فان اريد به هذا فقد
 ظهر بطلانه وان اريد به الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل انما يقيد بربحان الحكم
 لا المحكوم به فلو قال امارج لربحان دليله كان صواباً اهـ (وأقول) اما الشق الاول من ترديده
 فن البدعي عدم ارادته واما الشق الثاني منه فاصل ما ذكره فيه منع اتصاف احد طرفي
 الممكن بالربحان وهذا من المجانب بل من المصائب فان اتصافه بذلك واطباق الائمة على
 التخصيص عليه أشهر من الشمس بل اطبقوا على توقف وقوعه على رجحانه فن عنده أدنى
 ارتباط في ذلك فليطالع بحث الامكان من كتب الكلام وبحث الحسن والقبح العقليين من
 نحو التوضيح لصدر الشريعة والتلويح عليه ليعلم انه لا منشأ لوقوع الشيخ في هذا الزعم بعد
 حجة الاعتراض الاجمعة تقليداً لمبادرة نظره مع عدم مراجعة كلام الائمة وهذا امر مشكل
 يورث عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ولولا خوف الاطالة مع سهولة مراجعة كلام
 الائمة لا كنا من نقل عباراتهم المصترحة بذلك لتطمئن قلوب الضعفة المرتابين لكن لا بأس
 بذكر بعض الكفاية في تقييده طالب الحق قال في شرح المقاصد من خواص المهمة ان
 يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وأنه لا يترجى احد طرفيه الا لمرج قال والجهد وورع على ان هذا
 الحكم ضروري ثم قال واما ما ذهب اليه الكثيرون من أن الله تعالى خلق العالم في وقت دون
 سائر الاوقات من غير مرج وخض أفعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها
 ما يقتضي ذلك وأن قدرة القادر قد تعاقى بالفعل أو الترتل من غير مرج فليس من ترجح الممكن بلا
 مرج بل من ترجح المختار احد المقتضىين من غير مرج ونحن لا نقول بامتناعه ثم قال القائلون
 بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرج كسبي استدلالاً عليه بوجهين ثم قال الثاني ان الممكن مالم
 يترجح لم يوجد وفي شرح المواظ فان الممكن ما ينساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى
 ذاته ومعنى كونه أي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محو جال الممكن الى السبب أنه لا يترج

(ظن ووجهه وشد لانه)
 أي غير الجازم (امارج)
 لربحان المحكوم به على
 نقيضه فالظن (أو مرجح)
 لمرجوحية المحكوم به
 لنقيضه فالوجه

أحد طرفيه على الآخر إلا لا مخرج للممكن يرجح أحدهما على الآخر ثم قال لا بد للممكن قبل
الوجود أن يترجح طرفه ووجوده على عدمه بحيث يجب المسابقي وذلك الترخيص في الطوالع
لأن الممكن لما استوى إليه طرفا ما أي الوجود والعدم امتنع ووجوده لا مرجح أي يرجح وجوده
على عدمه أه أفيتي مع هذه النصوص أدنى ارتباط لعاقلي في انصاف أحد طرفي الممكن
بالرجحان (فان قلت) هذا كله خارج عن محل النزاع لأنه يتعلق بطرفي الممكن أي وجوده وعدمه
وما نحن فيه ليس من هذا القبيل (قلت) بل هو من ذلك لأن المحكوم به أمر ممكن يقصد وجوده
للمحكوم عليه فيتوقف وجوده على ترجح وجوده له على عدم وجوده له مثلا الذب أي الطلب
طلباً غير جائز أمر ممكن فيتوقف وجوده له على ترجح وجوده له على عدم وجوده على عدم وجوده
والقيام أمر ممكن فيتوقف وجوده له على ترجح وجوده له على عدم وجوده بل ترجح الحكم بالعدم
تابع لترجح المحكوم به بالدليل بل إن لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يمكن الحكم به بل
لا يصور مع عدم رجحان المحكوم به عند المستدل على عدمه منه حكم به وكيف يتصور الحكم
بثبوت الشيء مع اعتقاد عدم ترجحه على عدمه ولعمري الله أن ذلك في غاية الظهور وإن منازعة
الشيء في ذلك لا منتهى إلا لعدم إمعان التأمل بل لو سلم أنه ليس منه كان مردوداً لأنه إذا توقف
الوجود على الترخيص فليتوقف الثبوت عليه وحينئذ فينتار الشك الثاني من ترديده قوله في رجحان
التحليل أنما يقدر رجحان الحكم لا المحكوم به قلنا هذا الحصر غير صحيح لا مستند له من معقول
أو معقول بل رجحان الدليل يقدر رجحان المحكوم به أيضاً كما صرح به نصوص الأئمة بل
المعقول يقتضيه أيضاً بل رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به وعلى هذا فإدلال عليه قوله فلو
قال الخ فمن أن ما قاله الشارح غير ضوابط ليس بصواب إذ قد بان أن ما قاله الشارح لا مستند
في أنه ضوابط دون التصويب عليه (قوله فهو بخلاف ما قبله حكمان) قال شيخنا العلامة فيه
بحسب بيانه أن قوله مساوي بكسر الواو يستلزم مساوي بفتحها وأن الشك بسيط هو أحدهما
على البديل وقوله فهو حكمان صريح في أن الشك مركب منهما معاً فالعبارتان متساويتان
فكيف يكون مدلول أحدهما لازماً لمدلول الأخرى أه (وأقول) لم يرد الشارح أن مدلول
أحدهما لازماً لمدلول الأخرى بحسب ما تصدق به مطلقاً بل بحسب المراد منها فأشار إلى أن
المراد بالأولى هو المراد بالتأني وإذ المراد بالمساوي في قول المصنف أنه مساوي مجموع الطرفين
أعني الحكمين غير الجازمين المتعلقين بالنقيضين كما أشار إلى ذلك بقوله مساواة المحكوم به من
كل من النقيضين على البديل لا لا تخرفان فيه إشارة إلى إرادتهما معاً وقوله على البديل لا ينافي
ذلك لأنه قيد للمساواة لا لإرادة حتى يكون المراد أحدهما فقط فقوله فهو بخلاف ما قبله حكمان
تفريع على ما قبله باعتبار المراد منه والتفريع كما يكون على الصريح يكون على المراد للتنبيه
على إرادته فهو قرينة عليها على أنه يجوز أن لا تكون القاء التفريع بل لتعليل ما أشار إليه من
أن المراد مجموع الطرفين كما يجوز أن يكون مجرد العطف وحينئذ فلا إشكال مطلقاً فإذ ادعى
أن التفريع لا يكون إلا على الصريح فعليه البيان الصريح الصحيح (قوله اعتقاد أن يتقاوم
سيهما) قال شيخنا العلامة قد علمت أن الاعتقاد يطلق عند المنطقيين وغيرهم على مطلق
الأدراك من الممكن - له في عبارة الأمام والغزالي على ذلك فلا يصح الاستتماده على أن

(أو مساوي) مساواة المحكوم
به من كل من النقيضين على
البديل لا لا تخرفان فيه
بخلاف ما قبله حكمان كما قال
أمام الحرمين والغزالي
وعبرهما الشك اعتقاد أن
يتقاوم سيما وقيل ليس
الوهم والشك من التصديق
إذ الوهم ملاحظة الطرف
المرجوح والشك التردد
في الوقوع واللا وقوع
قال بعضهم وهو التحقيق
فأريد مما تقدم من أن
العقل يحكم بالمرجوح
أو المساوي عنده

الشك حكان على ان الاعتقاد في كل منهما لو اراد به معناه المتقدم في المتن لم يصح جعل الشك
قسما للاعتقاد لما فيه من جعل القسم قسما اه (واقول) اما قوله في الممكن الخ فجوابه ان
الحمل المذكور خلاف الظاهر لان المتبادر من عبارة الاصول في تقرير الاصول ارادة ما هو
مصطلح الاصول وهذا كاف في صحة الاستشهاد اذ لا يشترط فيه القطع على ان ارادة مطلق
الادراك من الاعتقاد خلاف المتبادر حتى عند المنطقيين وغيرهم. واما قوله على ان الاعتقاد
الخ فجوابه انه لا ضرورة بالمصنف ولا الشارح الى تلك الارادة اذ لم يذكر ما يتوقف عليها
ولا ما يقتضيها ومع ذلك فلا استشهاد صحيح لان عبارة المذكورين افادت ان الشك حكان غاية
الامر انهم عبروا عن الحكمين بالاعتقادين والمصنف والشارح لم يصبرا بذلك ولو عبرا به لم يلزمهما
جعل القسم قسما لان الاعتقاد حيثئذ من اقسام غير الجازم والاعتقاد المتقدم في المتن من
اقسام الجازم فغاية ما يلزم ان الاعتقاد غير الجازم قسم للاعتقاد الجازم لكونه من اقسام ما هو
قسم لما الاعتقاد الجازم من اقسامه وانما يلزم جعل القسم قسما لو اراد بالاعتقاد هنا معناه
المتقدم في المتن مع انه لا يصح ارادته لعدم الجزم هنا مع اعتبار الجزم هناك وهذا كله في غاية
الظهور والمتمامل (قوله ممنوع على هذا) قال شيخنا العلامة هذا المنع حق لاشك فيه اذا الحكم
هو ادراك ان النسبة واقعة او لا واقعة وهذا الادراك منتف في الشك والوهم قطعا والحق
أحق أن يتبع اه (واقول) فيه امران الاول انه ان اراد ان الادراك الجازم منتف في الشك
والوهم فسلم ولا يفيد لان المصنف لم يحكم بان فهمما حكما جازما بل حكما غير جازم وان اراد ان
الادراك مطلقا منتف فمنوع بل فهمما ادراك غير جازم والمقسم عند المصنف وغيره ممن سلك
هذا المسلك هو الحكم بمعنى مطلق الادراك جازما او لا يتساع أو اصطلاح لهم فلا اشكال
والثاني ان اللاحق هاتين في شرح المصنف قال ما نصه فان قيل قول المصنف أي الامام الفخران
لم يكن جازما فالترديد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والافعال راجح ظن والمرجوح
وهو فيه اشكال وبيان ان مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة أمر الى آخر فوجب ان يكون
مشتراكين الاقسام كلها واللام يصح التقسيم وحكم الذهن بنسبة أمر الى آخر غير موجود
في الشك والوهم ضرورة ان الشك غير كما وكذا الواهم بل الشك والوهم يتألف الحكم بالشئ
قلنا لان لم ان مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم كما وكذا الشك وبيان
أن الظان كما لم يلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الاخر حكما مرجوحا واما الشك فله
حكان مقسوبا وبيان أنه كما لم يجاوز وقوع هذا التقيض بدلا عن التقيض الاخر وبالعكس
اه ومنه يظهر مقصود هؤلاء الائمة من الحكم في الشك والوهم وانهم لم يريدوا به ما هو المشهور
المتبادر والافهم أجل من ان يريدوا ما لا تحقق له فهمما وحينئذ فلا اشكال ولا احتياج الى
ما عرض به من أن الحق أحق أن يتبع اذ لم يصدر عنهم ما يوجب ذلك وحاشاهم والله منه (قوله
بقريئة السياق) قال شيخنا العلامة هي قوله في الاستدلال الاتي ومنها تصور الخ وقوله
في جوابه بل يكفي الخ (أقول) لا ينبغي ضعف هذا الان ذلك ليس في كلام المصنف مع ان المقصود
الاستدلال من كلامه على مراده فالوجه الصواب ما بينه الكلام وغيره (قوله ضروري) قال
شيخنا العلامة يجوز اطلاق الضروري على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجود ضروري

ممنوع على هذا (والعلم) أي
القسم المسمى بالعلم من
حيث تصوره بحقيقته
بقريئة السياق (قال
الامام) الرازي في المحصول
(ضروري) أي يحصل

وقولنا الوجود ضروري وإطلاقه في المتن على العلم أي القسم المذكور من الإطلاق الثاني
دون الأول والأقل والعلم بالعلم ضروري الخ (وأقول) قوله من الإطلاق الثاني دون الأول
هذا غفلة قطعاً عن قول الشارح من حيث تصوّره بحقيقة لأنه يفيد أن المراد أن تصوّر
حقيقة العلم ضروري فراجع الحال إلى أن العلم بالعلم ضروري لأن تصوّر الشيء علمه فتصوّر العلم
علم بالعلم فتقوله والأقل الخ مبنّى على هذه الغفلة فإنه قال ذلك تقديراً قائله (قوله بمجرد
الثقات النفس إليه) قال شيخنا العلامة يعني بعد تصوّر الطرفين وهذا هو المسمى من
الضروريات بالآليات وبالبداهات وهو أخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر
واستدلال فتقوله بعد ذلك من غير نظر أو كتب لا فائدة فيه أذهب أعم بعداً من أه (وأقول)
قوله لا فائدة فيه ممنوع قطعاً بل فائدة جلية وهو بيان المراد هنا بالضروري الذي هو محل
التزاع وأنه الضروري بالمعنى الأعم فافهمه وأعجب من هذا الاعتراض (فإن قلت) فكان
يكفي الاتصاف على العبارة الثانية (قلت) لعله أشار إلى أن الثانية هي من ادّعى بغير الأولى
(قوله بجميع أجزائه) قال شيخ الإسلام أي وهي إدراك النسبة وطرفها مع الحكم على
ما جرى عليه المصنف بالامام وأدركت القضية فيما ذكره قلت على باني موجوداً ومثلث
أو متساوٍ معلوم بالضرورة فتقوله وهو أي العلم بأنه موجود الخ علم تصديق خاص متعلق بمعلوم
خاص هو وجوده والتداهة أو تأله أه (وأقول) اعلم أن ههنا قضية هي قولنا مثلاً أنا عالم
باني موجود فالعلم واقع فيها محمولا وهو علم تصديق متعلق بقضية هي أنا موجود ثم إن القضية
الأولى أعني أنا عالم الخ متعلق بالتصديق المعبر عنه بلفظ علم في قوله لأن علم كل أحد فالصدق
به بالنسبة لهذا التصديق هو النسبة في القضية المذكورة فإن أراد بقوله وأدركت
القضية القضية التي هي متعلق هذا التصديق فتقوله قلت على باني موجود الخ ممنوع
والصواب إن يقال قلت أنا عالم باني موجود أو يقال قلت على باني موجود حاصل وإن أراد به
مضمون ذلك التصديق المتعلق بتلك القضية فالصدق ليس قضية ولا يقال فيه أنه قضية بل
القضية مئة لمقه ثم رأيت القرأني في شرح المحصول ذكر ما يعين ما قلته حيث قال وكونه يعلم أنه
عالم بهذه الأمور تصديق فيه تصوّر أن أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه والثاني محمول
القضية وهو كونه عالم بهذه الأمور الخ أه وإما قوله هو وجوده الخ فالجواب فيه أن يقال هو أنه
موجود أي النسبة في هذه القضية والأقل الوجود ونحوه مفردات والمفرد لا يكون علمه تصديقا
فتأمل (قوله ثم قال في المحصول هو حكم الذهن الخ) فيه أمور * الأول أن المكالم أورد
ما حاصله أن هذه ليست عبارة المحصول لكنها تؤخذ من تقسيم ذكره فتعبيره يقال توسع (قلت)
وصرح الرضوي بجواز التصرف في الحكاية في لفظ المحكي عنه * والثاني أنه لما نقل في المواقف
تعريف المحصول المذكور قال ولا غبار عليه غير أنه يخرج عنه التصوّر قال في شرحه لعدم
اندرأجه في الاعتقاد أه * والثالث أنه أورد على هذا المحصول المذكور أن قوله لموجب أن أراد
به لموجب صحيح فتقوله مطابق مستدرك لأن الذي لموجب صحيح لا يكون الامطابقاً وأعم من
الصحيح كان غير مانع لدخول الاعتقاد الخازم المطابق لموجب فأسد مع أنه ليس علماً وأوجب
باختيار الأول والقيس لا يجب أن يكون للاحتراز بل قد يكون لتحقيق المناهضة * والرابع أنه

بمجرد الثقات النفس إليه
من غير نظر أو كتب
لأن علم كل أحد حتى من
لا يتأق منه النظر كالبه
والصناد بان عالم بأنه
موجود أو متساوٍ أو متماثل
ضروري بجميع أجزائه
ومنه تصوّر العلم بأنه موجود
أو متساوٍ أو متماثل بالحقيقة
وهو علم تصديق خاص
فيكون تصوّر مطلق العلم
التصديق بالحقيقة
ضروريا وهو المدعى
وأوجب بأننا لنسلم أنه
يتمين أن يكون من أجزاء
ذلك تصوّر العلم المذكور
بالحقيقة بل يكفي تصوّره
بوجه فيكون الضروري
تصوّر مطلق العلم التصديق
بالوجه لا بالحقيقة الذي
هو محل انتزاع (ثم قال)
في المحصول أيضا (هو)
أي العلم (حكم الذهن
الخازم المطابق لموجب)
وقد تقدم شرح ذلك

خرج بقوله في هذا الحد حكيم الذهن نحو الشك والوهيم بناء على أنه لا حكم فيهما وبقوله الجائز
الظن وبقوله المطابق الاعتقاد التقليدي الغير المطابق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله
فخدم مع قوله أنه ضروري) فيه أمران الأول قال شيخ الاسلام أي عنده (وأقول) يرد عليه أن
هذا التقيد لا ينبغي لأن المساق للاعتراض على الامام يتنافى كلامه حيث حدة الضروري مع
أن الضروري لا يحد فاللائق الاطلاق والاجال ليتوجه الاعتراض والا فاذكر أن
ضروريته انما هي عنده لم يتوجه ذلك أو لم يتوجهه والثاني أن الشارح أشار بهذا
الكلام الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام ضروري ثم قال الخ وهو الاعتراض
على الامام فتنافى كلامه حيث جمع بين دعوى ضروريته وحده لان حده يتنافى أنه ضروري
لان الضروري لا يحد ثم أجاب عن التناهي بقوله الاتي وصنيع الامام لا يخالف الخ مع تأييد
جوابه بكلام الامام في كتاب آخر ولا يخفى حسن ذلك ودقته ولما لم يعرف الكوراني مقصود
المصنف الذي هو عين ما أشار اليه الشارح لعدم المام بهذا الكتاب ومقاصده مع استيلاء
الانحراف عليه أقول كلام الامام يتأويل بآراء ركب كبحه الاسماع وتفرغ عنه الطباع ثم وقع
في قبج البهتان وتكلم في حق الشارح المحقق عا لا يصدر عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من
أفج الاقتراء على فاضل فقال ما نه وقال الامام تارة ضروري فلا يحد ويترك وتارة عرفه بانه
الحكم الجائز المطابق لموجهه أي لو كان كسيرا كذا كان يعرف والتبس هذا على بعض الناس
فقال فخدم مع قوله أنه ضروري لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذي لا المعنوي فتأمل اه
ثم قال ثم قول المصنف وقيل ضروري لا يحد فيه حوازة لانه يشعر بان الامام مع أنه قائل بانه
ضروري يجوز تحديده وقد عرفت انه ليس كذلك اه (قوله بناء على قول غيره من الجمهور)
أورد شيخ الاسلام انه لا يتعين بناؤه على ذلك لجواز بناءه على ان المقصود بحده لفائدة العبارة
عنه ويجاب بان اقتصار الشارح على الاول دلالة كلام المحصل عليه مع ان الثاني مفهوم عما
ذكره بهد (قوله مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة) قد يرد عليه ان ما أورده
في المواقف عليه بعد أن نقل عنه التحديد بانه اعتقاد جائز مطابق لموجب ام ضرورة أو دليل
من انه يخرج عنه التصور لعدم اندراج في الاعتقاد وبين السيد أن هذا الاراد يرد على بعض
التعاريف الذي نقله في المواقف عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضا ان حكم الذهن يخرج
التصور ويجاب بأن المراد عن مجموع ما ورد على حدودهم الكثيرة أو لا يعتبر عموم ما في عما
ورد (قوله وعندى ان تصوره بدعي أي ضروري) قال شيخنا العلامة فيه أنه تفسير للاخص
بالاعم الخ (وأقول) هذا من التعبير في الوجوه الحسان لانه بين ذلك التفسير يحمل النزاع وهو
المعنى الاعم فذلك التفسير من ضروريات البيان فكيف يورد عليه أنه تفسير للاخص بالاعم فان
قبل فها لاقتصر على الثاني كما اقتصر عليه في المواقف (قلت) أشار الى أنه مراد من عبر بالاول
فتأمل (قوله لفائدة العبارة عنه) أقول قد يتوهم منه انحصار مجوزه في ذلك وليس مبر اذا فقد
ذكر والوجوه كثيرة منها ما أشار اليه المولى الدواني ان البدعي ما لا يحتاج الى نظر
لا لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بدعي خفي من نظر مجرد ورسم فله طريقان يختار
المعلم أحدهما تعلما ومنها ما ذكره المصنف في الفوائد ان ذلك ليس تعريفا حقيقيا يراد به

تخدم مع قوله أنه ضروري
لكن بعد حده فثم هنا
لترتيب الذي لا المعنوي
(وقيل) هو (ضروري)
فلا يحد اذ لفائدة في حده
الضروري لمصلحة من
غيره حده وصنيع الامام
لا يخالف هذا وان كان
سياق المصنف بخلافه لانه
حده أو لانه على قول
غيره من الجمهور انه نظري
مع سلامة حده عما ورد
على حدودهم الكثيرة ثم
قال انه ضروري اختيارا
دل على ذلك قوله في المحصل
اختلاف في حده العلم
وعندى أن تصوره بدعي
أي ضروري نعم قد يصح
الضروري لفائدة العبارة
عنه (وقال امام الحرمين)
هو نظري

تحصيل مجهول الا لا يلزم ما ذكر بل هو تنبيه يراد به الاتفات الى ما علم ليصدق بانه المراد بلفظ
الخبر فيكون تعريفا لفظيا لا ينافي البدهة (قوله عسر) قال شيخنا العلامة نسب ابن الحاجب
هذا القول للامام واصطلاحه كغيره ان الامام اذا أطلق فالمراد به الرازي اه وفيه نظر يعرف
باستقراء كلام ابن الحاجب (قوله قال رأي الخ) قال شيخنا الشهاب الذي فهمه شيخنا الاسلام
العراقي وزكريا ان هذا كلام المؤلف وهما تابعان في ذلك للزركشي وهو محتمل لكن قول
الشارح الا ترى قال الخ صريح أو كالصريح في ان ذلك من تنمة كلام امام الحرمين اه (قوله
كما أفصح به الغزالي تابعه) وعبر عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق
ثابت) استبعد ذلك في المواضع بانه ان أفاد تميز الماهية العلم عما عداها صلح معروفا وحدها اذ
لا معنى بتحديد ما سوى تعريفها والالام يحصل به معرفة لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لا بد
ان يحدد غيره عن غيره لامتناع معرفته بدون تميز وورده السيد فقال واعلم ان الغزالي صرح
في المستصفي بانه يعسر تحديد العلم بعبارة مخروجة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر
في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يصرف في الادراكات الخفية الخ قال
أعني السيد فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق
لا يصدق فيه لكنه جازي في غير العلم كما اعترف به اه وفي قول الشارح فليس هذا حقيقة عندهما
اشارة الى هذا الرد قائله (قوله ثم قال المحققون لا يتفاوت) أي سواء قلنا بان اتحاد العلم عند
تعدد المعلوم أو بتعدد حيزه كما يستفاد من اطلاق المصنف ومن قول الكمال وعلى كل من
القولين فلما طلق العلم جزئيات الخ ثم قوله ولا تفاوت في هذه الجزئيات من حيث الجزم ثم قوله
في آخر القولة التي ذكرها ثم التفاوت على هذا بقوله الفقه الى قوله وهذا هو المراد بان النفس
الخ فقول الشارح الا ترى بناء على اتحاد العلم متعلق بقوله وانما التفاوت الخ دون ما قبله ويدل
عليه قوله لا يقال يتفاوت العلم عما ذكره ولم يقل لا يقال يتفاوت العلم في الجزم ولا فيما ذكره
فتماما لكن قول الكمال انما يتفاوت بكثرة المتعلقات ان أراد على القولين كما سبق من
العبارة نافي بقوله بعد ذلك وقوله وعلى هذا أي قول الاشعري الخ اذا حصل له انه على القول الاول
لا يتفاوت العلم بحسب المتعلقات وان أراد على القول الثاني فقط فصحيح لكن كان ينبغي له
التمهيد به فليست اتمل (قوله في جزئياته) اعلم ان الجزئيات اما بحسب المحال التي يقوم به العلم
كزيد وعمر وفالقائم بزيد جزئي العلم والقائم بعمر وجزئي آخر واما بحسب المتعلقات كالعالم بشئ
والعلم بشئين فالاول جزئي للعلم والثاني جزئي آخر فان قلنا بان اتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار
المحال كعلم زيد وعمر ومثلا ولا ينافي ارادتها باعتبار المحل الواحد كزيد اذ لا يكون له العلم
واحد ولا معنى لتفاوت في العلم الواحد وان قلنا بتعدد فالمراد الجزئيات باعتبار المحال
كعلم زيد وعمر ومثلا وباعتبار المحل الواحد أيضا كعلم زيد بهذا الشئ وعلمه بذلك الشئ
الاخر ولا يخفى ان تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشئ كما هو المنقول عن الحكماء لا يناسب
القول بان اتحاده لا اختلاف صور الاشياء فان فرض ان أحدا من أصحاب هذا التفسير قال بان اتحاد
وجب تأويل تفسيره بنحو انه مبدأ الصورة لانفسها (قوله فليس بعضهم وان كان ضروريا أقوى
في الجزم الخ) فان قلت من أين يستفاد من عبارة المصنف ان المراد التفاوت في الجزم (قلت)

(عسر) أي لا يحصل الا
ينظر دقيقا لثقاته (قال رأي)
بسبب عسر من حيث تصوره
بحقيقته (الامسالك عن
تعريفه) المسبوق بذلك
التصور العسر صونا للنفس
عن مشقة الخوض في
العسر قال كما أفصح
به الغزالي تابعه وعبر عن
غيره الملتبس به من أقسام
الاعتقاد بانه اعتقاد جازم
مطابق ثابت فليس هذا
حقيقته عندهما وظاهر
ما تقدم من منيع الامام
الرازي انه حقيقته عنده
(ثم قال المحققون لا يتفاوت)
العلم في جزئياته فليس
بعضها وان كان ضروريا
أقوى في الجزم من بعض
وان كان نظريا

من إطلاق التفاوت واستناده إلى ضمير العلم لأن المتبادر منه التفاوت في نفسه ولا معنى له
 إلا التفاوت في جزمه فتمامه (قوله وانما التفاوت بكثرة المتعلقات) قال شيخنا العلامة التفاوت
 بهما في التحقيق انما هو في المتعلقات دون العلم اهـ (وأقول) لم يرد المصنف خلاف ذلك ولادلت
 عبارته على خلافه (قوله بناء على اتحاد العلم) فان قلت من أين يستفاد ذلك قلت من المعنى
 فان استحالة تفاوت العلم بالمتعلقات أي المعلومات بان يتعلق جزئياً بجزء واحد وجزئياً بآخر
 بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم وان كل معلوم له علم يخصه وان لا يتعلق شيء من جزئياته
 بأكثر من معلوم واحد في غاية الظهور (قوله والجهل انتفاء العلم بالمقصود) فان قلت ان أراد
 بالعلم ما قدمه في معناه وهو الحكم الجازم الذي لا يقبل التغير دخل في حد الجهل المذكور
 المطابق من الاعتقاد الجازم ومن الظن مع ان واحد منهم ليس جهلاً كما هو ظاهر وان أراد به
 مطلق الادراك جازماً وغير جازم فادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له اذا ادراكه بعم
 المطابق وغيره ولهذا قسم المصنف فيما سبق الاعتقاد إلى مطابق وغير مطابق فكيف يتناول
 انتفاء العلم بالمقصود ادراك الشيء على خلاف هيئته الذي هو القسم الثاني للجهل قلت المراد
 الثاني ولان العلم ان ادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له أي من حيث تلك الهيئة كما هو
 المراد فان من ادراك قدم العالم انما يحكم عليه بالجهل من حيث تلك الصفة لا من حيث ذات
 العالم فانه غير جاهل به او قواكم لان الادراك بعم المطابق وغيره قلنا هذا في الادراك مطلقاً دون
 الادراك المضاف لشيء معين وكذا انقسم المصنف الاعتقاد هو في الاعتقاد مطلقاً لا الاعتقاد
 المضاف لشيء معين وهذا هو التحقيق فان وقع في عبارة أحد خلاف ذلك وجب حمله على المساحة
 كما لا شبهة في ذلك مع التامل الصحيح (فان قلت) هل يشمل العلم التصور الساذج حتى يكون
 انتفاء جهلاً بسيطاً (قلت) قول المواقف وشرحه ويقرب منه أي من الجهل البسيط السهو
 وكأنه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور أي العلم تصورياً كان أو تصديقاً فانه اذا لم
 يتمكن التصور ولم يتقرر ركن في معرض الزوال فثبت مرة ويؤول أخرى ويثبت بدله تصور آخر
 فيستبده أحدهما بالآخر الخ اهـ مما يشعر بان السهو عن المعلوم التصوري بالتصور الساذج
 قريب من الجهل البسيط شبيهة به فلو ان انتفاء التصور الساذج جهل بسيطاً لمتأتى ذلك
 التقريب والتشبيه لانه لو لم يكن انتفاء التصور الساذج جهلاً بسيطاً فلا فرق بين استنبات
 التصور وعدم استنباته فلا يتأتى ذلك التقريب والتشبيه فان قلت على يتأتى الجهل المركب في
 التصور الساذج كالو تصور الانسان بانه حيوان صاهق مثلاً (قلت) الظاهر لا بناء على ان التصور
 لا يكون الامطابقاً وعدم المطابقة في تصور الانسان بانه حيوان صاهل انما هي للتصديق
 بان هذه الصورة للانسان لا في نفس تصور تلك الصورة وعلى هذا فالحكم على التصديق بناء
 على انه مركب كما مشى عليه المصنف بعدم المطابقة وبانه جهل ليس الا باعتبار جزئه الذي هو
 الحكم بخلاف بنية أجزائه لانها تصورات وهي لا يقع فيها خطأ كما تقرر وفي رسالة تحقيق
 التصور والتصديق للقطب الرازي نقلاً عن النصير الطوسي لا يقال التصور الساذج لا يمكن
 ان يعتبر فيه المطابقة والا فلم يكن ساذجاً لانه قول التصور ينقسم إلى حقيقي يتقدمه العلم
 بوجود التصور ويشترط فيه ان يكون مطابقاً للوجود والا لمكان تصور الغير ذلك التصور

(وانما التفاوت) فيها (بكثرة
 المتعلقات) في بعضها دون
 بعض كما في العلم بثلاثة
 أشياء والعلم بشيئين بناء على
 اتحاد العلم مع تعدد المعلوم
 كما هو قول بعض الاشاعرة
 قياساً على علم الله تعالى
 والا شعري وكثير من
 المعتزلة على تعدد العلم
 بتعدد المعلوم فالعلم بهذا
 الشيء غير العلم بذلك الشيء
 وأوجب عن القياس بانه
 خال عن الجامع وعلى هذا
 لا يقال يتفاوت العلم بما
 ذكره وقال الاكثر
 يتفاوت العلم في جزئياته اذ
 العلم مثلاً بان الواحد نصف
 الاثنين أقوى في الجزم
 من العلم بان العالم حادث
 وأوجب بان التفاوت في
 ذلك ونحوه ليس من حيث
 الجزم بل من حيث غيره
 كالف نقص بأحد المعلومين
 دون الآخر (والجهل
 انتفاء العلم بالمقصود) أي
 ما من شأنه ان يقصد ليعلم
 بان لم يدرك أصلاً ويسمى
 الجهل البسيط

وهو جهل والى غير حقيقى يتقدم على العلم بوجود التصور ولا وجوده وهو تصور بحسب الاسم
 اه (فان قلت) اذا حصل علم تصورى ساذجى بشئ ولم يحصل علم تصديق به أو حصل علم تصديق به
 على خلاف ما هو به فهل يعلى بالجهل لا بسيطاً أو مركباً بالنسبة لعدم العلم التصديق مع انه
 غير جاهل به بالنسبة للتصورى (قلت) الوجه انه بعد ذلك لاختلاف متعلق العلمين لان متعلق
 التصورى ذات الموضوع بنفسه أو وجهها ومتعلق التصديق غير ذاته كسبوت وجودها وكونه
 كذا ثم لقاتل ان يقول اطلاق العلم على مطلق الادراك اما من باب المجاز والاشتراك وكلاهما
 ممتنع في الحدود الامع قرينة واضحة ولا قرينة هنا الا ان نحو الاصوليين كثيراً ما يتساهلون في
 امثال ذلك قليلاً (قوله) أو ادرك على خلاف هيئته في الواقع) فيه أمور اول انه يشغل
 ظن المجتهد بالحكم من الامارات أى الغير المطابق وعلى هذا فالظاهر انه لا محذور في تسليم انه
 جهل مركب ولا ينافيه انه ظن يقضى الى العلم بموجب الامارة لان افضاء الى ذلك لا يمنع صدق
 الحدبة ضرورة انه ادراك الشئ على خلاف هيئته وان ترتب عليه العلم بان هذا حكم الله في حقه
 ظاهراً لان الكلام بالنسبة للحكم في الواقع وبذلك يظهر قوة السؤال الاى أورده شيخنا
 العلامة هنا وهدف ما أورده في الجواب نعم تعبیر المواقف وغيره بقوله الجهل المركب عبارة عن
 اعتقاد جازم غير مطابق ومثله قول المصنوع الجازم الغير المطابق فهو الجهل يخرج الظن
 اذا جزم فيه فلا يسمى جهلاً وان لم يطابق وهو قضية ما في شرح المقاصد من قوله وقد ينقص العلم
 باحد أقسام التصديق أعنى اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والنيات فيسمى غير
 الجازم ظناً وغير المطابق جهلاً مركباً وقوله وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فقيم الظن الصرف
 والجهل المركب واعتقاد المقلد وقوله فالتصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب
 والاعتقاد الصحيح والظن اه فان اطلاق مقابلة الظن للجهل في هذه المواضع يقتضى خروجه
 عنه وان لم يطابق لكن هذا الاستنباط قد يقتضى خروج التقليد مطلقاً عن الجهل الا ان قول
 السيد عقيب قول المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق مانعه سواء كان
 مستنداً الى شبهة أو تقليد اه صريح في اتصاف التقليد بالجهل وفي شرح المواقف قال أى
 الامدى والجهل البسيط يتمتع اجتماعه مع العلم لذاته ما فيكون ضد له وان لم يكن صفة اثبات
 وليس أى الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل بجامع كلاهما
 لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور
 في حالة النوم وأخوانه وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه * والثاني انه قد
 يقال الادراك أمر وجودى فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذى هو عدمى ويمكن ان يجاب
 بان الشارح لم يصدحج انتفاء العلم على الادراك اذ قوله أو ادرك ليس بياناً للانتفاء المذكور
 حتى يكون الانتفاء محملاً عليه وانما قصد بيان سبب الانتفاء وما لزومه فيكون الجهل قسم
 الانتفاء الحاصل بسبب الادراك المذكور لا تقس الادراك المذكور وقد أورده شيخنا العلامة
 السؤال وأجاب بغير ما قلناه أخذنا من حاشية المطول للسيد في الكلام على النصيحة وما أخذ
 منه متعين هناك لجل نفس الخلوص على الفصاحة قراجه تعرفه * والثالث انه اذا كان المراد
 بالعلم في قوله انتفاء العلم المقصود مطلق الادراك فكيف يخرج عنه ادراك الشئ على خلاف

أو ادرك على خلاف هيئته
 في الواقع ويسمى الجهل
 المركب

هيمته مع انه من جويزات مطلق الادراك وجوابه ان مطلق الادراك اذا اطلق تعلقه بشئ كان
المفهوم منه لغة وعرفا الادراك المطابق بخلاف ما اذا قيد تعلقه كما في قولنا اودرك على
خلاف هيمته فالعلم بالقصود لا يهيم منه الا المطابق فلا يهيم من انتقائه الانتقاء المطابق فلذا
صدق هذا الانتقاء مع الادراك الغير المطابق فن اعتقد قدم العالم يصح انه أدرك حال العالم على
خلاف الواقع وانه أدرك قدم العالم على خلاف كقيته لان كقيته الانتقاء وقد أدرك ثبوته
فليتأمل (قوله لانه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل) أقول هذه العبارة هي عبارة
القوم ولفظ شرح المقاصد مانصه وسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به اه
نفسه مجزوفه ولا اشكال فيها بوجه كما هو جلي الصائل وذلك لان تسميته بالمركب غاية ما تقتضي
تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوجيه المطابق للعال تعدده لكن لما توهم الكوراني ان هذه
ليست عبارة القوم حله انحرافه على التفسير في وجود الحسان بما هو أشبه بشئ بالهذيان مع
مسحة هذه العبارة عند حكايته وتحريفها عن مواضعها فقال قيل لانه مشتق على جهلين
لكونه جاهلا في الواقع وجاهلا بانه جاهل وهذا غير صحيح لان الجهل المركب هو اعتقاد ما ليس
بواقع واقعا وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه لان الجهل بالجهل يصدق بانتقاء العلم بالشئ مع
عدم الاعتقاد بشئ فتأمل بل الحق انه مركب لان انتقاء العلم حاصل فذال جهل واعتقاده انه
ليس بمنتهى خلاف الواقع فهو جهل آخر اه ولا يخفى بانني تأمل فساد ما احتج به على ما قوله
بقوله وهذا غير صحيح وذلك لان قوله في ذلك الاحتجاج وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه يقال
عليه انما يكون عدم استلزامه اياه محذورا لود كرا ثباته وبيان المراد به وائس كذلك وانما ذكر
ليسان اشتقاله على تعدد الجهل فيه لتضح تسميته بالمركب وكأنه توهم ان المقصود بما ذكر اثباته
وبيان المراد به وهذا غاية في فساد التصور مع ان هذا الاعتراض القاسد لو صح كان واردا على
ما نزع من الحق لان انتقاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتقاء العلم بالشئ مع عدم الاعتقاد
بشئ وأما قوله واعتقاده انه ليس بمنتهى الخ فلا يفيد شيئا لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتهى ليس
لازما في الجهل المركب بل يكفي ان لا يعتقد انتقاءه وذلك حاصل اذا لم يعتقد شيئا من حصوله أو
انتقائه على ان هذه العبارة فاسدة لان المفهوم منها ان قوله خلاف الواقع خبر عن قوله واعتقاده
لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتهى ليس خلاف الواقع بل موافق للواقع انما الخالف للواقع عدم
انتقاء علمه فاعجب كيف يتكلم بما لا يتصور معناه ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله ما من شأنه ان
يعلم) فيه أمران الاول ان في تفسير المعلوم ما من شأنه ان يعلم فانه تبين احدا ما دفع اشكال
تعلق قوله تصور بالمعلوم مع ان التصور هنا بمعنى العلم فيلزم ان التقدير علم المعلوم وهو محال لان
المعلوم لا يعلم فاجاب بانه ليس المراد المعلوم بالفعل حتى يرد هذا الاشكال والناية تقييد المعلوم
بما من شأنه ان يعلم انخرج نحو أسفل الارض والثاني قال شيخنا العلامة بيته وبين ما من شأنه
ان يقصد ان يعلم عموم وخصوص من وجه فاما من شأنه ان يقصد ان يعلم وان لم يعلم فاعتذر بأسباب علمه
كذاته تعالى انتقاء العلم به جهل بسبب يصدق عليه الحد الاول وادراكه على خلاف ما هو به
جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منه كسا اه (وأقول) حاصل ما أشار اليه
أمران الاول ان ما من شأنه ان يقصد ان يعلم شئ ما يعتذر علمه ككذاته ذات الحق بل وعلاوان

لانه جهل المدرك بما في
الواقع مع الجهل بانه جاهل
به كاعتقاد الفلاسفة أن
العالم قديم (وقيل) الجهل
(تصور المعلوم) أي ادراك
ما من شأنه ان يعلم

انتفاء العلم بذلك جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وان ادراكه على خلاف ماهو به جهل
 مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكسا والثاني ان مامن شانه ان يعلم ومامن شانه
 ان يتصوره ماعوم وخصه من وجه ويحجب اما عن الاول فيجتمع ان ما يتعذر علمه من شانه ان
 يتعذر بل طلب علم ما يتعذر علمه لا يتصوره من عاقل واستحالة قصد حصول ما لا يمكن حصوله من
 واعض البديهيات لا يقال قد يظنه محكافية صدق لانا نقول هذا قصد فاسد لا اعتبار به والكلام
 في قصد صحيح أو نقول الكلام في قصد الشيء مع معرفة حاله وعلى هذا فيمكن ان يكون هذا
 كما نقل الارض حتى لا يعد انتفاء العلم به جهلا بسيطا ولا ادراكه على خلاف ماهو به جهلا
 مركبا واما عن الثاني فبانه لم يظهر من تقريره ان بينهما ٤ وما هو وخصه مامن وجه بل قد سبق منه
 الى التهم ان الذي بينهما هو العموم والخصوص المطلق الا ان يريد انهما يجتمعان فيما يمكن علمه
 ويقصد ويتقرر الاول فيما يمكن علمه ولا يقصد والثاني فيما يتصور ولا يمكن علمه وفيه نظر فليتأمل
 (قوله على خلاف هيئته في الواقع) قال شيخنا العلامة مخرج لتصور الشيء على خلاف حقيقته
 في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا فلو قال على خلاف ماهو به
 لكان أشمل اه (وأقول) هو وجهه ويمكن تأويل الهيئة بما للشيء أي الامر الثابت للشيء أعم
 من صفته وذاته مجازا ويكتفي التغير الاعتباري في صحة نسبة حقيقة الشيء اليه لا يقال يلزم
 من اختلاف الحقيقة اختلاف الهيئة اذ لكل حقيقة هيئة ليست للحقيقة الاخرى فقوله على
 خلاف هيئته متناول لما كان على خلاف حقيقته لانا نقول هذا لا يفيد لان اختلاف الحقيقة
 وان استلزم اختلاف الهيئة لكن تصور الشيء على خلاف حقيقته لا يستلزم تصوره على خلاف
 هيئته اذ قد يطاق اعمقاده بالنسبة للهيئة مع عدم مطابقتها بالنسبة للحقيقة نعم القطع الذي
 ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فان هذه أمور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه لما ذكره
 الشيخ ولعل هذا وجه سكوت الشارح عن التمرض لذلك ثم رأيت في منع الموانع ما سوره
 وأما سؤل الحكم عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف
 ماهو به فانه سؤال جيد يستحق أن يعنى بجوابه ثم ذكر ما تلخصه ان الامام ان أراد خلاف
 ماهو ظاهر عبارته فليصوره لنا وان اراد ماهو ظاهر عبارته وهو ان المعلوم تصور ولكن على
 خلاف ماهو فهو متناقض لان تصور المعلوم يعطى وقوع تصوره وقولكم على خلاف ماهو به
 يعطى انه لم يقع تصوره وان اراد خلاف ماهو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم
 في نفسه لم يتصور وانما تصور فيه كقيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه (وأقول)
 يجب ان الامام بان مراده بالتصور الادراك التصديقي فالعنى ادراك المعلوم أي مامن شانه
 ان يعلم أي التصديق المتعلق به على خلاف ماهو به أي الامر الذي هو متلبس به من حقيقة
 أوطاله بان يحكم بانيات ما ليس له منهم ما كان يحكم بان الانسان حيوان صاهل أو بان العالم قديم
 وحديث فعبارة الامام لا غبار عليها وهي أولى من عبارة المصنف لشمول ماهو له الحقيقة وقصور
 الهيئة على الكيفية والصفة فخرج الحقيقة الا ان يلزم المصنف ان النطاق لا يسمى جهلا
 وفيه بعد (قوله والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد) عبارة تلك القصيدة
 وان أردت ان تتخذ الجهلا * من بعد حد العلم كان سهلا

(على خلاف هيئته) في
 الواقع فالجهل البسيط على
 الاول ليس جهلا على هذا
 والقولان مأخوذان من
 قصيدة ابن مكي في العقائد
 واستغنى بقوله انتفاء العلم
 عن التقييد في قول غيره
 عدم العلم

وهو انتفاء العلم بالقصود * فاحفظ فهذا أو جز الحدود
وقيل في تحديده ما ذكر * من بعده هذا والحدود تكثر
تصور المعادوم هذا حرفه * وحرفه الآخر يأتي وصفه
مستوعبا على خلاف هيئته * فافهم فهذا القديم من تيمنه ٥١

(قوله عما من شأنه العلم) قال شيخنا العلامة المقام من دون ما الآن وصفه بهدم العلم قربه إلى
غير العاقل ٥١ (وأقول) وأيضا فإطلاق أيضا على العاقل وإن كان قليلا ولعل وجهه إشار
ما نقل اجتماع من مع حرف الجر المائل إليها حرفه ولا ينبغي عليك أن الشارح ناقل لهذه
العبارة عن غيره (قوله لاخراج الجاد والبهمة عن الانصاف بالجهل) أقول كما يخرج الجاد
والبهمة بقوله انتفاء العلم يخرج النائم والغافل ونحوهما كما قال في شرح المواقف عن
الأمدي وليس أي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجمع
كلهم ما لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لأنه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك
غير متصور في حالة النوم وأخوانه وأما العلم فإنه يضاد جميع هذه الأمور المذكورة ٥١
ومقتضاه سلب الادراك عن نحو النائم والغافل وهو المرضي عندهم قال المضد في بحث المشتق
قالوا لم يصح إطلاق المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح ومن لئام وغافل لئام ما غير
مباشرين له وأنه باطل للاجتماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلة ويجري
عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل الجواب أنه مجاز لا امتناع كافر للمؤمن باعتبار كونه قديم
الحق قال السيد قوله لم يصح مؤمن لئام وغافل حقيقة بل جازا سلب لئام ما غير مباشرين
للإيمان سواء فسر بالتصديق أو بغيره وأنه باطل للاجتماع المذكور وكذا الحال في عالم فإنه يصح
لئام وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالما بنومه وغفلة الجواب أن مؤمنا وكذا عالما مجاز
في النائم والغافل والاجتماع انما هو على إطلاق المؤمن علمه في الجملة وأما بطريق الحقيقة
فلا وجرأ أحكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة لغوية الخ
٥١ (قوله ونخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كاسفل الأرض وما قبله فلا يسمى انتفاء العلم به
جهلا) فيه أمور ١ الأول أنه يفيد نفي كلاً يسمى الجهل البسيط والمركب عنه لأنه فسر
انتفاء العلم في كلام المصنف بكلاً القسمين فاللهووم من عبارته أيضا كلاً القسمين فتكون
المقصودية شرطاً فيهما * والثاني أن الكوراني اعترضه بأنه لا يساعده عقل ولا نقل ٥١
(وأقول) هذا الاعتراض مما لا يلتفت عاقل إليه ولا يعول فاضل عليه أما أولاً فلأن العقل وإن
لم يساعده لم يساعده عليه وأيضاً فالعقل لا مدخل له في الاصطلاحات على أن خروج ما ذكر قد
يناسب حال العقل لأن الجهل لما كان من أوصاف الذم والأمور المستقيمة ينبغي اختصاصه
بما من شأنه أن يقصد لأن غير ما تذر أو تعسر الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر في عدم
ادراكه فلا يذم به فلم يجعل جهلاً أو ما تانياً فالشارح ثقة مشهور بالتثبت والاحتياط في النقل
لا سيما الاصطلاحات فلولا أنه اطلع من كلامهم على ما يقصد ذلك ما ذكره فلا يلبق بذي عقل أن
يرد ما ذكره بمجرد الدعوى التي لا سند لها من عقل أو نقل والثالث أن خروج ما ذكر ظاهر
بالنسبة للإنس وأما بالنسبة لسكان أسفل الأرض من نحو الجن فلا ينبغي أن يكون كاسفل

عما من شأنه العلم لاخراج
الجاد والبهمة عن الانصاف
بالجهل لأن انتفاء العلم انما
يقال فيما من شأنه العلم
بخلاف عدم العلم ونحو
بقوله المقصود ما لا يقصد
كاسفل الأرض وما قبله
فلا يسمى انتفاء العلم به
جهلاً واستعماله التصور
بمعنى مطلق الادراك خلاف
ما سبق صحيح وإن كان قليلاً

الارض ما فوق السموات وما فيها اي بالنسبة للانسان مثلاً دون سكان السموات فليتامل (قوله
ويقسم حينئذ الى تصور سادس أي لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق) قال شيخنا
العلامة ان كان الحكم فعلاً للنفس كما مر فالتقسيم صحيح حاصر والا فلا لخروجه عنه وهو قسم
من مطلق الادراك كما مر أيضاً ثم على كلا التقديرين لا يصح جعل مسمى التصديق التصور
المحسوب بالحكم والحكم خارج عن حقيقته كما هو قضية عبارته لما قبله من اتحاد التصور
والتصديق في طريق الافادة وهو القول الشارح وكذا الحكم داخل أما إذا كان فعلاً فلان
المركب من شيء وغيره ليس قسمين ذلك الشيء وأما إذا كان ادراكاً فلان استفادته حينئذ من
طريقين القول الشارح والخجة وهو خلاف الاتفاق على انها من الخجة وحدها فالصواب ان
الحكم وحده مسمى التصديق وأنه ادراك كما مر الخ اه (وأقول) أما قوله ان كان الحكم فعلاً
الخ فخوا به ان الذي صدر به الشارح فيما سبق كما صرح به صنعه هناك كما لا يخفى أنه فعل
وحينئذ فهذا التقسيم الذي ذكره هنا صحيح حاصر وأما قوله وكذا الحكم داخل أما إذا
كان فعلاً فلان المركب من شيء وغيره ليس قسمين ذلك الشيء فخوا به أن لنا ان نختار هذا الشق
وأما ما أورده عليه فهو مبنى على ان التصديق قسم من العلم وليس كذلك وانما القسم على هذا
التقسيم التصوري المقيد بصاحبة الحكم على ان الحكم خارج ولهذا قال الجلال الدواني في
حواشي شرح الشمسية وقد عبرت بقولها العلم تصور فقط وهو حصول صورة الشيء في العقل
أو تصور معه حكم وهو اسناد أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً ويقال للجموع تصديق اه مانعه
لا يخفى أن من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكنه تقسيم العلم الى التصور والتصديق بل انما يقسم
العلم الى التصور والمقارن للحكم والغير المقارن له ومن ذهب مع ذلك الى مذهب الامام في تركيب
التصديق لا يتأتى يفعل كما فعله المصنف يعني صاحب الشمسية من تقسيمه الى التصورين
وجعل التصديق عبارة عن مجموع القسمين اثنائي مع الحكم أي كما فعل صاحب الشمسية كما
رأيت اه وقال المولى سـ عبد الدين في شرحه ويقال للجموع التصور والحكم تصديق وهو
اصطلاح الامام فثنائي قسمي العلم هو التصور المقيد بالحكم لا التصديق الذي هو المجموع
المركب من التصور والحكم وحينئذ يسقط اعتراضان أحدهما ان الحكم ليس بعلم لانه فعل من
أفعال النفس والعلم كيفية فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم وعمل النفس بعلم قسمين العلم
اه فالضمير في قول الشارح وهو التصديق راجع للجموع التصور والحكم لا للتصور المقيد
بالحكم كما ظنه الشيخ وبنى عليه ما بنى فهو كقول الشمسية ويقال للجموع تصديق وان كانت
عبارة لها أوضح فان اعتراض الشيخ بان عبارة الشارح موهمة وظاهرة في رجوع الضمير للتصور
المقيد للجموع رجع اعتراضه الى المناقشة اللفظية وليست من باب المصلين كما اشهر وأما
قوله وأما إذا كان ادراكاً كالخ فلنا أيضاً اختيار هذا الشق وأما ما أورده عليه فخوا به ان
اتفاقهم على ان استفادة التصديق من الخجة فقط بعد ثبوت أن هذا الاتفاق من الجميع معناه
ان المناسب ذلك لان غيره فاسد فان أراد بتصويبه المذكور معنى الاولوية فسلم والوجوب
يجب ان يكون غيره باطلاً ممنوعاً ولهذا الما قال السيد ان كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق
وروجه بان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتناع كل منهما عن الآخر بطريق يحصل

ويقسم حينئذ الى تصور
سادس أي لا حكم معه والى
تصور معه حكم وهو
التصديق

به الى آخر ما أطال به قال شيخنا الشريف (ان قلت) لاشك ان كلام الامام والحكيم مصطلح في لفظ التصديق فكل منهما ما يقول مرادى بالتصديق هذا ولا مشاحة في الاصطلاح فلا وجه للقول بان أحد الاصطلاحين باطل أى كإفهام من لفظ الحق قلت المراد أى يكون ذلك هو الحق ان هذا هو المناسب للقرن وعرض الواضع دون ذلك اه وقال أيضا معنى شيخنا في شرح الغرة ولعل الامام لا يسلم ان المقصود الامتياز أى امتياز كل من القسمين من الآخر بالمعنى المذكور أى امتياز كل بطريق يخصه بل بمعنى مجرد المغايرة وهو حاصل لان كاسب التصديق مركب من كاسب التصور وغيره والكل غير الجزء ولا يخفى ما فيه اه واذا علمت جميع ذلك علمت اندفاع الاشكال عن الشارح على جميع التقادير وان لا تنشأ لانتفاء الشيخ على الاستشكال الا عدم اطلاعه على كلام الناس والله أعلم (قوله والسهو والذهول أى الغفلة عن المعلوم الخ) أقول فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة اسناد الحصول والزوال الى المعلوم كما في عبارته مجازى والى العلم نفسه حقيقى ان أريد بالعلم انه صفة ذات تعلق وذلك التعلق وان أريد به ما قاله الحكماء من انه الصورة الحاصلة عند العقل فاسناد ذلك الى كل منهما حقيقى اذ الصورة المعلوم علم ومعلوم باعتبارين كما بين في محله ثم الذهول عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك سهو وعلى الثانى دون الاول فان قيل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول عنه تناقض قلت يدفع بان المراد الحصول فى الحافظة لا الحصول فى المدركة الذى هو العلم والذهول ينال الثانى لا الاول وهذا الجواب مبنى على اثبات القوى الباطنة والوجود الذهني الذى يقول به الحكماء وبعض المحققين من المتأخرين دون جمهور المتكلمين اه وقوله كما بين في محله أى ككتب الكلام قال في المواقف وشرحه وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني أى الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة ثم قال وهو أى ذلك الموجود الذهني في ذهن هو العلم وهو المعلوم أيضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو موهوم فالمعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اه وقوله على الثانى دون الاول فيه تأمل فان الزركشى نقل عن الشيخ أبى اسحق الشيرازى انه ذكر التعريف الذى ذكره المصنف في كتابه المسمى بالحدود وزيده بان المعلوم ما تعلق به العلم فلا يصح ذكره في تعريف السهو قال واختاره في تعريفه ما يضاف الى العلم والجهل والظن والشك اه والتظاهر ان الشيخ أبى اسحق لم يبين هذا على خصوص قول الحكماء وموافقهم في العلم وقضية ذلك ان يكون السهو عنده شاملا للغفلة عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك أيضا ثم ما زيف به تعريف المصنف يتدفع بما أجاب به شيخنا عن السؤال الذى أورده وذلك الجواب ما أخذ مما نقله هنا عن شرح المواقف وهو قوله وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثانى زوالها عنهم ما عاينها حيث تدعى حصولها الى سبب جديد اه ويمكن ان يجاب أيضا بما لا يبنى على قول الحكماء وموافقهم وهو أن المراد بالحصول هو الحصول فيما مضى اختراعا عن الذهول أى الغفلة عما تعلق به العلم لافى الحال ولا فى الماضى فلا يسمى سهوا لا يقال هذا خارج بقوله المعلوم لا نقول لما احتمل ان يراد به ما من شأنه ان يعلم خصوصاً والمصنف يستعمله في هذا المعنى كما في قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف

(والسهو والذهول) أى
الغفلة (عن المعلوم) الحاصل
فيتميمه يادنى تنبيه بخلاف
النسيان فهو زوال المعلوم
فبما تأنف تحصيله (مستلة
الحسن) فعل المكلف
(المأذون) فيه (واجبا
ومندوبا ومباحا) الواو
للتقسيم

هيته بين بالتقييد بالحاصل ان المراد بالمعلوم بالفعل فيما مضى والثاني ان شيخنا العلامة أورد
 ان مضمون كلام المصنف والشارح ان الذهول والقفلة مترادفان وانهما أعم مطلقا من السهو
 وان الثلاثة مبينة للنسيان قال وهذا قول لأعلم له سندنا من حكمي عن المواقف وشرحه ما يخالفه
 ولا يخفى على العاقل المصنف سقوط هذا الاعتراض وبرودته أما قوله لأعلم له سندنا فجوابه انه
 لا أثر لذلك فان نقل المصنف والشارح لا يتوقف على علمه بسنده فأى نسبة لاطلاعه مع
 اطلاعهما بل لانسبة لاطلاعه مع اطلاعهما عند من ألهم رشده وقد تلصص المصنف كتابه هذا
 من نحو مائة مصنف كما تقدم في الخطبة في البت شعري أى أعدهداطلع عليه الشيخ من هذا
 المقدار العظيم ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما نقله عن المواقف وشرحه فجوابه ان المصنف
 والشارح لم يلتزموا واقفة المواقف وشرحه ولا يلزمهما ما وافقهما في اصطلاحهما ولم يقتصر
 الاصطلاحيات في موافقة ما في المواقف وشرحه فأى محذور في مخالفتهم ما خصوصا في أمر
 اصطلاحى قد اشتهر انه لا يجز فيه وخصوصا ونحن على قطع بان المصنف لم يتدع ذلك بل هو ناقل
 له عن غيره وقد تقدم نقل الزركشى له عن الشيخ أبى المعج على وجه يقتضى ان الشيخ أبى المعج
 ناقل له عن غيره وهذا من دأب الشيخ يورد على المصنف مخالفته للكتاب الذى جرت عادته
 بمراحته كالواقف وشرحه ويختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد وحاشيته للسعد وهذا
 لا ينبغي أن يورد الاعلى من التزم تقليده هؤلاء وإذا انحصر القول فيما قاله هؤلاء وليس كذلك
 كما هو معلوم خصوصاً ومن البداهة تكرار اطلاع الشارح على ما في المواقف وشرحه فلواثر
 عنده لا وورده بالله المستعان (قوله والمنصوبات أحوال لازمة) اعترضه شيخنا العلامة
 فقال اللازمة غير المنفكة عن صاحبها ومن البين ان كلاما من الوجوب وغيره يتكلم عن المأذون
 بان يتصف المأذون بواحد من الآخر فاللازم واحد منها لا يمينه لا كل واحد منها ولا
 مجموعها اه (وأقول) قوله لا كل واحد منها الخ ممنوع منه لا يخالفه مع أدنى تأمل اذ
 لا اشتباه على عاقل في أن كل واحد منها لازم انقسم من أقسام الحسن بمعنى ان الواجب لازم
 لاحداقسامه وان المتدوب لازم لقسم آخر وان المباح لازم للقسم الباقي فجميعها لازم لجميع
 الاقسام بهذا المعنى ولا في ان مجموعها لازم لمجموع الاقسام اذ المجموع لا ينقل عن المجموع
 وكان الشيخ ظن ان المراد ان اللازمة هيوم الحسن وليس كذلك وكيف يتوهم ذلك مع قول
 الشارح أى البيان أقسام الحسن فانه صريح في توزيعها على أقسامه وان المراد لزوم جميعها
 لجميع الاقسام على التوزيع أو لزوم مجموعها لمجموعها لا لزومها المفهومه والافتقار لازمة للحسن
 ثم رأيت الكمال ذكر ما هو حاصل ما ذكرته وقال في لزوم الجميع للجميع انه نظير ما منتهى به النجاة
 من قولهم حبذا المال فضة وذها اه لكن الشيخ مطمح نظره الاعتراض فيقف مع ما يتدبر
 اليه منه (قوله قبل وفعل غير المكلف) أقول فعل غير المكلف يتناول عباداته وقضية ذلك أنها
 لا توصف بالحسن على القول الاول كما لا توصف بالقبح فتكون واسطة على هذا القول وقول
 الزركشى وأما فعل غير المكلف كالتائم والساهى والبهمة فقبه خلاف مرتب على الخلاف في
 المباح وأولى بالنبع وهو الذى اختاره امام الحرمين وكلام المصنف يشعر بترجيحه ومنهم من قال
 لا يسعى حسنا ولا قبيحا اذ لا يتوجه اليه مدح ولا ذم بوجوب الفعل اه يقتضى ان كلام المصنف

والمنصوبات أحوال لازمة
 أى بها لسان أقسام
 الحسن (قبل وفعل غير
 المكلف) أيضا كالصبي
 والساهى والتائم والبهمة
 نظر الى ان الحسن مالم يمتد
 عنه (والقبح) فعل المكلف
 (المتهم) عنه (ولو) كان
 متبعا عنه (بالعموم) أى
 بعموم الرسمى المستفاد
 من أوامر الذنب كما تقدم
 (فقد دخل) فى القبيح (خلاف
 الاول) كما دخل فيه الحرام
 والمكروه

لا يقيد أنه واسطة وفيه نظر ويتناول أيضا فعله المنهي عن نوعه نحو زناه وسرقته وفيه نظر اذ من
 أبعد البعيد ذهب أحد إلى حسن ذلك فالوجه استثناء ذلك ثم رأيت قول الرافي في باب الزنا لو
 مكنت البائعة العاقلة تجنونا أو صييا فعلمها الحد خلافا لابي حنيفة قال لأن فعله والحالة هذه
 ليس بزنا قلنا لا نسلم أنه ليس بزنا ولكن لا يوجب الحد اه وفيه ما يؤيد الاستثناء ولا يضرنا الفرق
 بين افعاله التي بصورة العبادات والتي بصورة المعاصي لانما مورون يتحرر بوضعه على الاولى
 في الجملة ومنعه من الثانية وتأديبه عليه اجملة قليلا ولو أريد بقوله ما لم ينه عنه ما يشمل ما لم ينه
 عن نوعه خرج ذلك (قوله اي بالمعنى الشامل لخلاف الاولى) قال الكمال هو الظاهر اذ به دير
 ارادة معناه الاخص يستفاد في القبح عن خلاف الاولى بمفهوم الموافقة فادخاله في المنطوق
 أولى اه وقد يقال استفادة في القبح بمفهوم الموافقة لا يكفي في جعله واسطة اذ في الحسن عن
 خلاف الاولى لا يستفاد من نفيه عن المكروه لا بالاولى ولا المساواة لان المكروه أعلى وأغظ
 والمفهوم لا يكون أدون على ما يأتي في محله فكيف يصح قوله فادخاله في المنطوق أولى أي من
 ادخاله في المفهوم بل الواجب ابدال الأولى بواجب الا ان يراد أولى من عدم ادخاله في المنطوق
 أيضا وانما لم يجب لان غاية ما يلزم ترك مسئلة وهو غير محذور (قوله ترتب المدح والذم) قال
 شيخنا العلامة الترتب لزوم شيء على آخر وفعل المدح والذم ليس لازما للحسن والقبح فالمراد
 ترتب طلبهما أو جوازهما اقتراب المدح والذم محتمل له ما فقوله كما تقدم الخ ليس بظاهر اه
 (وأقول) لا يخفى ان المفهوم من منبغ الشارح ان الامر بالثناء على الشيء تابع للامر بذلك
 الشيء الاترى الى قوله فانه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم قوله نظر الى ان الحسن ما أمر
 بالثناء عليه فانه دل على ان عدم الامر بالثناء على المباح اعدم الامر بالمباح وذلك لان ادخال
 المباح في الحسن بمعنى ما يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم اخراجه عن الحسن بمعنى
 ما أمر بالثناء عليه صريح في ان سبب خروجه عدم الامر به وان الامر بالثناء على شيء
 تابع للامر بالشيء وعلى هذا فيكون المراد في قوله السابق وبمعنى ترتب المدح والذم
 شرعي ان الشيء الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالثناء عليه لكون ذلك الشيء مأمورا به
 بدليل ذكر ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المأمور به وحسب ذلك قوله كما تقدم تنظير
 للمراد بالحسن عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظر الى ان الحسن ما أمر
 بالثناء عليه كالحسن الذي تقدم في ضمن ان الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعي فانهم
 نظروا فيه الى ما ذكر ولا اشكال في هذا المعنى وليس حواله على ما تقدم حتى يشكك بان
 ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحواله عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف
 الحواله على التصريح بالمعنى الذي تقع الحواله باعتباره ولم لا يكفي في الحواله ارادته ويكون
 تنبيه على ارادته بل قد يمنع حصر الترتب في الزوم أخذا بما يأتي عن المصنف في قوله وبصحة
 العقد ترتب أثره فيصح على قياسه أن يراد هنا ان فعل المدح والذم مترتب على الحسن والقبح
 بمعنى انه حيث وجد كان ناشئا عن الحسن والقبح وان لم يوافق غرض الشارح فليست له
 (قوله والا لكان ممنوع الترك وقد فرض جائزه) أي وذلك اجتماع التبيين وبجواب يمنع ذلك
 لان المتناهي للوجوب هو جواز الترك مطلقا لا جواز تركه وقت العذر فقط كما هو المراد منسداً كذا

(وقال امام الحرم - بين ليس
 المكروه) أي بالمعنى الشامل
 لخلاف الاولى (قيما) لانه
 لا يذم عليه (ولا حسنا) لانه
 لا يسوغ الثناء عليه بخلاف
 المباح فانه يسوغ الثناء
 عليه وان لم يؤمر به على أن
 بعضهم جعله واسطة أيضا
 فنظر الى ان الحسن ما أمر
 بالثناء عليه كما تقدم في أن
 الحسن والقبح بمعنى ترتب
 المدح والذم شرعي (مسئلة
 جائز الترك) سواء كان جائز
 افعاله أم لا أم ممنوعه (ليس
 واجب) والا لكان ممنوع
 الترك وقد فرض جائزه

الفقهاء بما ذكره كمالا لزم كونه جائزا للترك وقت العذر وغير جائزا للترك في سائر الأوقات أو تقول في
غير وقت العذر وليس هذا اجتماع النقيضين لاختلاف زمني والنفي والاثبات وفي قول الشارح
الآتي وجواز الترك لهم لعذرهم إشارة إلى ذلك ويمكن أن يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة
وقد يدفع التناقض بأن شرطه وهو اتحاد الجهة متف هنا كما أوأا إليه الشارح في تقرير دليل
المخالفة اهـ (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) قال صدر الشريعة في انتقيج ثم هو أي الوقت سبب
لنفس الوجوب لأن سبب الحقيقي الإيجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا
أي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها أي لنفس الوجوب بالنسبة إليها ثم لفظ الأمر المطالبة
ما وجب بالإيجاب المرتب للحكم على ذلك الشيء أي الوقت فيكون أي لفظ الأمر سببا للوجوب
الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الأول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء
والثاني هو لزوم تقرير الذمة عما يتعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فإذا اشترى شيئا ثبتت
الذمة في الذمة أي وثبوتها في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل
الوجوب وأيضا القضاء واجب على المقتضى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم
لعدم الخطاب ولابد للقضاء من وجوب الأصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه
أي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت اهـ وقوله ثم هو سبب لنفس الوجوب الخ
قال في التلويح يريدان هنا وجوب اداء ووجود اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب
ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء
سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه
الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجبة
لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون إلا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول نحر الاسلام ولهذا
أي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالإيجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل
اذ لو كانت قبله لكانت ااماع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرف
ان الاعتبار في صحة الأسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في
بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة
سابقة على الفعل لأن ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة
الحقيقية أما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اهـ وقوله والفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء الخ قال في التلويح اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على
اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل
والعقاب في الآجل فمن هنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل
وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الا مع من الاداء والقضاء فإذا
تحقق السبب وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء
وان وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من جبر أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان
ارتفاع المانع وحينئذ افتروا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء
بناء على ان الاعتبار في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك الشخص

(وقال أكثر الفقهاء يجب
القوم على الحائض
والمريض والمسافر) لقوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وهو لا يشهدوه
وجواز الترك لهم لعذرهم
أي الحائض المانع من
الفعل أيضا والمريض
والسفر الذين لا يمنعان
منه ولأنه يجب عليهم القضاء
بقدر ما فاتهم فكان المأني
به بدلا عن الثالث

فعلی هذا یكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب علیه حتى لا یكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب علیهم بدلیل الاجماع علی جواز الترتیل وبعضهم یقول بالوجوب علیهم بمعنی انعقاد السبب وصلاحيه المحل وتحقق لزوم لولا المانع وبسببه وجوباً بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغییر عبارة ثم حکى اختلاف الحنفية وان بعضهم ذهب الى عدم الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء فی العبادات البدنية وبعضهم ذهب الى الفرق بينهما وأطال فی بیان ذلك ثم نازع فی الفرق اه وقوله وحینئذ افرقوا أى علی تقدیر القول بتأخیر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع كما فی الحواشی الحسرية وقوله وليس ذلك الا تغییر عبارة أى لانه ليس الامذهب الحنفية لان سرادهم یحقق اللزوم یحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم یحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب علیهم عند المانع فیکون عن مذهبهم فلا یصح عندهم هذا البعض من الفرق القائلین بتأخیر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع کذا فی الحواشی الحسرية أيضاً واذة قرر ذلك فاقول الاول الذى مشى علیه المصنف یوافق المنقول عن الفرقة الاولى التى هی الجمهور فیکون الوجوب قد تأخر الى زمان ارتفاع المانع ویکون ثبوت القضاء بعد ذلك السابق الوجوب فی الجملة اسکن قضية تقرير التلویح انهم لا یقولون بوجوب انعقاد السبب وقضية تقرير الشارح خلافه حیث أجاب من جهتهم عن دلیل أكثر الفقهاء بان وجوب القضاء انما یوقف علی سبب الوجوب وقال فی شرح تعريف القضاء السابق تمثیلاً لمسبق له مقتض من غیر المستدرک كما فی قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غیر النائم والحائض لانهما وان انعقد سبب الوجوب أو التدب فی حقهما لوجوب القضاء علیهما ما أؤذیه لهما اه لان یفرق بین قولنا وجوب انعقاد سبب وقولنا انعقاد السبب فالاول مبني علی ثبوت مخاطبة حال العذر والثانی علی عدم ثبوتها حال العذر لکن السابق الى القههم من تصرفهم انهم لا یریدون بوجوب انعقاد السبب ثبوت مخاطبة حال العذر بل مجرد ادراك السبب الذى یترب علیه وجوب القضاء من غیر مخاطبة حال العذر ومما یدل علی ذلك ان الصحیح عندهم ان الحائض غیر مخاطبة فی الحال فقد قال التتوی فی شرح المذهب اجمع المسلمون علی انه لا یجب علی الحائض الصوم فی الحال ثم قال الجمهور لیست مخاطبة فی زمن الحيض وانما یجب القضاء باصر جدید و ذکر بعض أصحابنا وجهها انها مخاطبة فی حال الحيض وتؤمر بتأخیره اه ویوافق هذا الوجه ما نقله المصنف عن أكثر الفقهاء والزرکشی عن المذهب نقلاً عن الشیخ ابی حامد حیث قال وقد قال الشیخ أبو حامد الاسفراینی فی کتابه الاصول ان مذهبنا انه یجب علیهم أى الحائض والمریض والمسافر فی الحال الا انه یجوز لهم تأخیره الى زوال العذر اه ومع ذلك قد یعبرون بانه یجب علیها وجوب انعقاد سبب ولهذا قال شیخ الاسلام فی شرح منہجه بعد ان نفى وجوب الصوم علی الحائض ونحوها وجوبه علی السكران والمفقی علیه والحائض ونحوها عندهم من غیر وجوب به علیهم وجوب انعقاد سبب كما تقر ذلك فی الاصول لوجوب القضاء علیهم كما سبأ فی ومن الخلق بهم المرتد فی ذلك فقد سها فان وجوبه علیه وجوب تکلیف اه فانظر کتب من أجل التفتیر بالوجوب علی وجوب انعقاد السبب حتى لا یخالف ما قرره أولاً من انی

الوجوب فانه صريح في انهم لم يريدوا وجوب انقاذ السبب المخاطبة حال العذر والا كان
 منافية لذلك التقي فلا يكون ذلك الحمل مقيدا ولا يصح أن يكون ارادتي الوجوب نفي وجوب
 الاداء مع الاعتراف باصل الوجوب لانه خلاف الصريح في مذهبه كما تقدم عن النووي وخبرته
 يمنع تفرقة التلويح بين الفرقة الاولى والفرقة الثالثة لانه لا مخالفة بينهما ما وقوله وليس هذا
 التفسير عبارة لانه على هذا ليس تغيير عبارة بل تغيير معنى الالهم الا أن يريد بالفرقة الثالثة الوجه
 المحكي في كلام النووي السابق عن بعض أصحابنا لكن يشكك حينئذ اطلاقه حمل وجوب
 السبب على المخاطبة حال العذر فليست أملا وأما ما نقله عن أكثر الفقهاء فالمناسب حمله على القول
 بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء الذي نقله التلويح عن بعض الحنفية وبواقفه الوجه المحكي
 في كلام النووي المذكور لكن يشكك حينئذ الجواب الا في كلام الشارح كما ستأتي
 الاشارة اليه وأما ما يأتي عن الامام فله مناسبة بالمتقول عن الفرقة الثانية فليست أملا (قوله
 وأجيب بان شهود الشهر الخ) قال شيخنا العلامة يعني ان وجوب الصوم له سبب ومانع ولا
 يتحقق الوجود سببه وانتفاء مانعه وهو العذر المذکور فالاستدلال بالآية على الوجوب في
 محل العذر غير صحيح اهـ (وأقول) يمكن أن يقال ان هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين
 الوجوب ووجوب الاداء السابق بيانه وتقدم انه المناسب لقول أكثر الفقهاء وذلك لان المانع
 انما يمنع وجوب الاداء لا اصل الوجوب وقد يرد ذلك ان المعسر اذا اشتري مثلا في ذمته يتحقق
 أصل الوجوب دون وجوب الاداء فلم يكن عذره الذي هو الاعسار مانعا من أصل الوجوب
 فتأمل (قوله وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب الى قوله لا على وجوب الاداء
 الخ) فيه بحث من وجهين أحدهما شيخنا العلامة قال هذا لا يلاقي ما أجيب به عنه وهو الدليل
 الثاني لان الاستدلال به من حيث ان وجوب القضاء بقدر الفاتت يدل على أن القضاء يدل على
 الفاتت وكونه بدلا عنه يدل على ان الفاتت واجب كبده والالم يكن بدلا بل مقتضيا اهـ وهو
 اشكال حسن والثاني ان قوله في الجواب لا على وجوب الاداء يقتضي ان أكثر الفقهاء
 يقولون بوجوب الاداء وهو ممنوع لما تقدم ان المناسب لهم القول بالفرق بين الوجوب
 ووجوب الاداء فهم لا يقولون بوجوب الاداء حال العذر بل باصل الوجوب وتعلق الخطاب مع
 تأخر وجوب الاداء فهذا لا على الوجوب ويمكن أن يجاب عن الاول بان المراد بالقضاء في
 قوله بان وجوب القضاء معناه وجوب القضاء على الوجه المذکور أعني كونه بقدر ما فاتهم
 المشعر ذلك يدل عليه مفاد الجواب لانهم ان كونه القضاء بقدر ما فات المشعر بالبدلية يتوقف
 على سبق نفس الوجوب بل يكفي فيه سبق ادراك سبب الوجوب أي لم لا يجوز ان يكون مجرد
 ادراك سبب الوجوب معصيا لكون القضاء بقدر ما فات والبدلية اذ يكفي في تحققها انه كان
 يجب لولا العذر لا بدلني ذلك من دليل وعن الثاني بان المراد بوجوب الاداء هنا وجوبه متأخرا
 الى زوال المانع بمعنى انه يجب في الحال أي مخاطب ويلزم الا أن بوجوب الفعل عند زوال
 المانع وبانه اشارة الى منازعتهم في الفرق والالتفات من الوجوب الى وجوب الاداء وقد
 نازع في التلويح في الفرق بعد ان حققه حيث قال وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب
 هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء طرزم فترخيخ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان

وأجيب بان شهود الشهر
 موجب عند انتفاء العذر
 لا مطلقة وبان وجوب القضاء
 انما يتوقف على سبب الوجوب
 وهو هنا شهود الشهر وقد
 تحقق

للفعل معنى مصدر ياء هو الإيقاع ومعنى حاصل بالصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك
الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها وانحراجها من الغدوم إلى الوجود هو وجوب الاداء
وكذا في المالى لزوم المالى وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب اداء
فالوجوب في كل منهما صفة لتنى آخر فهذا وجه اقتراحهما في المعنى ثم انهما يقتزمان في الوجود
أما في البدل فكفى صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة
التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظر إلى وجود السبب وأهلية المحل وإيقاعها من هو لا غير لازم
اعدم الخطاب وقيام المانع وأما في المالى فكفى الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بمن غير مشار
إليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلائع ولا يجب ادائه الا بعد المطالبة هذا
حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم
وجودها من ذلك الشخص كالصائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من
الشخص بدون لزوم إيقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع
وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وان أريد بوجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب إليه
جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بتغيير سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف
على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بإيقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون
وجوب الاداء فكان بينهما فرق بتفسير التعبير عنه فان المعتبر يلزمه في حال قيام العذر ان
يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة
ولا يلزمهما الإيقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل واداءه الحال في
زمان ما بعد تقرر السبب وجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا اهـ لكن أوجب
عن النظر باختيار الشق الاول ومنع قوله فلزوم وقوع الفعل الخ لان ما ذكرنا انما يكون غير
معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس
كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به بل هو صريحه أيضا في آخر كلامه
وقوله كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع ممنوع لانه كثير ما يلزم الوقوع ولا يلزم الإيقاع في تلك الحالة كما
اذا زال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء إلى آخر الوقت
بذلك لانه لا يأتي بالخير في الاول بل في الثاني اهـ (وأقول) لا يخفى ان العلامة أشار في الشق
الاول إلى امرين أحدهما انه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها
من ذلك الشخص في الحال أي قبل زوال العذر فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص
بدون لزوم إيقاعه ليس بمعقول ولا مشروع وعلى هذا يكون قوله عقيب السبب أي قبل
زوال العذر متعلقا بكل من اللزوم والوجود والثاني انه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة
لزوم وجودها بعد زوال العذر على أن يكون زمان اللزوم هو الحال أي قبل زوال العذر وزمان
الوجود اللازم بعد زوال العذر فبعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع فاما الامر الاول
فقد أشار إليه بقوله ان أريد بلزوم الحالة المخصوصة عقيب السبب الخ على ان عقيب أي قبل زوال
العذر متعلق بكل من اللزوم والوجود وأما الثاني فقد أشار إليه بقوله وبعد أي وبعد تلك الحالة
التي هي حالة العذر أي بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وحيث قد قلنا ان يدفع

قول المجيب بل المختص بل لزوم وقوعه بعد زوال المذنباته ان اراد لزوم وقوعه حيقه ذى فى اول
 ازمته الزوال مثلا بدون لزوم ايقاعه حينئذ فهو غير معقول لان المعنى الذى جعله غير معقول
 اذا اريد الوقوع حال العذر وجوده اذا الوقوع بغير ايقاع يمنع الا ان يقولوا بوقوع
 التكليف بالحال وهم لا يقولون به او مع لزوم ايقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع
 وقوله لانه كسبر الخبائه ان اراد بوجوب الوجود اذا زال العذر فى وسط الوقت لزوم الوقوع
 حينئذ أى فى اول ازمته الزوال مثلا بدون لزوم الايقاع فهو غير معقول او معه لم يثبت انفراد
 أحدهما عن الآخر (فان قلت) فاذا منعت معقولة لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع فما تقول
 فى الدين الموجب لانه لازم ولا يلزم اذا و قبل الخلل أو المطالبة (قلت) لزوم الاموال اوسع من
 لزوم العبادات بدليل ان المال قد يلزم من لم يتأهل للخطاب بوجه كالصبي الذى لا يميز والمجنون
 فانه لو اتفقت شيئا ثبت بدله فى ذمته لان ثبوت الاموال فى الذمة ليس من قبيل التكليف بخلاف
 العبادات ليس القصد من الامتناع والامتناع فلا يتبع ان تتعاق وتثبت الا فى ذمة من
 كل تأمل لها ولهم الخطاب بخلاف اصحاب الاعذار لعدم تأملهم أو نقصه أو عدم فهمهم
 الخطاب (قوله لاعلى وجوب الاداء) قال شيخنا العلامة مقبلة بحث لان وجوب الاداء ان
 اريد به الوجوب فى الجملة أى أعم من الوجوب على القاضى أو غيره منعت الملازمة فى قوله
 والا الخ وان اريد به الوجوب فى حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه أى قوله وجوب الاداء فى
 حقه لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب لجواز التوقف على الوجوب فى الجملة كما
 متى عليه ابن الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدرا كالمسبق له وجوب
 مطلقا اه (وأقول) جوابه باختبار الشق الثانى قوله لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على
 السبب الخ قلنا الحصر فى قوله انما يتوقف الخ اضافى اى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل
 على القاضى بل يكفى فيه ادراك سبب الوجوب وانما اقتصر عليه مع انه ذكر فى تعريف القضاء
 الوجوب فى الجملة لانه وحده لا يكفى فى وجوب القضاء فان لم يدرك السبب لا يجب عليه
 القضاء وان تحقق الوجوب فى الجملة بل قد يفتى الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لا ادراك السبب
 كما لو عم العذر بجميع المكلفين فانه لا وجوب حينئذ مطلقا مع وجوب القضاء على من ادرك
 السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقة وان لا توقف الاعلى ادراك السبب لان القضاء
 داوم وجودا وعدما بخلاف الوجوب فى الجملة اذ قد يوجد ولا يجب القضاء لعدم ادراك
 السبب وقد يفتى بان عم العذر بجميع الخلق ويجب القضاء على من ادرك السبب وبذلك يظهر
 حسن ما صنعوا وسقوط هذا المبحث ويظهر انه لا يكفى فى تعريف القضاء قولهم استدرا كما
 المسبق له مقتضى مطلقا بل لا بد من اعتبار ادراك السبب اللهم الا ان يريدوا بسبق المقضى
 ما يشمل سبقه بالامكان معنى انه لو وجد مكلف خال عن المنع خوطب ولا يتحقق انه لا بدنى اعتبار
 ادراك السبب من البلوغ والعقل فليست امل (قوله وقال الامام عليه أحد الشهرين) قال
 الكوراني ان اراد ان الواجب عليه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الواجب الخبير
 كتحصيل الكفارة على ما ذهب اليه بعض الشارحين فليس كذلك لان الصوم عزية والافطار
 رخصة وان اراد ان الشرع المباح له الافطار لعذر السفر فليس فى كلامه زيادة قطاعة اه

لاعلى وجوب الاداء والا
 لما وجب قضاء الظهر مثلا
 على من نام جميع وقتها لعدم
 تحقق وجوب الاداء فى حقه
 لفعله (وقيل) يجب الصوم
 على (المسافر دونهما) أى
 دون الحائض والمرضى
 لقدره المسافر عليه وعجز
 الحائض عنه شرعا والمرضى
 حسانى الجملة (وقال الامام)
 الرازى يجب (عليه) أى
 على المسافر دونهما
 (أحد الشهرين) الحاضر
 أو آخر بعده فأيضا أى به
 فقد أتى بالواجب كما فى
 تحصيل كفارة العيدين

(وأقول) ما ذكره بعض الشارحين وهو المحقق المحلى صرح به الامام نفسه فقال وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين أما الشهر الحاضر أو شهر آخر وإيه ما أتى به كان هو الواجب كما قلنا في الكفارات الثلاث اه بحروفه فترديه فيه ونسبته الى ذهاب بعض الشارحين من القصور العجيب والتساهل الغريب وما أورده عليه لا ينافيه لان كون الصوم غزيرة والافطار رخصة لا ينافي تخيير بين الشهرين وان الواجب عليه أحدهما بل نقول الصوم الذي هو غزيرة هو أحد الشهرين عند الامام (قوله والخلف لقطي) قال الزركشي تابع فيه الشيخ أبا اسحق فقال لا فائدة له لان تاخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف قلت لكن هل وجب بأمر جديد او بالأمر الأول هذا فائدة ونقل ابن الرفعة ظهور فائدته في وجوب التعرض للاداء والقضاء في النية اه كلام الزركشي وزاد المصنف في شرح المنهاج فائدة أخرى فراجعها وقد يفهم مما نقله ابن الرفعة ان المسافر اذا صام شهرا بعد رمضان كان اداءه عند الامام وهو المتبادر من قوله ان الواجب أحد الشهرين الخ لكن رأيت في بعض الهوامش التسوية لبعض العلماء استشكل قول الامام بأنه لو كان من الواجب التخيير لم يكن أحد الشهرين اداء والاخر قضاء اه وقضيته ان كون الاخر قضاء محال اتفاق وفيه نظر والظاهر انه من قصره وانه ممنوع وكذا قياس القول الأول لكن صرح قول الشارح هنا بوجوب القضاء الخ وظاهر ما مر في شرح تعريف القضاء خلافه (قوله لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا) قال في التلويح قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب وانما بالناسويه قلنا بعد الشرع وتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب التخيير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين اه (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) فان قيل لا ترك المندوب اكتفاء بالعلم بالخلاف فيه من قوله الآتي ومن ثم كان التكليف الزام مافيه كافة لاطلبه خلافا للقاضي كما ترك المكروه وخلاف الاولى اكتفاء بالعلم بالخلاف فيهما من ذلك أو هلا فردهما بالذكر كالمندوب قلت لعل الحامل له على ذلك وقوع الخلاف بينهم في المندوب بخصوصه ولم يقع بينهم في خصوص المكروه وخلاف الاولى فلم يتصرف عليهم باقرادهما بالخلاف (قوله وكذا المباح) فان قيل هلا عبر بقوله والاصح ليس هو والمباح مكلفا به فانه أخصر قلت ذكرهما جملتين لتحسن الإشارة بقوله ومن ثم الخ الى أولاهما لانها حينئذ كالاصل ولوجهها كانت الإشارة الى بعض الجملة وليس بمستحسن (قوله أي من هنا وهو ان المندوب) قال شيخنا العلامة لم يدرج معه في ذلك المباح كما هو ظاهره لان انتفاء التكليف بالمباح لا مدخل له في العدول عن التعريف بالطلب اليه بالالزام اه (وأقول) فيه نظر لان التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا فانه لو كان المباح مكلفا به امتنع تعريف التكليف بالالزام تعريفه صححما لكونه حينئذ غير جامع لخروج التكليف بالمباح عنه فالعدول الى التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا وان لم يتوقف عليه العدول اليه عن التعريف بالطلب فالمدخلية فيما ذكر ثابتة قطعا ويجب بان مراده انه لا مدخل له بالنسبة لكل من المعدول عنه والمعدول اليه وان كان له مدخل بالنسبة للمجموع واعلم ان قول الشيخ اليه بالالزام فيه اعمال ضغير المصدر وقد تقدمت

(والخلف لقطي) أي راجع الى الانتظرون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والتساهل بعد زواله واجب اتفاقا (وفي كون المندوب مأمورا به) أي مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مسمى على ان أم حقيقة في الايجاب كصيغة افعال فلا يسمى ورجحه الامام الرازي أقوى القدر المشترك بين الايجاب والتدب أي طلب الفعل فيسمى ورجحه الامام مدى أما كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر أي صيغة افعال فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز في التنبه أم حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتي (والاصح ليس المندوب مكلفا به وكذا المباح) أي الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) أي ومن هنا هو ان المندوب ليس مكلفا به

مناقشة الشيخ للشارح في مثل ذلك فيجانب من لا يغفل (قوله أي من أجل ذلك) قال شيخنا
 العلامة مقتضاه ان انتقاء التكليف بالمندوب على تعريف التكليف بالالزام ومقتضى كلام
 العضد عكسه الخ والكمال قال وبذلك أي المقتضى المذكور صرح الشارح وفيه نظر لان
 البناء على العكس الخ وأقول لاشبهة لما قل في صحة كل من الامرين فانه يترقب على انتقاء
 التكليف به في نفس الامر صحة التعريف المذكور كما يترقب على صحة التعريف المذكور
 تعريفهما معا انتقاء التكليف به ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بصحة كل منهما وأن العكس
 أحسن والسيد السهمودي ذكر ان بينهما تلازما فيصح تقرير كل منهما على الآخر كما
 لا يخفى اه وقد يرجح مذهب المصنف بعد تسليم أرجحية العكس بان ما سلكه قد يخفى وقديتوهم
 منه من صريح غيره فارتكبه تبيينها على صحة فليتامل (قوله فعنده أي القاضي المندوب
 والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الأولى مكلف بهما) لا يخفى ظهور وجه ذلك بناء على مذهب
 القاضي ان التكليف طلب ما فيه كلفة لان في الندب طلب الفعل وفي الكراهة وخلاف الأولى
 طلب الترك فاطلب الذي هو معنى التكليف شامل له ما فاعجب مع ظهور ذلك من قول
 الكوراني ما فيه ونقل المصنف عن القاضي أبي بكر الباقلاني انه يقال المندوب والمباح مكلف
 به وزاد بعض الشارحين المكروه أيضا وزاد الاستاذ معه (وأقول) ان صح هذا النقل عنهم
 يؤول بان مرادهما ان هذه الثلاثة من الاحكام الشرعية المعبرة في معرض التقسيم لان كون
 الحكم الشرعي عبارة عن الايجاب والتحريم مما لا ستره ولا يخفى على أحد بخلاف الاحكام
 الثلاثة اذ ربما تشبه على من لا يتحقق عنده ولا يظن به هؤلاء الأئمة ان يعتقدوا ان المباح
 والمكروه يلزم به المكلف أو يطلب منه على وجه الطاعة اذ التكليف لا يتناول أحد هـ
 اه وفيه أو هاهم لا يخفى منها نسبته الى المصنف انه نقل ان المباح مكلف به عن القاضي ومفتا
 ذلك عدم فهمه عبارته ولو قلنا الخبير بمعنى كلام المصنف المحقق المحلى في حالها كان خبرا له
 ومنها زعمه ان الذي نقله المصنف عن القاضي في المندوب انه يقال المندوب مكلف به وانما الذي
 نقله انه مكلف به وكذا لم يعرف التفرق بين التعميرين مع ظهوره ومنها زعمه ان بعض الشارحين
 زاد المكروه مع ان هذا ليس زيادة بعض الشارحين بل هو داخل في الطلب في قول المصنف
 لا طلبة خلافا للقاضي فليعرف المراد بالطلب ونوهم اختصاصه بطلب الفعل لقلة خبره
 بالكتاب بل وباصل هذه المسئلة قائم الاستدلال بهذا الكتاب ومنها التوقف في نقل المصنف حيث
 قال ان صح مع ضعف اطلاعه جدا او كون المصنف بأعذرة نقول هذا الفن خصوصا العزرة
 والفرسية ومنها التاويل الذي ابداه فان فساده مع برودته مما لا يخفى على من له أدنى عقل ومنها
 نوهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من أن معنى المنقول عن هؤلاء الأئمة ان كلا من المكروه والمباح
 ملزم به أو مطلوب حتى اشكل عليه واحتاج الى تاويله الفاسد البارد وانما معناه بالنسبة
 للمكروه كما لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان المكروه مطلوب الترك فقد كلف بتركه أي طلب
 تركه لان التكليف عند القاضي الطلب كما ان الحرام مكلف به أي مطلوب الترك وأما المباح فقد
 صرح الاستاذ نفسه بمعنى التكليف به مع اعتراض غيره عليه والجواب عنه كما يصرح بذلك
 قول الزركشي وقال الاستاذ الاباحية من التكليف على معنى انما قلنا اعتقاد اباحته ورد بان

أي من أجل ذلك (كان
 التكليف الزام ما فيه كلفة)
 من فعل أو ترك (لا طلبه)
 أي طلب ما فيه كلفة من
 فعل أو ترك على وجه الالزام
 أولا (خلافا للقاضي) أي
 بكر الباقلاني في قوله بالثاني
 فعنده المندوب والمكروه
 بالمعنى الشامل لخلاف
 الأولى مكلف بهما كالواجب
 والحرام وزاد الاستاذ أبو
 اسحق الاسفرايني على ذلك
 المباح فقال له مكلف به
 من حيث وجوب اعتقاد
 اباحته تيمم الالزام والا
 فغيره مثله في وجوب
 الاعتقاد (والاصح ان المباح
 ليس يجنس للواجب) وقبل
 انه جنس له

العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح واعتذر المقترح عنه بان الاباحة لما لازمها وجوب
اعتقاد ان الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد لازمت ما فيه كافة فاطلق عليها انها من
التكليف لاجل الملازمة اهـ فمع تصريح القائل بمراعاة اعتراض غيره عليه ثم الجواب
كيف يفهم من كلامه المعنى المحذور ثم تقول بتأويل فاسد بارد مخالف لما قاله نعم اعتذار
المقترح ربما يجري في غير المباح الا ان يجاب بالاستقناء عنه في غيره فليتامل (قوله لانهم ما
مأذون في فعلهما) قال الكمال اللاتقي بالمعنى كونه المباح بنفسه الواجب هو الاستدلال
بصدق الجنس على النوع وغيره لاصدق شيء على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليتامل اهـ
(وأقول) جوابه اما أولا فخصمه الشارح هو مضموعهم واما ثانيا فهو ان حاصل ما قاله الشارح
هو اللاتقي المذكور لانه استدلالا بشرط كما في الاذن في فعلهما مع اختصاص الواجب بفعل
المنع من الترك ولا يخفى ان حاصل هذا ان المباح اعم لانه اذا شارك الواجب في الاذن المذكور
واما زعمه بما ذكر كان هو اعم منه والاعم من شيء بالضرورة بصدق عليه وعلى غيره وانما أثر
الشارح هذا الطريق لاهرين * الاول الاحتراز عن صورة الاعتراف بصريحهما هو ظاهر في
مدعى المخالف فانه لو قال لانه بصدق عليه وعلى غيره كان في صورة الاعتراف بصريحهما ذلك فيبلغ
في الاحتراز عن ذلك وان كان في تقرير دليل المخالف مع حصول المقصود بما ذكره ولعل هذا من
دقائقه التي خفيت على المعترض * والثاني التوطئة لمقابله قوله واختص الخ بقوله قلنا
واختص الخ وحيث قد الكمال اما ان يدعى ان الشارح لم يرتكب ذلك اللاتقي بحسب المعنى كما
هو ظاهر كلامه واما ان يدعى انه لا فائدة للدول عن التصريح به وقد ظهروا فافاع كل منهم ما والله
در الشارح (قوله فلا خلاف في المعنى) قال شيخنا العلامة حاصله اثبات معينين للمباح والذي
يقطع به النظر في كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخبر عنه لا معنى له غيره قال العضد
الى آخر ما حكمه عنه مما وافق ما ادعاه وعقبه بقوله وما قاله الشارح يقضي الى ان قول المصنف
والاصح غير صحيح اهـ (وأقول) جميع ما ذكره مما يتجه منه ومنشؤه التساهل والاقصاء على
مراجعة العضد وظنه انحصار الاصول وكلامه اعله فيما فيه اوانه يتجسج مخالفة ما فيه وكل ذلك
عما لا يليق بالعاقل فضلا عن القاضل وكما استدرك الائمة على العضد وكما فاته من الاصول
ومهماته كما لا يخفى على من له حظ من سعة الاطلاع ومراجعة كلام الناس فاما قوله والذي
يقطع به النظر في كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخبر عنه امور * الاول انه كان
الواجب ان يقول النظر في كلامه بافراد الضمير الى راجع للعضد فانه لم يتطرق في كلامه غيره كما يقطع
به ما وقع فيه ولهذا لم يستدل الابكلامه * والثاني انه كيف يسوغ لعاقل ان يدعى قطع النظر في
كلامهم بان خلاف العقلاء وارد على المباح بمعنى المخبر عنه ظهور استحالة ذلك فانه لا يتصور
ترك الواجب من التمييز بين الفعل والترك والمنع من الترك حتى يدعيه العقلاء وينصبوا
خلافهم فيه لان حاصل ذلك انه يعتبر فيه جواز الترك وعدم جواز الترك وهما متضادان (فان
قلت) عذره في ذلك متابعة العضد (قلت) اما أولا فالعضد لم يدع القطع المذكور وانما حال ظن
قوم ان المباح جنس الواجب وهو باطل الخ فيجوز ان يكون مراده ان ظنهم ما ذكره بحسب
ما ظنوه واما ثانيا فليس كلام العضد مما يتعبد به خصوصاً مع اشكاله وتصريح غيره بخلافه

لانهم ما مأذون في فعلهما
واختص الواجب بفعل
المنع من الترك قلنا واختص
المباح أيضا بفعل الاذن
في الترك على السواء فلا
خلاف في المعنى اذا المباح
بالمعنى الاول أي المأذون
فيه جنس الواجب اتفاقا
وبالمعنى الثاني أي المخبر
فيه وهو المشهور غير جنس له

والثالث ان مما يبطل قطعه المذكورة قول الاصفاقي في شرح مختصر ابن الحاجب بعد تقرير
كلامه على نحو المنة قول عن العضد ما نصه والحق ان النزاع لفظي وذلك لانه ان اريد بالمباح
المأذون فقط فلا شك انه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان اريد به المأذون مع
عدم المنع من الترك فلا شك انه يكون نوعا مباينا للواجب فلم يكن جنسا له اه وقول الزركشي
ما نصه ويجوز ان يكون قول المصنف فيما بعد والخلف لفظي راجعا الى هذه ايضا فان بعضهم
ادعى ذلك هنا قال لان من فسر المباح بالتحريم لم يجعله جنسا ومن فسر بالمأذون فيه جعله
جنسا اه فتأمل تبيرا للاصفاقي بالحق فانه اشارة الى ان كون الخلاف معنويا بخلاف الحق
وقول الزركشي فان بعضهم ادعى ذلك فانه تصرح بنقل كون الخلاف لفظيا عن غيره فكيف
مع الاقتصار على مراجعة العضد في امر مشكل لاتصح نسبة ظاهره للعقلاء مع تصرح غير
العضد عن بعده في امثال ذلك بخلافه يسوغ زعم ان النظر في كلامهم يقطع بما ادعاه
ولاحول ولا قوة الا بالله وأما قوله وانه لا معنى له غيره فمما يبطله قول امام مذهبه الامام الشهاب
العلامة القرافي في شرح المحصول ما نصه وفسرت الاباحة بنفي المخرج عن الاقدام على الفعل
فيتدريج فيها الواجب والتدب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير
المتقدمين والثابت في وارد السنة وانما فسرهما بسوى الطريقين المتأخرون اه فهذا نص
قاطع على اثبات ما نقاه الشيخ وعلى ابطال زعمه ان النظر في كلامهم يقطع بنفيه مع انه لم يزد
في النظر في كلامهم على مراجعة ما قاله العضد تبعا لابن الحاجب فاجب مع ذلك لمبالغة الشيخ
خصوصا مع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشراح دأبه الاستدراك على ابن الحاجب
وأتباعه وأما قوله وما قاله الشارح يفضي الخ فيجب ان يكون سهوا فاحشالا لان حاصل ما قاله
المصنف جعل الخلاف لفظيا وهو اذا قطعنا لا يفضي الى ما زعمه ولهذا كثرت كلام اهل سائر
القرون حكاية الخلاف مع التصحيح ويبان انه انقضى حتى في كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع
احد منهم في موضع من المواضع بطلان ذلك ولا عابه ولا اعتراض به ويلزمه ان يكون قول
المصنف الاتي والخلف لفظي مبطلا للتصحيح الذي قبله فكان عليه ان يعترض به ايضا وكذا
كل ما ذكر المصنف فيه ان الخلاف لفظي يلزمه ان يكون مبطلا للتصحيح الذي ذكره قبله وكذا
كل ما وقع من امثال ذلك في سائر الكتب وسائر القرون يلزمه ان يكون ما ذكره فيه من كون
الذات لفظيا مبطلا للتصحيح الذي منه ولا قال ذلك ولا يقوله عاقل واذا علمت ذلك علمت ان
ما ذكره المذكوراني في هذا المقام بمنزل بعيد عن الصواب فلا التفات اليه (قوله من حيث هو)
قال الكمال ومن تبعه يومهم تقييد محل الخلاف بذلك في كلام القوم وليس كذلك اه (وأقول)
ان كان محذوره هذا الايهام مجردا عن نسبة التقييد الى القوم مع انهم لم يقيدوا بهذا الاضرار فيه
اذ لا ضرر في مجرد التصرف في حكاية الخلاف حيث لم يلزمه امر باطل خصوصا اذا قرب عليه
قائمة كما ذكره الشارح هنا بقوله كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو وحيث قد عارض
ذلك ليس الامن قبيل التعبير في وجوه اللسان وان كان محذوره ايهامه اتحاد محل الخلاف مع
فساد اتحاد فلا أثر لهذا الايهام للقطع بالندفاع بقول المصنف والخلف لفظي فانه صريح في
عدم اتحاد محل الخلاف فتأمل (قوله أي واجب اذا ما من جباح الا ويتحقق به ترك حرام ما الخ)

اتفاقا (و) الاصح (انه) أي
المباح (غير ما موربه من
حيث هو) فليس بواجب ولا
مندوب وقال الكعباني انه
ما موربه أي واجب اذ
ما من مباح الا ويتحقق
به ترك حرام ما فيتحقق
بالسكون ترك القذف
وبالسكون ترك القتل وما
يتحقق بالشي لا يتم الا به
وترك الحرام واجب وما
لا يتم الواجب الا به فهو
واجب كما اني فالمباح
واجب ويأتي ذلك في غيره
كالمكروه

أقول أيضا ذلك أن المراد بالوجوب المخبر بمعنى أن الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق به ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث أنه أحد الأمور التي يتحقق بكل منها الواجب الذي هو ترك الحرام لأن حيث خصه وصه ولا ينبغي أن يكف النفس عن الحرام لا يتصور تحققه إلا بوجود شيء من الأمور المنافية له فغيبته زيد ممثلا لا يتصور الكف عنها إلا بالتلبس بالسكوت عما عداها أو التكلم بغيرها مباحا كان ذلك السكوت أو التكلم أو مندوبا أو واجبا أو محررا أو مكرها فيكون ذلك السكوت أو التكلم الحرام أو المباح أو مكرها أو مندوبا ومنها أنه باعتبار جهتين فظهر أن كف النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح أو غيره إذ لا يمكن تحقق ذلك الكف إلا بذلك التلبس ولا يتصور تحقق ذلك الكف بنفسه ولا معنى للتوقف إلا ذلك وهذا مما لا يحتمل التردد فيه وظهر أنه لا فرق في توقف تحقق الكف عن ذلك الحرام على تحقق التلبس بشيء مما في ذلك الكف بين كون ذلك الكف مقصودا وكون ذلك الحرام مخطرا بالبال أم لا (فان قلت) سلمنا ذلك لكن إذا لم يكن الكف مقصودا ولا الحرام مخطرا بالبال لا يكون آتيا بالترك الواجب وإن لم يأت وحينئذ يتحقق المباح منقضا عن الواجب (قلت) قول المصنف والشارح الآتي في مسألة لا تكليف الإبقاء على ما كلف به في النهي الكف أي الاتقاء عن المنهي عنه إلى أن قال وقيل يشترط في الاتيان بالمكلف به في النهي مع الاتقاء عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالا لمترب العقاب إن لم يقصد والاصح لا وإنما يشترط حصول الثواب اه يقتضي أن الاصح أنه لا يشترط في الاتيان بالواجب قصد الترك ولا كون المتروك مخطرا بالبال لكن في الكلام المتقول عن والده التابع له فيما ذهب إليه ما يقتضي اعتبار القصد فكانه خالفه فيه وإذا عات ذلك ظهر لك النظر فيما قاله الكمال ونقله عن البرماوى وإشارة شيخه ابن الهمام حيث قال واعلم أنه يمكن التخلص عن دليل الكعبى بأن يقال لا نسلم أن كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لأن ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به في النهي كما هو الراجح وهو فعل مغاير لساير الأفعال الوجودية التي هي اضداد الحرام ولا خفاء في توقف الكف على القصد ولا في أن الكف عن الشيء يخرج عن خطوره بالبال وداعية النفس له فنسكت جوارحه عن الحرام وغيره أو سركها في مباح أو غيره من غير أن يخطريه الحرام ولا داعية النفس إليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بالترك الواجب وإن كان غير آثم اكتفاء بالانتقاء الأصلي في حقه فقد ظهر أن اجتماع الترك الواجب أعني الكف وما يفرض من فعل مباح أو غيره مما ذكر اجتماع اتفاق لا لزومى فإذا اجتمع الموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره وهذا أحسن ما ينخلص به عن دليل الكعبى كما ذكره البرماوى في شرح القصة وقد أشار إليه شيخنا في تحريره اه وذلك لأنه ظهر أن كلامه من الكف مع القصد إليه وخطره بالبال والانتكاف من غير قصد ولا خطور بالبال اتيان بالواجب وأنه لا يتصور تحققه إلا بالتلبس بشيء من المنافيات لذلك الحرام فلم يوقف كل منهما في تحققه على ذلك التلبس وما ذكره من المقدمات وأطال فيه لا ينفي ذلك ولا يدل على خلافه كما لا ينبغي على المتأمل وقوله فقد ظهر إلى قوله اتفاق لا لزومى إن أراد فيه بالاجتماع المذكور اجتماع الكف وخصوصا من مباح أو غيره فهو مسلم لكنه غير محتمل التزاع

اذ جعله كما علم مما تقدم ان مامعه هل هو واجب على وجه التخيير أو على وجه البديل حتى يكون
 الواجب أحدا لا مورا مامعه وغيره مما يمكن ان يكون معه أولا وان أراد به الاجتماع على التخيير
 والبديل فلا نسلم انه ظاهر مما قرره هذا الذي زعمه من ان هذا الاجتماع اتفاق لا لزوم بل ولا يصح
 هذا الزعم في نفسه ضرورة ان ذلك الحرام كالغيبه منافية لاتفاقه الذي لا يتحقق الا باحد تلك
 الامور فيلزم من اتفائه الحاصل بالكف عنه تحقق أحد الامور للزومه لذلك الانتفاء وعدم
 امكان تحقق ذلك الانتفاء بدونه كما يلزم من انتفاء القيام الحاصل بالكف عنه وجود أحد
 الامور من القعود وغيره لان المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما
 حيث يلزم ثبوته لارتفاع الآخر الا ثبوت ما يتحققه ويتوقف حصوله عليه وبالجمله فقد اتضح
 انتفاء قولنا ان كف النفس عن الغيبه منسلا لا يمكن تحقيقه بدون التلبس بشئ من منافيات
 الغيبه من مباح أو غيره فلا يتم ذلك الكف الا بذلك التلبس ولا معنى لقولنا ما لا يتم الواجب
 الا به الا ذلك فذلك التلبس لا يتصور اتفاقا كعدم ذلك الكف بان يتحقق ذلك الكف بدون
 ذلك التلبس فهو لازم له بل لو سلم ان مجرد ذلك لا يثبت للزوم لم يقدر حنا بل يكفي توقف تحقيقه
 عليه لان هذا هو معنى قولهم ما لا يتم الواجب الا به وقوله فالموصوف بالوجوب هو الكف
 لا ما يقارنه الخ ان أراد الموصوف بالوجوب امالة فلم وليس محل النزاع أو مطلقا فهو ممنوع
 متعا واضحا بل كلاهما موصوف بالوجوب لكن الكف موصوف به امالة وما قارنه موصوف
 به لانه مقدمة ولا يتم بدونه وقد وافقه شيخ الاسلام فيما نقله عن البرماوى وشيخه ابن الهمام
 وعمل قوله لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره بقوله لا امتناع تقوم المامية بتصلين متعاندتين
 أو قصور متعاندتين ومن ثم امتنع ان يكون للنبي عجزان ذاتيان اه أى وقد لزم التقوم المذكور
 على قوله فانه جعل المباح واجبا فيلزم ان يتقوم بجواز الترك يحكم كونه مباحا وبالمنع بحكم
 كونه واجبا ولا خفاء في تعاند جواز الترك والمنع ويجاب بانه ان اراد امتناع التقوم المذكور
 باعتبار واحد فسلم ولا يراد ما نحن فيه ليس من هذا القبيل أو باعتبارين فهو ممنوع على ان
 عدم قيل فرد الواجب الخير فاذا يقول الشيخ في فرد الواجب الخير فان قضية كونه واجبا
 أى من حيث عموم امتناع تركه وكونه غير واجب أى من حيث خصوصه جواز تركه ولا يسع
 أحدا خلاف ذلك وبالجمله فهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الامدى ولا خلاص
 عنه أى عما قاله الكعبى الامتنع ان ما لا يتم الواجب الا به واجب وفيه خرق القاعدة الممهدة على
 أصول الاصحاب وغاية ما لزم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرنا لكان المتدوب بل المحرم اذا
 تركه محرم آخر واجبا وكان يجب ان تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما اتركها
 واجبا آخر وهو محال فكان جوابه انه لا يمنع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحریم
 بالنظر الى جهتين كما في الصلاة في الداء والمقصوبة ونحوه وبالجمله وان استبعده من استبعده
 فهو في غاية القموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيري حله اه ثم قال شيخ الاسلام
 ورد مذهبه أيضا بانه يلزم منه ان يكون كل انتقال عن محرم من قيام أو قعود أو نوم واجبا وهو
 خرق للإجماع اه ويجاب بان اللازم من مذهبه وجوب أحد المذكورات على البديل من
 حيث توقف ترك الحرام عليه ولا نسلم شمول الاجماع لذلك فليتأمل فظهر ان في هذا الطريق الذي

نقله عن البرماوى وشيخه في كونه مختصا بظن افضلا عن كونه أحسن ما يخص ولا يبعد أن هذا
هو السبب في ضرب الشارح صفحا عن ذلك ومشيه مع ظاهر كلام المصنف من ان المباح من
حيث هو ليس بواجب ومن حيث ما عرض له واجب أى على التخيير والبدل كما تقدم فليست أملا
وأذا علمت ذلك ظهر لك خطأ الكوراني في قوله ما نصه وقال المصنف والخلف لفظي ولهذا أقده
بقوله من حيث هو احتراز عن الاستلزام المذكور وليس بشئ لاننا لنسلم انصاف المباح
بالوجوب في صورة وقد سبق تحقيقه وما يظن من ان فعل المباح يستلزم ترك الحرام فيكون
واجبا غلطا لان استلزام فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعيا ألا ترى انه لو لم تكن الاباحة أمرا
شرعيا كان الاستلزام بجعله بلا تفاوت اه وذلك لانه قد بان بما لا من يدعيه لذي عقل يوقف
الكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والتخيير فيكون واجبا كذلك وأما لاحظة
كونه شرعيا فلا دخل له في ذلك كما لا يشبهه على ذي فضل فليست أملا (قوله والخلف لفظي) يصح
رجوعه للمستأمن وكلام الشارح لا يتأني ذلك بل يقبله كما لا يخفى (قوله اذهى انتفاء المخرج)
قال شيخنا العلامة أى الاثم وهذا الحد لا يطرأ لصدقه على المكروه والمنعوب مع ما فيه من
تعريف الاباحة التي هي أفعال بالانتفاء الذي هو انتفاء اه (وأقول) أما قوله لا يطرأ فهو بناء
على تفسيره المخرج بقوله أى الاثم وأعل صاحب هذا الحد لم يرد ذلك بل أراد مطلق اللوم أو أراد
التعريف بالأعم كما اختاره الأقدمون وأما قوله مع ما فيه الخ فهو عيب لان هذا أمر
اصطلاحي لا لغوي ولا مانع من الاصطلاح على تعيين اللفظ الدال في الأصل على الأفعال للمعنى
الذى هو من قبيل الأفعال ثم لا يخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عنهم فلا يتعلق به شئ يسببها
(قوله وهو ثابت قبل ورود الشرع) قال شيخنا العلامة أى فلا تكون الاباحة شرعية اذ
الشرع ما يتوقف وجوده على الشرع وفيه نظر لا يخفى اذ هذا الدليل بعينه جار في غير الاباحة من
الأحكام الأربعة اذهى ثابتة عندهم قبل ورود الشرع بالعقل مستمرة بعده كما مر اه (وأقول)
عبارة العضد الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى المخرج
في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن نذكر ان ذلك اباية شرعية بل الاباحة
خطاب الشارع بذلك فافترا اه وقوله ونحن نذكر ان ذلك اباية شرعية قال المولى سعد الدين
فان قيل من اعتقد ان الاباحة لا يلزم ان تكون حكما شرعيا وانما يتحقق قبل الشرع فكيف
يقدر في دعواه انكار كون ما انتفى المخرج في فعله وتركه اباية شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية
الثابتة بالشرع بل المستعملة في الشرع بمعنى تكرار ذلك مفهوم لفظ الاباحة بمصعب عرف
الشرع فراجع النزاع الى ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء المخرج في الفعل
والترك اذ خطاب الشرع بذلك اه وبه يظهر اندفاع اعتراض الشيخ لانه بناء على ما فهمه من
ان المراد بالشرعي هنا الثابت بالشرع بل المتوقف عليه وليس كذلك كما صرح به السعد بقوله
قلنا ليس المراد بالشرعية الخ بل المراد به المستعمل في الشرع كما صرح به قوله بل المستعملة
في الشرع الخ فالجواب ان النزاع في المراد بالاباحة المستعملة في لسان الشرع فان لها معنيين
أحدهما الاباحة الأصلية الثابتة قبل الشرع اتفاقا والثاني تخيير الشارع بين الفعل والترك
فاختلفوا هل المراد منها في لسان الشرع المعنى الاول أو الثاني وأما بقية الأحكام فليس لها

(والخلف لفظي) أى راجع
الى اللفظ دون المعنى فان
الكعبى قد صرح بما يؤخذ
من دالهم من أنه غير مأور
به من حيث ذاته فلم يخالف
غيره ومن انه مأور به
من حيث ما عرض له من
تحقق ترك الحرام به وغيره
لا يخالفه في ذلك كما أشار
اليه المصنف بقوله من
حيث هو (و) الأصح (أن
الاباحة حكم شرعي) اذ
هي التخيير بين الفعل
والترك المتوقف وجوده
كغيره من الحكم على
الشرع كما تقدم وقال
بعض المعتزلة لا اذهى
انتفاء المخرج عن الفعل
والترك وهو ثابت قبل
ورود الشرع مستمرة
(و) الأصح (أن الوجوب)
لشئ (إذا نسخ) كأن قال
الشارع نسخ وجوبه

مضيان حتى يختلف في المراد من مافي لسان الشرع فسقط قول الشيخ اذ هذا الدليل جار بعينه
 في غير الاباحه وبما يناسب ذلك ويرمز اليه نسبه بمقابل الاصح لبعض المعتزلة ولو كان المراد
 الاختلاف في ان الاباحه ثابتة بالشرع أو بالعقل لم تجبه منه - به ذلك لبعضهم فان تحكيم العقل
 مشهور عن المعتزلة من غير تقييد ببعضهم فتأمل وبما تقرره يظهر له تماثل مافي تقرير الكوراني
 في هذا المقام وأنه معزل عن المقصود (قوله بقى الجواز) أقول بقاء الجواز بمعنى النسخ
 لا ينافي انه قد يمنع العمل به عند المعارض اذ غاية بقاء الجواز ان يكون كدليل عورض بما
 يقدم عليه فلا يرد ان نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لان انتفاء الجواز من دليل
 آخر لا من مجرد النسخ هذا ان لم يثبت ان النسخ هو وجوب الجواز والافتلا وورد ذلك مطلقاً وأما
 قول الكوراني وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا انتفاء المركب نارة يكون بانتفاء جميع
 الاجزاء والقاتلون بقاء الجواز بعد النسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم التفتيش اه فقيه
 مافيه وقد نقل السعد في شرح الشمسية عن الشيخ في الشفاء ان المطلقات المستعملة في العلوم
 كليات فليست امل (قوله ولا راد ذلك قال أي عدم المخرج) قال شيخنا العلامة اي ولا راد ان
 الجواز الباقي هو الاذن في الفعل بما يقو به من الاذن في الترك قال ذلك ولا يخفى على ذي لب ان
 الكراهة يصدق عليها عدم المخرج دون الاذن في الفعل والترك لانها منى ومن ثم كان المكروه
 من القبح المعروف في انهي عنه دون الحسن المعروف بالماذون فيه كما مر جميع ذلك فكيف
 يصح ان يراد احدى العبارتين بالآخرى اه (وأقول) لا يخفى على ذي لب صحة التجوز ووفوه
 وشبوهه وأنه لا جرفيه حيث وجدت العلاقة والقريضة بل صرح أهل البيان بأنه أبلغ من
 الحقيقة وحينئذ فيجوز قطعاً ان يراد به وجه التجوز بالاذن في الفعل والترك عدم المنع منهما
 على سبيل التحتم وان يجعل علاقة هذا التجوز للزوم فان عدم المذ كور لازم للاذن المذ كور
 وان يجعل قريضة التحتم المذ كور أي قوله أي عدم المخرج لان الظاهر المتبادر من المخرج
 هو الاتم فالتحتم بعدم الاتم دال على ان المراد بالاذن في الفعل والترك انتفاء الاتم عنهم فقول
 النسخ دون الاذن في الفعل والترك قلنا هذا مسلم لو كان المراد بالاذن في الفعل والترك ما هو
 ظاهره ولكنه ليس كذلك بل المراد منه معناه المجازي وهو عدم المنع منهما على سبيل التحتم وهذا
 قطعاً صادق على الكراهة اذ لا يمنع فيها على وجه التحتم وقوله فكيف يصح ان يراد احدى
 العبارتين بالآخرى قلنا هذا عجيب للقطع بأنه يصح ان يراد باحدى العبارتين معنى مجازي هو
 موافق لمعنى الاخرى فيصح ان يراد باحدى العبارتين الاخرى أي معنى الاخرى بهذا الطريق
 فانه يصح قطعاً ان يراد بهذا أسد معنى هذا اشباع وفي هذا ارادة احدى العبارتين بالآخرى فقد
 ظهر انه لا اشكال في صحة ما ذكره من راجع اليه على انه يمكن ان يكون اطلاق الاذن في الفعل
 والترك على عدم المنع المذ كور حقيقة عرفية أيضاً وان كان أقل من اطلاقه على ما هو الظاهر
 منه اذ لم يثبت عنهم ما ينافي ذلك ولا ينافيه قول المصنف السابق الحسن لما ذور الخ لانه مبني
 على الاطلاق الاكثر ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله أو الكراهة قد يقال انه يقتضي دخولها
 في الجواز المبين بقوله من الاذن في الفعل مع ان الاذن فيه لا يدخلها ويوجب بمنع انه لا يدخلها
 اذ الاذن في الشيء تجوز به اه والظاهر ان مراده بقوله تجوز به عدم المنع منه على سبيل التحتم

(بقى الجواز) له الذي كان
 في ضمن وجوبه من الاذن
 في الفعل بما يقو به من
 الاذن في الترك الذي خلف
 المنع منه اذ لا قوام للجنس
 بدون فصل ولا راد ذلك
 قال (أي عدم المخرج)
 يعني في الفعل والترك من
 الاباحه أو التدب أو
 الكراهة بالمعنى الشامل
 خلافاً الاولى

بما يقتضيه
 ظاهره
 لا ينافي ذلك
 لا ينافي ذلك
 لا ينافي ذلك

وان ذلك استعمال آخر للاذن ثم يحتمل ان مراده ان ذلك استعمال آخر عرفي حقيقي او مجازي
 على ما بيناه فليست امل (قوله اذ لا دليل على تعيين أحدها) أو رد شيخنا العلامة عليه سواء الاجواب
 وأقول مما يضعف السؤال ويقوى الجواب ما قوره من ان النفي قد يتوجه الى المقيد والقيد
 جميعا (قوله مسئله الامر بواحد من أشياء واجب واحد لا بعينه) فيه أمران الاول قال
 الزركشي موضع المسئلة اذا شرع التخير بنص فان شرع بغيره كتحخير المستحب بين الماء والحجر
 والتخير في الجمع بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له في المسئلة لكن الجواب جعل التخير
 بين الماء والحجر منها اه قال شيخ الاسلام والوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاف في أصلها
 وأما من حيث ما يترتب على فعل الكل فمسئلة الحج خارجة عن ذلك كما علم مما قدمته من ان
 محلها اذا جاز الجمع بين الكل اه أى بخلاف ما اذا لم يجوز مثله قبل ذلك بقوله للجماعة استعماله
 للإمامة بعد موت الامام فعلى المكلفين نصب واحد منهم ولا يجوز نصب زيادة عليه اه وما
 ذكرناه الوجه من عدم التقييد هو الذي يظهر أنه الصواب الذي لا معنى للخلاف فيه فيكون
 ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخير بين ذلك بنص أو لا
 اذ لا وجه للفرق بينهما ويؤيد ذلك ما سياتى في قول المصنف ولا يجب على المؤخر العزم خلافا
 لقوم من ان أصح الوجهين كما قاله النووي الوجوب وعليه القاضي الباقلاني وغيره وصرح
 عليه بأنه من قبيل الواجب التخير كما سياتى مع ان هذا التخير لم يثبت بالنص وان فزع فيه لان تلك
 المنازعة ليست من جهة عدم كون التخير منصوفا كما يعلم مما سياتى وسنبتدئ ذلك تخيير من
 اشبه عليه طاهر بنجبس بين الاجتهاد بينهما واستعمال ثالث طاهر يبين كاذ كره بعض شراح
 منهاج الفقه ومنازعة بعضهم فيه لالاتفاق اليها ولا ينافى ذلك قولهم الامر بواحد من أشياء
 حيث يتوهم عدم صدقه على ما قلناه اذ لم يرد فيه الامر بواحد من أشياء لان هذا اعتبارا لاصل أو
 المراد الامر بواحد من أشياء ولو بحسب ما يؤول اليه الحال والحكم وليس هذا أمر تعبدى حتى
 يتقيد بظاهر تعبيرهم بل ما طوعوا عليه من التمثيل بآية الكفارة ليس فيه أمر صريح والثاني
 انه قد يقال قوله الامر بواحد معناه ايجابه فيتحكم الموضوع والمحمول ويوجب بالانسان
 اتحادهما لان الموضوع مقيد بالواحد المبهم في الظاهر من أشياء والمحمول مقيد بالواحد منها
 لا بعينه في الواقع وعما متنايران وكأنه قيل الامر بواحد منهم في الظاهر أمر بواحد لا بعينه
 في الواقع فتغايروا فأد الاخبار لان الابهام يحتمل التعيين في الواقع وعدمه وسنبتدئ فيصيح حل
 الامر في عبارة على النفسى ولا يتعين حله على الانسان (فان قلت) بل يتعين ذلك بدليل قوله
 يوجب دون ايجاب (قلت) ممنوع لان وصفاً بأنه يوجب على المبالغة حيث جعل الايجاب
 موجبا أو على حل يوجب على معنى يستلزم أو يثبت أى ايجاب واحد من أشياء يستلزم أو
 يثبت ايجاب واحد لا بعينه وبهذا يظهر عدم تعيين حل شيخنا العلامة الامر في المتن على اللفظي
 بقرينة قوله يوجب لتلايحد الموضوع والمحمول فليست امل مع ان هذا الحل قد لا يتخلص من
 الاشكال لان التقدير حيث لفظ الدال على ايجاب واحد من أشياء دال على ايجاب واحد
 لا بعينه منها ولا فائدة في هذا الاخبار (فان قيل) بل نفسه فائدة لان قوله لا بعينه زائد على ما قبله
 قلنا فانحل الامر على النفسى وتحصل الفائدة بذلك (قوله بواحد منهم) أى في الظاهر فيجب

اذ لا دليل على تعيين أحدها
 (وقيل) الجواز الباقي
 بمقومه (الاباحة) اذ
 بارتفاع الوجوب يتحقق
 الطلب فيثبت التخير (وقيل)
 هو (الاستحباب) اذ المحقق
 بارتفاع الوجوب انتفاء
 الطلب الجازم فيثبت الطلب
 غير الجازم وقال الغزالي
 لا يثبت الجواز لان نسخ
 الوجوب يجعله كأن لم يكن
 ويرجع الامر الى ما كان
 قبله من تحرير أو اباحة أى
 لكون الفعل مضرراً أو
 منفعته كما سياتى في الكتاب
 الخامس (مسئلة الامر
 بواحد منهم)

كل الاقوال الاتية (قوله من أشياء معينة) قال الشيخ الامام في شرح المنهاج انما قيد بقوله معينة لانها اذا كانت غير معينة فاما ان يقع التكليف بالقدر المشترك بينهما من غير نظر الى الخصوصيات فذلك لا يسمى ايها ما بل هو كالاتفاق كاسبق وليس كلامنا فيه واما ان ينظر الى الخصوصيات كاذكرناه في تفسير الابهام فيستحيل اهدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فذلك قيد بقوله المعينة ليس صورة المسئلة اه وقوله المعلومة المتميزة (أقول) وجه ذلك انهم فسر والتعيين بما عتاز شخص عن شخص آخر وظاهر عدم نافي هذا المعنى هنا اذا الاشياء المذكورة ليست اشخاصا فلا بد ان يراد بالتعيين هنا المعلومية والتعريف ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله معينة أي نوعها لا بشخصها لان التعيين بالشخص انما يكون بعد وقوعه في الخارج اه لكن يجب ان يقال أي نوعها أو بشخصها الذي يعقل الامر بواحد من أشياء معينة بالشخص كاعتق هذا العبد أو تصديق هذا المدأ وبهذا التوب فليست امل (قوله بوجب واحدا لابعينه) أي حيث كان للوجوب كما هو ظاهر فان كان للتدب كان التدب واحدا لابعينه وكذا يقال في الكراهة في مسئلة التحريم الاتية وهذا كله في غاية الظهور ولا ينبغي التوقف فيه ثم رأيت شيخ الاسلام صرح به وقال انه القياس (قوله وهو القدر المشترك بينهما) فيه أمران * الاول انه شامل للمتواطئ كافي أعني هذا العبد أو ذلك العبد أو ذلك العبد والمشكك كافي آية الكفارة خلافا لما وقع لبعضهم * والثاني قال شيخنا العلامة في هذا الكلام وان كان هو حاصل كلامهم نظر اذا المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحدا منه فليست امل اه (وأقول) قوله ليس واحدا منها قصده رد قولهم وهو أي الواحد منها لابعينه القدر المشترك بينهما ولا يخفى على ذي لب خصوص ما من له المام بكلام الائمة في هذه المسئلة ان قولهم المذكور ليس معناه الا ان مفهوم الواحد منها لابعينه القدر المشترك بينهما ضرورة تحقق هذا المفهوم في كل واحد منها وصدقه عليه فيكون مشتركا بينهما وليس معناه ان ذات الواحد منها القدر المشترك فقوله ليس واحدا منها ان اراد انه ليس مفهوم الواحد منها فليس يصح لما تقرر بما لا يرد عليه لذي لب وكيف لا يكون مفهوم الواحد من أشياء مع تحقته في كل منها وصدقه عليه مشترك كايها وان اراد انه ليس ذات الواحد منها كما يسبق الى الفهم من قوة عبارته بل يصح به قوله بل كل منها واحدا منه فهو مسلم لكنه خلاف مرادهم كما لا يشبهه على من حضر له اذ ليس مرادهم المفهوم الواحد منها كما تقرر وكما سيأتي التصريح به متكررا في كلام السيد لاذنه فكان منشأ الاشكال اشتباه مفهوم الشيء بما صدق عليه وبينهما بون بائن قال السيد مفهوم أحدهما مبهما أمر كل يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يتصل الا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتحيز فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أوجب عليك أحدهما وأجزت لك ترك أحدهما وليس هذا الايجاب والتحيز بالقياس الى هذا الكل في نفسه بل معناه ان ايها فعلت جاز لك ترك الباقي وأي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البديل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التحيز بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتعا انما المنع التحيز بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين كالصلاة

(من أشياء معينة كافي
كفارة العبد فان في آيتها
الامر بذلك تقدير
(بوجب واحدا منها
لابعينه) وهو القدر
المشترك بينهما

وأكل الخبر الخاء وقال أيضا وذلك الحق الذي يشهده هو ان الذي وجب وهو الواحد المبهم أعني
 هذا المفهوم الكلي لم يخبر فيه اذ لا يجوز تركه البتة والتخير انما هو في كل واحد من المعينات
 وان كان كل واحد منها يتأتى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم
 أحدهما بهما فليس معنى الواجب الخبرانه خبر في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه
 العبارة بل معناه الواجب الذي خبر في أفراده الى ان قال فان قلت هذا التحقيق يدل على ان
 الواجب الامر الكلي وذلك خلاف ما ذهب اليه المصنف أي ابن الحاجب من ان الامر الكلي
 أمر يميز في مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت ما ذكره هناك فهو مفهومه كما
 سيعلم والجواب بالفرق بين المماثلة والفرق المنتشر لا يتم لان مفهوم الفرد المنتشر أمر كلي فان
 كان هو الواجب ظهرت المناقاة بين الكلامين وان كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات
 فاما جميعها أو بعضها وكلاهما قاذح فيما ذكره من التحقيق وعليك التثبت في هذا المقام فانه
 من مزال الاوهام اه بقي انه هل المراد بالمفهوم الكلي الذي ذكرناه الواجب هو الكلي المنطوق
 أو الكلي الطبيعي والذي يظهر الثاني (قوله في ضمن أي معين منها) هذا لا ينافي ما تقدم عن
 السيد من ان الواجب الامر الكلي لا الجزئي خلافا لابن الحاجب لان المراد ان الواجب
 القدر المشترك لا من حيث تعينه في بعض أفراده لكن التعيين من ضرورة تحققه وتطوره
 ما يأتي ان الامر لطلب الحقيقة لا للمرة أو غيرها لكن المرتبة من ضرورة تحقق المأمور به (قوله
 لانه المأمور به) أقول فيه اشارة حيث أوردته بصيغة الحصر الى رد ما تقدم عن ابن الحاجب
 في كلام السيد من ان الامر بالكلي أمر يميز الخ وقد أورد شيخنا العلامة هنا كلاما عن
 العلامة وعقبه بقوله وأقول كون الواجب هو المشترك ينافي كون الواجب واحدا منها
 كما مر اه وقد علمت بطلان دعوى هذه المناقاة لان الواحد منها مفهوم كلي هو القدر المشترك
 بينها كما سبق ايضاحه بما لا من رده عليه للعقل (قوله في كتاب بفعلها ثواب فسل واجبات الخ)
 يفيدان الخلاف بين هذا القول والاول معنوي وقيل انه لفظي وقد أوضح ذلك شيخ الاسلام
 في حاشيته (قوله لان الامر تعلق بكل منها) قال شيخنا العلامة ينافيه فرض موضوع المسئلة
 ان الامر بواحد منهم من أشياء معينة اه (وأقول) اما أولا فقد أشار الشارح الى ذلك بقوله
 قلنا ان سلم ذلك أي ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه الخ فان فيه اشارة الى منع ذلك وفي منع
 ذلك اشارة الى مخالفته فرض المسئلة واما ثانيا فلهذا القيد ان يمنع المناقاة اما بان الامر
 بالواحد المبهم لا ينافي كون الامر بكل واحد بخصوصه لان الواحد المبهم لما كان مشتركا بينهما
 جاز ان يكون الامر به أمر بكل ما صدق عليه فقد صرح ان الامر بواحد منهم من أشياء أي
 بالقدر المشترك بينها لا ينافي وجوب الجميع لخوان ان يجعل تعليق الحكم بالامر الكلي وسيلة
 الى تعليقه بكل فرد من أفرادها كما تقر وتظهر ما قبل ان الحكم في القضية الكلية على مفهوم
 الموضوع على وجه يسري الى كل واحد من أفرادها واما بان المراد ان الامر بواحد منهم
 بحسب العبارة والصورة أمر بكل واحد في الواقع كما لا يتوهم من ظاهر العبارة والصورة
 ففرض ان الامر بواحد منهم بحسب الصورة لا ينافي ان الامر بكل واحد بحسب الواقع وان
 سلم المناقاة ولا يضره ذلك لانه يقول هذه الترجمة من غيري بحسب ما ظهر له من الحكم فالتأمل

في ضمن أي معين منها
 لانه المأمور به (وقيل)
 يوجب (الكلي) في كتاب
 بفعلها ثواب فعل واجبات
 ويعاقب بتركها عقاب ترك
 واجبات (وبسطة) الكلي
 الواجب (بواحد) منها حيث
 اقتصر عليه لان الامر تعلق
 بكل منها بخصوصه على وجه
 الاكتفاء بواحد منها قلنا
 ان سلم ذلك لا ينافي منه
 وجوب الكل المرتب عليه
 ما ذكر (وقيل الواجب)
 في ذلك واحد منها

(قوله اذ يجب ان يعلم الامر المأمور به) فان قلت لم علم كون الواجب معينا عند الله أي يلزم ان يكون في الواقع كذلك فان ذلك هو مدعى هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور جعل التعيين لازما لوجوب العلم مع انه يلزم العلم عند القائل بالزوم وجوب العلم أم لا (قلت) لان المطلوب الذي هو كون الواجب معينا أعني التعيين عند الله انما يثبت على تقدير وجوب العلم المذكور ولا يكفي في ثبوته مجرد لزومه للعلم فانه ان لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب معينا عند الله وهذا في غاية الظهور بادي تأمل (فان قلت) لكن قوله الا في بل يكفي في علمه به الخ بخلاف ذلك لانه يقتضي اعتبار العلم دون وجوبه (قلت) كلا والله لا يخالفه ولا يقتضي ما ذكره لان معناه بل يكفي في علمه أي الذي يجب ان يكون بقرينة ما صدر به وله امر الله انه مما لا يرتاب فيه ذواب واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال اعلم ان القائل بالزوم يرى التعيين لازما للعلم وجوب العلم أم لا ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم حصل العلم أم لا والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم عند هذا القائل مشيرا الى رده بقوله لا يلزم وقد علمت ما فيه وفي قوله بل يكفي في علمه رجوع الى ما حققناه والالتقال في وجوب علمه اه كلام شيخنا فاما قوله يرى التعيين لازما للعلم الخ فان أراد به انه كان يكفي التعليل بالعلم من غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لان مجرد لزوم التعيين للعلم لا يكفي في ثبوته أعني ثبوت التعيين لجواز ان لا يثبت العلم فلا يثبت التعيين اذ ما لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار انه لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف الزوم عليه كما هو منه المعترض بل لتوقف اثبات المطلوب عليه وان لم يرد ذلك فلا بد من قيامه بالشارح واما قوله ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم فان أشار بذلك الى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس يصحح ظهور ان مراده هذا القائل بكونه معينا عند الله وجوب ذلك وقد علمه الشارح بأنه يجب ان يعلم الامر المأمور به وحاصل ذلك كما لا يخفى لزوم وجوب التعيين لوجوب العلم وان لم ينسب بذلك الى ما ذكره فلا أثره فيما قاله الشارح واما قوله والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم فان أراد اعتراض ذلك بان التعيين انما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهرا لان التعيين اذ لم يلزم العلم لزوم وجوبه فان زعم ان وجوب العلم قد يثبت ولا يثبت العلم فسقوط ذلك ظاهرا واعتراضه بأنه كان ينبغي ان يجعل اللازم وجوب التعيين لانه المراد قلنا قد بينا ان ذلك هو مراد الشارح ولا مخالفة في كلامه لذلك أما قوله مشيرا الى رده بقوله لا يلزم فان أراد المنازعة في هذا الرد المشار اليه فلا تنفك اليها لظهور هذا الرد وجريانه على القواعد لان حاصله منع الملازمة التي ادعاها هذا القائل فانه ادعى استلزام وجوب العلم للتعين فاشار الشارح الى منع هذا الاستلزام فحصل كلامه لانتم ان وجوب العلم يستلزم التعيين بل يكفي فيه التميز وهذا كلام موجه لا غبار عليه وان لم يرد المنازعة فيه فلا أثره واما قوله وقد علمت ما فيه فان أراد به انه علم ان التعيين لازم للعلم كما قد يصرح بما رآه ذلك قوله وفي قوله بل يكفي في علمه رجوع الى ما حققناه والشارح جعله لازما لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لان التعيين اذ أصبح لزومه للعلم صح لزومه لوجوب العلم ولا يرد ان العلم قد يخالف عن وجوبه افساد ذلك كما تقدم بيانه وانما اعتبر الشارح الوجوب لانه المثبت للمدعى كما تقدم ايضا به عما لا مزيد عليه واما قوله رجوع الى ما حققناه

(معين) عند الله تعالى اذ يجب ان يعلم الامر المأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب الجهول (فان فعل) المكلف المعين فذلك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الامر في الظاهر يغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الامر المأمور به ان يكون معينا عنده بل يكفي في علمه به ان يكون متغيرا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا تميز أحد المعينات المهم عن غيره من حيث تعيينها

فهو ممنوع والملازمة في قوله والاقوال ممنوعة لان مراده بقوله بل يكفى في علمه الذي تقدم انه
يجب بدليل صدر كلامه فان هذا الكلام متعلق بالصدر ويترب عليه فعله بالتأمل ولا تم ولنك
تلك التحويلات فانهم المتيقن على اساس وان كان لا بد من الجود على التقليد فلا يخفى ان تقليد
الشارح احق مع ان نسبة هذه المباحث الى الشارح لا منشأ لها الا الاقوال والافعال الشارح
لم يزد على ما قالوه كما هو معلوم لمن له اطلاع على ما قرروه (قوله وقيل هو أى الواجب في ذلك
ما يختاره المكلف) قال شيخ الاسلام يعنى الواجب عند الله ما يختاره المكلف بقدرته ما ذكره
بعد من ان الاقوال غير الاول متفقة على نفي ايجاب واحد لا بعينه مع كون القول بذلك مع
ما قبله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله كما افاده كلام العبد وغيره
وان اوههم كلام كثير كالمصنف خلافة هذا وكلام الشارح فيما ياتي في تحريم واحد لا بعينه
يقتضى موافقة التمهيد انتهى وأشار الكمال الى نحوه (وأقول) ما ذكره غير ضروري ولا يحتاج
اليه ولا يختلف المقصود بجعله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله وعدم
جعله كذلك والمصنف غير مقلد للعبد وغيره خصوصاً في التقلبات وانما وصف
ما قبله بأنه معين عند الله دون هذا مع ان هذا أيضاً يعين عند الله باختيار المكلف لان ذلك وجد
فيه ظاهر التعيين وهو حصر الواجب في خصلة بعينها بخلاف هذا (قوله وانما يدركها
في المعين) فيه نظر ظاهر اذ قد تكون المفسدة في فعل الجميع من أشياء معينة دون كل واحد منها
فلا يمنع تحريم واحد منها لا بعينه اذ ترك أى واحد منها انتفى المفسدة وفي ترك الجميع منها
دون ترك كل واحد منها فلا يمنع ايجاب واحد منها لا بعينه اذ يفعل أى واحد منها انتفى
المفسدة قادراً المفسدة في الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذى ادعوه ولعل
هذا في غاية الظهور ثم رأيت السبكي بعد كلام يتعلق بقدرته يقرهم قال مانصه وتحقيق هذا
الكلام انما ينتج ان المشتغل على الحسن المقتضى للوجوب هو أحد ما لا خصوص كل منها
فلذلك كان معنى كلامهم ايجاب أحدها على الابهام وانما قصدوا القرار من لفظ يوهم ان
بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وانه لا يجوز التحيز بين الواجب وغيره اهـ فليتأمل
(قوله وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب الخير) في شرح المنهاج للشيخ الامام تبا
اغبره فرع اذا باع قفيزاً من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه بمعنى القدر المشترك بين أقفزة
الصبرة وقالوا ان معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا في خصال الكفارة وعندي انه كعتق
الرقبة وقد تقدم تحريره واذا اختار المشتري واحداً منها لا نقول انه كان معيناً بل تعين فيه بعد
ابهامه وكذا اذا دعت المرأة الى تزويجها من كفتان وجب من أحدهما كالمستعدين اما
اذا طلق احدها امرأته أو عتق أحد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختصاص
لطلاق والعتق بواحد معين فاذا اختار تعين ما يختاره اهـ وقد يقال قضية ما تقدم في مسئلة
بيع القفيز من صبرة ان المعقود عليه القدر المشترك ان الصبرة لو تلفت الاصا كان هو المبيع
سواء كانت معلومة الاصبعان أو مجهولتهما لوجود القدر المشترك في ذلك الصاع الا ان الفقهاء
فرقوا بين المعلومة والمجهولة في ذلك فليتأمل (قوله لتحيز المكلف الخ) فيه اشارة لما تقدم
عن السيد من ان الواجب بالحقيقة لا تحيز فيه وذلك لا يضر في التسمية بالواجب الخبير لان

(وقيل هو) أى الواجب
في ذلك (ما يختاره المكلف)
للفعل من أى واحد منها
بان يفعله دون غيره وان
اختلف باختلاف اختيار
المكلفين للاتفاق على
الخروج عن عهدة
الواجب بأى منها يفعل قلنا
الخروج به عن عهدة
الواجب لكونه أحدها
لا خصوصه للقطع
باستواء المكلفين في الواجب
عليهم والاقوال غير الاول
للمعتزلة وهى متفقة على نفي
ايجاب واحد لا بعينه
كفهم تحريم واحد لا بعينه
كإساقى لما قالوا من ان
تحريم الشيء أو ايجابه لما
في فعله أو تركه من المفسدة
التي يدركها العقل وانما
يدركها في المعين وتعرف
المسئلة على جميع الاقوال
بالواجب الخير لتحيز
المكلف في الخروج عن
عهدة الواجب بأى من
الاشياء يفعله وان لم يكن
من حيث خصوصه واجبا
عندنا

(فان فعل) المكلف على قولنا (الكل) وفيه ا على ثوابا ومقابا وادنى كذلك (فقبل الواجب) أى المثاب عليه ثواب الواجب الذى هو كنواب سبعين مندوبا أخذنا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى في شعب ٢٥٣ الايمان (أعلاها) ثوابا لانه لو اقتصر

عليه لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا أو مرتبا لا ينقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يأت بواحد منها (فقبل يعاقب على أدناها) عقابا بان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فتواب الواجب والعقاب على واحد منها ففعلت معا أو مرتبا وقيل فى المرتب الواجب ثوابا وأولها تفاوتت أو تساوت لتأتى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر اثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان محل ثواب الواجب والعقاب أحدهما من حيث خصوصه الذى يقع نظر التأدى الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم انه أحدهما من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الخبيثة واجبا حتى ان الواجب ثوابا فى المرتب أولها من حيث انه أحدهما لا من حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث انه أحدهما لا من حيث خصوصه (ويجوز

وصفه بالخير من قبيل وصف الشئ بوصف متعلقه (قوله) أخذنا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى) قد يقال لا يضر ضعف هذا الحديث فى جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب فى الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ولا نسلم تقديم صحة الاستدلال على مندل ذلك بحجة الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعف (قوله) فضم غيره اليه معا أو مرتبا لا ينقصه عن ذلك) فان قلت لاشان الاوجه خلاف ذلك اذا تأخر الاعلى لكن هل لهذا وجه معقول (قلت) يمكن ان يوجه بان الاعلى لما كان أرجح وأكمل كان تعلق الوجوب به أتم فنظر اليه فى أداء الواجب حيث وجد وان تأخر (قوله) لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الخبيثة واجبا) أقول هذا الكلام فى غاية القوة وان نازع فيه جمع كالكال حيث قال فيقال عليه لاننا ان حصول ثوابه الخاص به بعدا يقا به يستلزم كون تعلق الايجاب السابق به من حيث خصوصه اذ لا مانع ان يقال افعل أحده هذه الامور وأياها ففعلت سقط عنك الطلب وان فعلت منها كذا ففعلت كذا ففعلت كذا اه وذلك لان ترتب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب واجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص مما لا يعقل كما لا يخفى مع صدق التامل وما قوله اذ لا مانع ان يقال الخ فلا يخفى انه لا ينتج ترتيب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب الواجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص نعم قد يقال ان أحدهما من حيث انه أحدها وهو القدر المشترك يتفاوت باعتبار تفاوت الخصوصيات التى تحقق فى ضمنها فلا مانع من ان يتفاوت ثوابه لذلك ويجاب بان التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس الا القدر المشترك فتواب الواجب لا يكون الاعلى القدر المشترك دون التفاوت الزائد لانه خارج عن الواجب فلا يتعلق به ثوابه (فان قلت) ويمكن ان الشارح لم يقصد تنقي تفاوت ثوابه بتفاوته فى افراده وحينئذ فلا اشكال عليه مطلقا بل قد يقال ولا نزاع فى المعنى (قلت) يمنع من ذلك ان التفاوت ليس الا بالخصوص فاذا لم يتعلق به الوجوب لم يتعلق به ثواب الوجوب بقى انه قد يخفى جدا تصور ترتيب الثواب على الفرد من حيث انه أحدها دون خصوصه فان لذلك الاقل مثلا الاقل من حيث خصوصه ثوابا معينا فان حصل تمامه لم يتفاوت الحال بين قولنا ان الثواب من حيث انه أحدها وقولنا انه من حيث خصوصه وان أسقط بعضه فهو فى غاية الاشكال وكيف يسقط ثواب رتب على فعل وجد بشر وطه فليتمأمل (قوله) وقيل لم ترده اللغة) أقول لا يخفى على ذى عقل صراحة هذه العبارة فى ان هذا اختلاف فى الوقوع وعدمه لا فى الجواز وعدمه لكن المراد بان اللغة لم ترده انهم لم ترد بطريقه وهو الصيغة التى يفهم منها النهى عن واحد منهم من اشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله حيث لم يرد بطريقه الخ ولما أورد على المخالف قوله تعالى ولا تطع منهم أعمأ وكفورا فانه طريق للنهى عن واحد منهم من شئتين فقد ثبت ورود اللفظ بطريقه أوجب بان هذا انما يكون طريقا لذلك لو كان منها عن طاعة واحد منهم منهم او ليس كذلك بل هى نهى عن طاعتهم اجماعا والى الايراد والجواب أشار الشارح بقوله وقوله تعالى الخ ثم رده هذا الجواب بقوله قلنا الاجماع الخ وحاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهى عن واحد منهم فهى طريق لذلك ولا ينافى ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجماع فقد ثبت ورود اللفظ

تحريرا واحدا لبعينه) من اشياء معينة وهو القدر المشترك بينهم فى ضمن أى معين منها فعلى المكلف تركه فى أى معين منها وله فعله فى غيره اذ لا مانع من ذلك (خلافا للمعتزلة) فى منههم ذلك كتهمم ايجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيهما (وهى كالخير)

الواجب الخير فيما تقدم فيها يقال على قياسه النهى عن واحد منهم من أشياء معينة نحو لا تناول السمك أو اللبن أو البيض يحرم واحدا منها لا بعينه بالمعنى السابق وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعالها عقاب فعل محرمات ويثاب بتركها امتثالاً لأوامر ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم في ذلك واحد منها معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أو ترك غيره منها وقيل المحرم في ذلك ما يختاره المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وإن اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الأول أن تركت كلها امتثالاً أو فعلت وهي متساوية أو بعضها أخف عقاباً ونواباً فيقبل نواب الواجب والعقاب في المتساوية على ترك وفعل واحد منها وفي متفاوتة على ترك أشدها وفعل أخفها سواء أفعات معاً أم صرنا وقيل العقاب في المرتبة على فعل آخرها ما وثبت أو تساوت لارتكاب الحرام به ويثاب نواب المندوب على تركه كل من

ذلك الطريق غاية الأمر أنه منع من جعلها على معناها الأصلي مانع لكن هذا لا ينافي أنها طريق لما ذكر ولا يمتنع على ذي عقل فضلاً عن ذي فضل حسن هذا التقرير وظهوره ومطابقته المقصود ومنه يظهر أن الكوراني لم يرد في هذا المقام بعد خطئه في فهم المقصود مع ظهوره على التغيير في وجوه الحسان حيث قال في قول المصنف وقيل لم ترد به اللغة مانعاً إشارة إلى منع من جهة المستزلة تقريره أنكم ادعيت أن النهى عن واحد لا بعينه جائز وهو كسئلة الخير ولا يستقيم قياسكم على ذلك إذ في الخير ورد الأمر من الشارع بذلك وفي النهى لا ورود للنهى من الشارع بذلك ولادل عليه اللغة اذ لم يجد في كلام العرب ما هو نص في ذلك وقوله تعالى ولا تطع منهم أعماً وكفوراً التحريم لكل واحد لا لواحد لا بعينه وهذا الكلام منهم في غاية السقوط اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع وما قاله بعض الشارحين أن الإجماع لم يستند صرفه عن ظاهره ماله معنى صحيح اه فتأمل ما اشتمل عليه هذا الكلام الركيك من فساد المعنى فاما قوله اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع فلا يمتنع في فساده ومخالفة لقول المصنف وقيل لم ترد به اللغة الصريح في أن هذا الاختلاف في الوقوع لا في مجرد الجواز كما تقدم بيانه وكان من هذا غلطه سرعان ذهنه إلى قول المصنف وألا ويجوز تحريم واحد لا بعينه مع غفلته عما الكلام فيه وهو قوله وقيل لم ترد به اللغة الصريح في الاختلاف في الوقوع كما تقرر وما قاله بعض الشارحين يعني المحقق المحلى إلى قوله فخاله معنى صحيح فهو حقيق بقول القائل

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد * وشكر القم طم الماء من سقم

وقد علمت حسن ما قاله المحقق المحلى ودقه بما لا مزيد عليه لكنه لما خفي على الكوراني ولم يقدر على مطعن فيه لم يرد على القول الباطل والبهتان الذي ماتحت من طائل كما لا يخفى على فاضل وأما ما يفهم من كلامه من أن المقصود بقول المصنف وهي كالتحريم القياس فهو ممتنع بل لم يقصد بذلك إلا إحالة ما هنا على ما هناك في الفروع والأحكام السابقة كما تقرر المحقق المحلى (قوله مسئله فرض الكفاية مهم الخ) قال شيخنا العلامة هذا الحديث تناول مطلق القرض فلا يطرده وقد يجاب بأن النظر إلى الفاعل في الكفاية وقع التقييم بتركه وفي مطلق القرض وقع ترك التقييم وإذا صدق على قسميه اه (وأقول) يجاب أيضاً بوجهين الأول أن المقصود تمسك فرض الكفاية عن فرض العين لأن مطلق القرض أيضاً على قياس ما أجاب به الشارح عن إيراد سنة الكفاية وهذا جواب في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى وأما الاعتراض عليه الآتي فسيأتي بيان فساده والثاني أن الانسلا تناول هذا الحديث مطلق القرض اذ لا يصدق على مطلق القرض هذا السلب الكلي أعني مضمون قوله من غير نظر بالذات إلى فاعله لثبوت الإيجاب الجزئي وهو النظر إلى فاعله في الجملة في بعض أفرادها وقد يتعسف في حمل جواب الشيخ على هذا الثاني (قوله حصوله) قال شيخنا العلامة الأولى أن يقول تحصله اذ القصد أي الطلب إنما يتعلق بفعل كالتحصيل لا الحصول اه (وأقول) أما أولاً فلا نسلم الحصر في قوله إنما يتعلق بفعل بل يؤيد المنع أن الإيمان مطلوب والتحقيق أنه ليس به بل لا يقال إنما المطلوب مقدمات حصوله لانا نقول لا يصح ذلك بل هو المطلوب بالذات غاية الأمر أنه إنما صح طلبه والتكليف به للقدرة عليه بواسطة القدرة على مقدمات حصوله على أن ما ادعاه من الحصر لا ينافي تغييره

غير ما ذكر تركه لثواب
الواجب والتحقيق ان
ثواب الواجب والعقاب
على تركه وفعل أحدهما من
حيث انه أحدهما حتى ان
العقاب في المرتب على آخرها
من حيث انه أحدهما
ويثاب ثواب المندوب على
ترك كل من غير ما يتأدى
بتركه الواجب منها
من حيث انه أحدهما
(وقيل) زيادة على ما في
الخبر من طرف المعترلة
(لم ترد به) أي بقصر ما ذكر
(اللغة) حيث لم ترد بترقيقه
من التمس عن واحدهم
من أشياء معينة كما وردت
بالأمر بواحد منهم من
أشياء معينة وقوله تعالى
ولا تطع منهم أعمى أو كفو را
نهي عن طاعتهم ما اجاعا
قلنا الاجاع مستفاده
صرفه عن ظاهره
(مسئلة فرض الكفاية)
المنقسم اليه والى فرض
العين مطلق الفرض المتقدم
حده (مهم يقصد حصوله
من غير نظر بالذات الى
فاعله) أي يقصد حصوله
في الجملة فلا ينظر الى فاعله
الا بالتبع للفعل ضرورة
انه لا يحصل بدون فاعل
فيقتاول ما هو ديني كصلاة
الجماعة والأمر بالمعروف
ونهي عن المنكر

بالاولى واما ثانياً فالمطلوب بالذات والمكاف به حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا الا حصوله
واما تحصيله فلا يقصد الاتباع حتى لو تصور حصوله بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقاً فغير
الحصول دون التحصيل اشارة الى ذلك ولو عبر بالتحصيل أو عم كونه مقصوداً بالذات وليس
كذلك وأيضاً باعتبار الحصول أقرب الى عدم النظر بالذات الى الفاعل بعدم ملاحظة فعله
ووفق به من اعتبار التحصيل المتضمن ملاحظة فعله كما يظهر مع التأمل بل ربما عد ذلك من
الذات (قوله في الجملة فلا ينظر الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس
قيداً من الحد والالكان في - ينقص فيكون عدم النظر المذكور مقصوداً ولا معنى له بل هو
نتيجة ما قبله ولازم عنه اذا سناداً القصد الى الحصول يشعر بحرفه بغيره عليه فيلزم ذلك فقوله
في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مهم ما أمعنا ومشيروا الى أن
معناه المذكور مستفاد عن فاعل تخصيص القصد بالسناد الى الحصول (فان قلت) بل أشعر به الى
أنه معنى من غير نظر الخ (قلت) فهو عينه لا ملزومه كما يقتضيه التفرع بالقاء (فان قلت) بل معناه
أعم من الحصول من الكل أو البعض (قلت) فاسم ملازمة لعدم النظر المذكور مخرجاً فليست أم
اه (وأقول) لا ينبغي ما في هذا الكلام من الخروج عن الظاهر وارتكاب التعسف من غير
ضرورة الى ذلك فاما قوله اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيداً من الحد فلا ينبغي منه بأدنى
تأمل فانه في غاية من مخالفة الظاهر وارتكاب التعسف من غير داع الى ذلك قوله والالكان
في حين يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصوداً الخ قلنا ان أردت بأنه في حين يقصد تعلقه
به كعاقب كل جار ومجرور بعامله سلمنا ذلك لكن لا - لم ان ذلك يقتضي أن يكون عدم النظر
المذكور مقصوداً اذ لا يفهم من العبارة حينئذ الا أنه يقصد حصوله ولا ينظر بالذات الى فاعله
ولا يفهم منها ان عدم النظر مقصود الا ترى ان قولك قصدت زيادة زيد من غير الالتفات الى
عمرو لا يفهم منه ان عدم الالتفات الى عمرو مقصود بل لا يفهم منه الا أنك جعلت بين قصد
زيادة زيد وبين عدم الالتفات الى عمرو ولعمري الله ان هذا في غاية الظهور وان أراد بانه
في حين يقصد وقوع التعسف على الجور فالعبارة لا تحتل ذلك بوجه فضلاً عن دلالتها عليه
واختصاصهم منها ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر الى فاعله لكنهم ليست كذلك
كما ترى نعم لو علق من غير نظر الخ بقوله حصوله أمكن دلالة على ذلك لكنه خلاف مدعاه مع انه
لا ضرورة الى ارتكابه فالصواب ان قول المصنف من غير نظر الخ قيد في الحدونه ليس في كلام
الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الا في وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله الخ
صريح فيه فانه صريح في ان المخرج لذلك قوله من غير نظر الخ فيكون قيداً في التعريف ولو صح
ما ادعاه الشيخ لقال الشارح وخرج فرض العين فانه لم يقصد حصوله أي لم يقصد القصد
بحصوله على قياس ما تعسف به الشيخ حيث حل قول المصنف يقصد حصوله على معنى يقصر
القصد على حصوله واما قوله بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه الخ فهو من المبالغة في التعسف
ومخالفة الظاهر مع الاستغناء عنه كما علم مما تقرر بالحل الذي لا ينبغي فلا يلتفت اليه ولا تعويل
عليه واما قوله فقوله في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مهم ما
أو معناه قول سلمنا ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعيت به وتعسف فيه بل يصح هذا المعنى

وان جعلنا قوله من غير نظر الخ قصد من التعريف نعم قد يقال الاول ان يقال معناه من غير اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض مبهماً ومعينا واما قوله ومشير به الخ فهو ممنوع منعاً لا خفاء فيه مع أدنى تأمل اذ تعسفه ونخالقته لكلام الشارح كما أشيرنا اليه أظهر من ان يخفى واما قوله فان قيل بل أشير الى انه معين من غير نظر فأقول فيه يمكن ان يغير هذا السؤال بحيث لا يتدفع بالجواب الذي ذكره وذلك بان لا يكون إشارة الى انه معنى ما ذكر بل الى عدم اعتبار غير حصول الفعل بالذات فيكون معنى قوله بقصد حصوله في الجملة بقصد حصوله من غير اعتبار ما عداها بالذات وحينئذ فتقر به عليه قوله فلا يتطرح في غاية الظهور لظهور المغايرة بين المفعول والمفعول عليه على هذا التقدير (فان قلت) أي فائدة في تفسير الشارح وأى زيادة فيه على عبارة المصنف (قلت) فيه فوائد منها اني توهم تعلق قوله من غير نظر بقوله حصوله حتى يتوهم أن يكون عدم النظر الى الفاعل مقصوداً فانه خلاف المراد بل لا معنى له كما تقدم ومنها بيان محترز قوله بالذات وبيان ان الفاعل مقصود بالتبع مع توجيهه اذ قد يتوهم عدم الاحتراز واما قوله في جواب السؤال الثاني قلت فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع فيجيب عنه بان الاستكفاء بحصوله من البعض وان قلنا انه على الجميع دليل ظاهر على عدم النظر الى الفاعل بالذات فالأكتفاء بالحصول المذكور يستلزم عدم النظر المذكور واستلزاماً ظاهراً كما هو المراد من التقرير (قوله لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر) أقول هذا جواب حسن صحيح لا يمتري في حسنه وصحته من له المام بكلام الأئمة وتصرفاتهم والتقدم في كلام من يمتنع بكلامه في أمثال ذلك لكن لا استحضره الآن استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بجوازه وقد قال السيد في حواشي شرح الشريعة اعلم ان المتأخرين اعتبروا في المعرفة ان يكون موصلاً الى كنه المعرفة أو يكون مميزاً للمعرفة عن جميع ما عداها ثم قال والصواب ان المعتبر في المعرفة كونه موصلاً الى تصور الشيء اما بالكنه أو بوجه ماسواً كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع ما عداها وعن بعض ما عداها الى ان قال واما الامتناع عن الكل فلا يجب اه وقال المولى الدواني في حواشي التهذيب واشترط المساواة في مطلق التعريف ليس مذهب المحققين قالوا المقصود من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو أو بوجه أعم وأخص نعم يشترط في المعرفة التمام ثم أطال في بيان ذلك اه ولا يخفى ان هذه نصوص قطعياً على صحة جواب الشارح فانه اذا كان الصواب وقول المحققين ان المعتبر في التعريف كونه موصلاً الى تصور الشيء بوجه ما فكيف اذا انضم الى ذلك كونه مميزاً للمعرفة عما قصد تمييزه عنه كما فيما نحن فيه وبذلك يعلم ان العقل غير ذلك هي التي وقعت السكال في قوله ولا يخلو الجواب عن اعتناء من الشارح اه حيث أشعر بتوقفه في هذا الجواب وأوقعت شيخنا العلامة في قوله هذا العذر يخرج قوله منهم عن كونه حداً أي معرفاً اذ هو ما يميز الماهية عن جميع ما عداها بقرينة تعريفه أيضاً بالجامع المانع وبالطرد المنعكس اه وكيف يقدح قوله اذ هو أي المعرفة بما يميز الماهية عن جميع ما عداها مع قول سيد المحققين وسند المدققين والصواب ان المعتبر في المعرفة كونه موصلاً الى تصور الشيء اما بالكنه أو بوجه ماسواً كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع ما عداها أو بعض ما عداها واما الامتناع

ونخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين أي واحد من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته ولم يتدق هذا الحصول بالجزم احترازاً عن السنة لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر (وزعمه) أي فرض الكفاية (الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (وامام الحرمين وأبوه) الشيخ أبو محمد الجويني (أفضل من) فرض (العين) لانه يسان بقيام البعض به الكافي في الخروج عن عهده جميع المكلفين عن الائم المترقب على تركهم وفرض العين التام يسان بالقيام عن الائم القائم به فقط والمتبادر الى الانه

عن الكل فلا يجب وأما قوله بقرينة تعريفه أيضا بالجامع المانع الخ فلا يرد لأن هذا في المعرف
 التام وهو ليس بمراد المصنف ولا الشارح أو على رأي المتأخرين وليس البناء عليه وأوقعت
 الكوراني في قوله تعريف المصنف لا بد له من قيد آخر ليصير مانعا وهو أن يقال مهم بقصد
 حصوله من غير نظر إلى ذات فاعله مع تأنيب الكل على تقدير الترك والاي دخل فيه سنة الكفاية
 والعجب من بعض الشارحين أنه عرف سنة الكفاية بما عرف المصنف فرض الكفاية ولم يتنبه
 لاختلال تعريف المصنف طردا اه فاما اعتراضه تعريف المصنف فقد علم بطلانه مما تقدم وأما
 قوله والعجب الخ فهو أدل قاطع على تهوره وفساد تصور ذلك لأن ذلك البعض من الشارحين
 الذي هو سيد الشارحين ومحققهم المولى الجلال المحلى لما ذكر تعريف المصنف لفرض
 الكفاية المذكور قال ولم يقصد حصول الجزم احترازا عن السنة لأن الغرض تمييز
 فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر اه ثم قال في قول المصنف وسنة الكفاية
 كفرضها وهو أمور أحدها أنها من حيث التميز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر
 بالذات إلى فاعله الخ اه ولا يخفى على ذي عقل صراحة هذا الكلام في اعتراف المحقق بأن
 كلامه التمييزين أسقط منه قيد يحصل به التميز عن جميع ما عداه وان وجه اسقاطه ارادة
 التمييز عن شيء مخصوص وذلك حاصل بدونه مع أن تعريفه السنة بما ذكر هو مراد المصنف
 من هذا الكلام فهو ليس بالتعريف المصنف فكيف مع ذلك يسوغ اعاقل ان يتعري ويندب
 اليه تعريف السنة ويدعي عليه عدم التنبيه وما أكثر ما سدد عدم التأمل واعتباد التهور
 وعدم التأمل ومن أمثلة الفضلاء سربع الجواب كثير الخطأ (قوله وان لم يتعزوا له فيما
 علت) قال الكل ويتعوه كأن مراد ما لم يتعزوا له في كلام الأئمة صريحا والافتد وقع في
 كلام الشافعي والاصحاب ما يدل عليه فقد قالوا ان قطع الطواف المقرض الصلاة الجنابة
 مكروه وعلاوه بأنه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية إلى آخر ما أطال به (وأقول لا يخفى
 ظهوره في المطلوب وان أمكن أن يصدق هذا التعليل بتساويهما اذ لا يحسن قطع الشيء
 لتساويه اذ لا مزية عليه وكذا يقال في تعليل الشافعي المذكور في آخر الكلام الذي نقله
 فيكون حاصله على هذا الاحتمال أنه لا يحسن قطع الشيء لما هو بدونه ولا مساويه لعدم المزية
 (قوله لا على الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور) فان قيل على قول الشيخ الامام والجمهور
 بماذا يفرق بينه وبين فرض العين قلت بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين
 وفرق الكل بأن فرض العين بقصد فاعله عين الفاعل ابتلاء به بفعل المطلوب وفرض
 الكفاية بقصد فاعله حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل الا بالتبع من حيث ان الفعل
 لا يوجد بدون فاعل اه (قوله وأجيب بأن تأنيبهم بالترك لتقويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في
 الجملة لا للوجوب عليهم) قال الكل يقال عليه من طرف الجمهور وهذا هو الحق بالاستبعاد
 أعني ان طائفة ترك أخرى فلا كلفه فان قيل قد أشار المصنف في شرح المختصر إلى جواب
 ذلك بقوله ليس الاسقاط عن غيرهم بفعولهم أولى من تأنيب غيرهم بتركهم قلنا بل هو أولى لأنه قد
 ثبت شرعا نظيره من اسقاط ما على زيد بآداء عمرو ولم يثبت تأنيب اندان بآداء آخر اه (وأقول)
 قوله يقال عليه الخ يقال عليه هذا انما يأتي لو اوجب التكليف في الظاهر تلك الطائفة الأخرى

وان لم يتعزوا له فيما علت
 ان فرض العين أفضل لشدة
 اعتناء الشارع به بقصد
 حصوله من كل مكلف في
 الاغلب ولما عارضه هذا
 دليل الأول أشار المصنف
 إلى النظر فيه بقوله فرعه
 وان أشار كما قال إلى تقويته
 بعزوه إلى قائله الأئمة
 المذكورين المتيند أن
 للإمام سلفا عظيما فيه فانه
 مشهور عنه فقط كما اقتصر
 على عزوه إليه النووي
 والاكثر (وهو) أي فرض
 الكفاية (على البعض) وفاقا
 للإمام الرازي لا كفاء
 بحصوله من البعض (لا) على
 (الكل) خلافا للشيخ
 الامام) والله المصنف
 والجمهور) في قولهم انه
 على الكل لانهم بتركه
 ويسقط بفعل البعض
 وأجيب بأن تأنيبهم بالترك
 لتقويتهم ما قصد حصوله
 من جهتهم في الجملة
 لا للوجوب عليهم

بعضها واحد هال كنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الامر اهـ ما وتعلقه
 بهما من غير ضرورة لاحداهما على الاخرى في ذلك فليس في التأنيب المذكور تأنيب طائفة بترك
 أخرى فعلا كلفت به اذ كون الاخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين مستويتان في
 احتمال كل أن تكون مكلفة به وهذا يغني عن جواب المصنف الذي أشار في شرح المختصر اليه
 فلا يضر انقطاعه بما قاله المحشي بتقدير تمامه وحيث قد لا استبعاد الذي زعمه مد فروع فتأمل بل
 أقول اذا قلنا بالاختيار الاتي أن البعض منهم آل الحال الى أن المكاف طائفة لا بعين فيكون
 المكاف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية في تعلق
 الخطاب بها بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيها فلا اشكال في انهم الجميع (فان قلت) فعلى
 هذا ما للفرق بين مختار المصنف وقول الجمهور وما قائله الاختلاف حيث قد ان الخطاب عم
 الجميع على القولين وكذا انهم عند الترك (قلت) الفرق أن الخطاب على قول الجمهور وتعلق بكل
 واحد بعينه ولا كذلك على قول المصنف فانه عليه انما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه
 بالمشارك ومن فوائده اختلاف ما ذكره الشارح بقوله ثم مداره على الظن الخ فانه اذا دان من شك
 أن غيره هل فعله لا يلزمه على قول البعض ويلزمه على قول الكل والفرق أنه خوطب به بعينه
 ابتداء على قول الجمهور فلا تسقط عنه الا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف وقوله قلنا
 بل هو أولى لانه ثبت شرعا نظيره الخ يقال عليه ليس الدين تطير ما نحن فيه كليا لا دين زيد
 واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره فلذا صح أن يسقط بآداء غيره ولم يصح ان يأثم
 غيره بترك آدائه بخلاف ما نحن فيه فان نسبة الواجب في الظاهر لكلتا الطائفتين على السواء
 بخلاف أن يأثم كل طائفة بترك غيراته تعلق الواجب بها بحسب الظاهر واستوائها مع غيرها في
 التعلق وأما قوله ولم يثبت تأنيب انسان بآداء آخر فهذا لا يطاق في البحث اذ ليس المدعى تأنيب أحد
 بآداء غيره بل تأنيبه بترك غيره فالطابق له ان يقول ولم يثبت تأنيب انسان بترك آداء آخر وحيث قد
 يتخلص منه بأن التعلق في الظاهر مشترك بين سائر الطوائف فليست تأنيب (قوله) قال المصنف
 ويدل لما اخترناه الخ) فيه كلامان أحدهما للكمال قال يجب عنه بأن الآية ونحوها كقوله
 تعالى فلو لا تفرو من كل فرقة منهم طائفة الاية مؤول بالسقوط بفعل الطائفة جمعاً بينه وبين ظاهر
 قوله تعالى فأتوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه اهـ وهذا ذكره ابن الحاجب بقوله قالوا فلو لا
 نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعاً بين الأدلة اهـ (وأقول) لا يخفى ما فيه فان تأويل أدلة
 المصنف الظاهرة في مطلوبه كما لا يخفى للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى فأتوا الذين لا يؤمنون
 بالله ونحوه ليس أولى من العكس لذلك وأما قول شيخ الاسلام قال الزركشي في الاستدلال به
 نظرو قد استدلل به القرافي على أن الواجب متعلق بالمشارك الخ فلا يخفى ما فيه لان هذا لا يتأني
 مختار المصنف لان حاصله انه على بعض منهم والبعض المبهم هو القدر المشترك والثاني لشخصنا
 العلامة قال بعد توجيه التعبير باللام دون على في قوله ويدل لما اخترناه مانصه ثم لا يخفى أن
 كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضي أن الفاعل منظور اليه بالذات وأن
 طالب الفعل هو طالب الفاعل بالفعل فيكون الفعل مطلوباً بالفاعل غير منظور اليه بالذات غير
 معقول اهـ (وأقول) لا يخفى أن دعواه عدم الخفاء في أمر لم تثبت بداهته ولا ضروريته من غير

قال المصنف ويدل لما
 اختاره قوله تعالى ولست كن
 منكم أمة يدعون الى الخير
 ويأمرون بالمعروف
 وينهون عن المنكر وذكر
 والده مع الجمهور مقسماً
 عليهم قال تقويه لهم فانه
 أهل لذلك (والجواب) على
 الاول (البعض منهم) اذ
 لا دليل على انه معين فن قام
 به سقط القرض بفعله
 (وقيل) البعض (معين عند
 الله تعالى) يسقط القرض
 بفعله ويقبل غيره كما يسقط
 الدين عن الشخص بآداء
 غيره عنه

(وقيل) البعض (من قام به) استقوطه بفعله ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (ويتعين) ٢٥٩ فرض الكفاية (بالشروع) فيه أى يصير

بذلك فرض عين يعنى مثله فى وجوب الاتمام (على الاصح) بجامع القرضية وقيل لا يجب اتمامه والفرق أن القصد به حصوله فى الجملة فلا يتعين حصوله من شرع فيه فيجب اتمام صلاة

الحنافة على الاصح كما يجب الاستمرار فى صف القتال جرما لم يفي الانصراف عنه من كسر قلوب الحنود وانما لم يجب الاستمرار فى تعلم العلم لمن آتس الرشده من نفسه على الاصح لان كل

مسئلة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الحنافة وما ذكره تبعاً لابن الرفعة فى مطلبه فى باب الوديعه من أنه يتعين بالشروع على الاصح بالنظر الى الاصول أقدم مما ذكره

البارزى فى التمييز بجا للفرزى من أنه لا يتعين بالشروع على الاصح الا الجهاد وصلاة الحنافة وان كان بالنظر الى القسوع أضبط (وسنة الكفاية) المنقسم اليها والى سنة

العين مطلق السنة المتقدم حده (كقرضها) فيما تقدم وهو أمور أحدها ان من حيث التمييز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله كاتبة

سند يديه مما لا يسمع مثله فى مقام النزاع كما لا يحق على من له معرفة بقواعد البحث فترقيه على ذلك زعم عدم المعقولة المذكورة ترتيب على غير أساس ويكفى هنا أن طلب الفعل من غير تعين الفاعل مع الاكتفاء به من أى فاعل كان بل من غير المكلف فى بعض الاحكام دليل ظاهر فى أن المتصور اليه بالذات هو الفعل دون الفاعل وإن الفاعل لم ينظر اليه الا لتوقف الفعل عليه ومما يقرب المعقولة انما قطع بان السلطان مثلاً قد يامر بإبلاغ بعض الأمور رعيته من غير أن يتلقى عرضه بالمبلغ الامن حيث احتياج التبليغ اليه حتى لو حضرت رعيته عنده قبل التبليغ بانها بنفسه فلو كان المبلغ متظوراً اليه ما بلغ نفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ وإذا قل هذا فى الشاهد فما المانع من جواز مثله فيما نحن فيه فدعوى انه غير معقول من غير المعقول (قوله) وقيل البعض من قام به) قال شيخ الاسلام هذا من تفاريع القول قبله وان أوجه كلامه كثير خلافه اه (وأقول) لما لم يتفاوت الحال بين كونه من تفاريع ما قبله وكونه مستقلاً مع ظهور الفرق بينهما فان تعين ذلك بالشخص وهذا بالاضافة الى القام به لم يلتفت لذلك ولم يعد مثله هذا الابهام اجماعاً فانه لا أثر له (قوله) من ظن أن غيره لم يفعله) قال شيخ الاسلام أى ولا يفعله أيضاً اه وهو حاصل كلام الكل والناظر أن يقول هذا مما لا حاجة اليه وان اقتضاه كلام الحصول وغيره لانه حيث لم يقع الفعل لم ينقطع تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله فى المستقبل والحاصل انه حيث ظن انتفاء الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله فى المستقبل فما أعاده كلامه من انه لو ظن أن غيره لم يفعله فيما مضى وانه يفعله فى المستقبل ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه نظر (قوله) وجب عليه) استشكله الاسنوى بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا يتم تركه والالزم تأنيهم أهل الدنيا قال فان قيل انما انتفى الالزم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضاً اه (وأقول) الوجه حيث انتفت القدرة حتى قدرة التوصل اليه التزام انه ليس بفرض (قوله) ومن لا فلا) يدخل من لم يظن شيئاً فلا يجب عليه قال شيخ الاسلام وان أدى ذلك الى أن لا يفعله أحد اه ويوجه بعدم عموم الوجوب فى الواقع مع احتمال فعل الغير مع ذلك فلا يخالو عن نظر (قوله) وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله) قال شيخ الاسلام أى يفعله اه وفيه ما تقدم (قوله) بجامع القرضية) قال شيخنا العلامة قد يعترض كونه جامعاً بانه لو صح لزم اشتراكهما فى وجوب الشروع والالزم منسك اه (وأقول) لانسلم انتفاء الالزم لان التعسير فى الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه فى أداء الفرض لكنه فى فرض العين هو الجميع وفى فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامهم به أمر لازم بحيث لو اتقى اغواء فقد اشترك الفرضان فى أن الشروع عن يتأدى به الفرض أمر واجب وان اختلف من يتأدى به الفرض فيه ما قطع بذلك ثبوت الالزم وعدم انتفائه فتأمل فانه فى غاية الحسن والدقة والعجب من الشيخ كيف خفى عليه ثم رأيتني أجبت مرة أخرى بأنه يمكن منع الملازمة لاستلزامها محالاً لان الكلام ليس فى الشروع فى الجملة لوجوبه قطعاً كما هو ظاهر بل فى الشروع بالنسبة للجميع فلو وجب كان فرضاً عينياً لوجوبه على كل عين حيث هو وخلاف المقروض من أنه فرض كفاية والحاصل انه قام المانع من وجوب الشروع بخلاف وجوب الاتمام لان علته حرمة القرضية وهى موجودة من غير مانع وعندى أن القول أقدم وأصوب

السلام وتثبت العاطس والتسمية للكل من جهة جماعته فى الثلاث مثلاً ناهى انما أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكره

المستأمل (قوله اسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل) قال شيخنا الشهاب يلزم على هذا
أن العرقلة الثانية اذا قلت سنة الكفاية لا يسلك بها مسالك فرض الكفاية في ترتيب الثواب
على فعلها كالعرقلة الاولى لان المدرك هناك بقاء الطلب وان سقط الحرج والفرض هنا سقوط
الطلب فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل ان سنة الكفاية افضل من سنة العين لسقوط
الاولى المترتب على تركها بقوله القائم بها المكان ملائمة لمساكن في فرض الكفاية (فان قيل) أين
التميز على تركها كي يتربى اليوم (قلت) من حيث ان الامر بالشئ يفيد التمسك به عن تركه غاية
الامران دال على عام غير خاص بكل مسألة مسألة من حيث خصوصها اه (قوله الذي يسعه
وغيره) قال شيخنا العلامة فيه اعيان الى أن جميع مراديه المجموع وان وقت الاداء هو مجموع
ذلك الوقت وان اجزاءه هي اجزائه والذي يقتضيه التاكيد بجميع أن المؤكد به لا بد أن
يكون ذا أجزاء حقيقة أو تقديرية يشتمل الحكم لها فالمطابق له أن كل جزء من أجزاء وقت
الظاهر ونحوه جزاء وقت لادائه وذلك لا ينافي أن مجموعها وقت أداء أيضا صدق حد الوقت
بما سبق من الزمان المفترضة شرعا عليه وعلى كل منها اه (وأقول) ما زعم من أن فيه اعيان الى
ما ذكر ممنوع بل انما أرمأ الى أن المراد بكل من وقت الظاهر في قوله جميع وقت الظاهر وقوله
وقت أدائه الذي يسعه وغيره ومن الهاء المجردة عن في قوله في أي جزء منه أو وقع هو مجموع
الوقت وهذا وصفه في الثاني بقوله الذي يسعه وغيره فان الذي يسعه وغيره هو المجموع ونحوه
لا أي جزء منه أو وقع فيه والى أن المراد بجميع كل جزء منه لا المجموع دليل قوله في أي جزء منه
أو وقع الذي وقع بيانا لجميع الواقعة تاكيد الوقت الظهري الاجزاء والى أن قول المصنف وقت
لادائه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيفيد ان كل جزء من جملة الوقت وقت لادائه فقد
أفاد كلاً اه أن كل جزء من مجموع الوقت وقت لادائه وبواسطة التاكيد بجميع وان مجموع
الوقت موسع فقد أتى بما يوافق المطلوب وبطابقه قضية التاكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط
هذا الاعتراض هنا رأسا (قوله لافي الزائد عليه) أي على الوقت أي وقت الجواز من وقت
الضرورة (أقول) قضيته انه اذا بدا ان عليه من وقت الضرورة ما لا يبع الصلاة لان وقت
الجواز هو ما يسعه فما زاد عليه هو ما لا يسعه ولا يفتي ان ما لا يسعه اصادق بما يسع ركعة
فاكثر وبما لا يسع ركعة فلهذا قال وان كل القول فيه أداء بشرطه أي بان يدرك فيه ركعة وقد
أطلقت الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة أي فأكثر من آخر الوقت في حق من زال
عذره حيثئذ من أبواب الاعذار كخض وجنون وانما هو صياح واطلاق ذلك يشمل ما يسع الصلاة
وقضية ذلك أن يكون بين وقت الضرورة وبين ما لا يسع الصلاة كلامه ووقت الضرورة بالمعنى
الذي اقتضاه طريق الفقهاء عموم وخموص من وجهه اذ يجتمعان فيما لا يسع الصلاة في حق
صاحب العذر الزاثل وينتدرا الاول في ذلك في حق غير صاحب العذر والثاني فيما يسع الصلاة
ولا يفتي شهوة بالمعنيين لوقت الجرمية عند الفقهاء فنقول شيخ الاسلام في قوله من وقت الضرورة
أي من وقت الجرمية أيضا اه فيه نظر لعدم الحاجة اليه فتمامه (قوله في قولهم بوجوب
العزم) أي في أول الوقت على مرید التأخير عنه قال المضد قال القاضي انه ثبت في الفعل
والعزم حكم خصال الكفاية وهو انه لو أتى بأحد هما أجراً ولو أدخل به ما عصى وذلك معنى

اسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها
فانما انما مطلوبية من الكل
عند الجمهور وقيل من
بعضهم وهو المختار وقيل
معيين عند الله تعالى بسقط
الطلب بقوله وبفعل غيره
وقيل من بعض قام بها
وابهها انها تعين بالشروع
فيها أي نصيره سنة عين
يعني مثلها في تاكد طلب
الالتزام على الاصح (مسألة
الاكثر) من الفقهاء ومن
المستكمين على (أن جميع
وقت الظاهر جزاء ونحوه)
أي نحو الظاهر كافي الصلوات
الخمس (وقت لادائه) في
أي جزء منه أو وقع فقد أوقع
في وقت أدائه الذي يسعه
وغيره وذلك يعرف بالواجب
الموسع وقوله جزاء راجع
الى الوقت لبيان أن الكلام
في وقت الجواز لافي الزائد
عليه أيضا من وقت الضرورة
وان كان الفعل فيه أداء
بشرطه (ولا يجزى على
المؤخر) أي مرید التأخير
عن أول الوقت (العزم) فيه
على الفعل بعد في الوقت
(خلافا لقوم) كالقاضي
أي بكر الباقلاني من المستكمين
وغيره في قولهم بوجوب
العزم لتمييزه الواجب الموسع
عن المؤخر في جزاء تركه

وجوب أحدهما فنثبت الجواب أما نقطع أن الفاعل الصلاة بمثل لكونها صلاة بخصوصها
لا لكونها أحد الأمرين مهمهما اه ويمكن أن يجاب بأن القاطع بما ذكره مسلم بالنسبة للجهة الوقت
اذلا تخيير بالنسبة اليه دون الجزء الأول منه الذي هو محل الكلام حتى لو فعلت في أول الوقت
كان الامتنال لكونها صلاة بخلاف وجهها بالنسبة للجهة الوقت وان كونها أحد الأمرين بالنسبة
لتأخرها من الجزء الأول من الوقت ثم قال العضد وأيضا فلا نسلم ان الائم يترك العزم انما هو
لكونه مخيرا فيه وبين الصلاة حتى يكون كمال الكفاية بل لان العزم على فعل كل واجب
اجالا أي عند الالتفات اليه اجالا ونقصه لا عند تركه أي خسه ووجهه هو من أحكام الايمان
فثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الوجوب أو لم يدخل فلو لم يترك واجب بعد عشرين سنة أتم
وان لم يدخل الوقت ولم يجب اه ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التخيير بين
الفعل والعزم فان من باذر بفعل الصلاة أول الوقت سقط عنه وجوب العزم على فعله اذ
لا معنى له مع فعلها ومن عزم أول الوقت على فعلها سقط عنه المبادرة الى فعلها والفرق بين هذا
العزم والعزم الذي يقول به القاضي ووافقوه أن هذا العزم لا يتقدم دخول الوقت وانما يجب
عند ملاحظة الواجبات اجمالا ونقصه لا حتى اذا غفل عنها لائم يترك العزم بخلاف الذي
يقول به القاضي فانه من بدخل الوقت والقياس ثابته مع الغفلة حيث كانت عن
تقصير كما يات بمقتضى عن الصلاة حيث كانت كذلك (قوله واجب بموصول التمييز بغيره
الخ) قال النكاح المحجب بذلك هو المصنف في شرح المختصر وهو محل مناقشة اذا المراد في
جوابه التأخير عن جعله الوقت المقدور وكلامهم انما هو في التأخير عن زمن تعلق الوجوب وهو
أول الوقت ومرادهم في التعديل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو ان يترك المكلف تأخير
الحاصل عن غيره بان يقصد بتأخير الفعل في الوقت فقد قال الاصحاب في جمع التأخير
انه يجب على المسافر ان يقصد في وقت الأولى الاثبات بها في وقت الثانية جمعا لتمييز التأخير
الواجب عن غيره الخ (وأقول) لا يفتي ضعف هذه المناقشة واتجاه جواب المصنف لانهم انما
احتجوا بتمييز الواجب الموسع عن النقل وهذا التمييز حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تمييز
المكلف مع تغيير الفرض في نفسه مما لا حاجة اليه ولا دليل عليه واما التأخير بما قاله الاصحاب
في جمع التأخير فلا يفتي ضعفه أيضا لظهور الفرق اذ في ذلك اخراج الصلاة عن جعله وقتها
الاصلي فلا بد من صارف عن العدم وان الذي هو الاصل في اخراجها عنه بخلاف ما نحن فيه
اذ ليس فيه سوى الاخراج عن أول الوقت الاصلي فليتأمل واما التأخير بانفاق أصحابنا
في مسألة الامر المطلق عن التقييد بوقت أو فروع على انه يجب العزم عند ورود الامر فقه
ما سبق في كلام العضد والكلام انما هو في عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فليتأمل
(قوله وقال الخفية ما اتصل به الاداء من الوقت الخ) قال الكوراني وهذا لا يمتاز عن مذهب
الجمهور وثباته انتهى (وأقول) ان أراد لا يميز في نفسه فهو ممنوع لانحصار وقت الاداء على
هذا فيما لا قام الفعل وعدم انحصاره فيه على مذهب الجمهور وثباته انتهى (وأقول) ان أراد لا يميز من جهة فائدة فهو
كسائر ما في كلام الشارح بخلاف قول الجمهور وثباته ينتج وان أراد لا يميز من جهة فائدة فهو
قريب (قوله وقع واجبا بشرط بقائه الخ) فيه أمور الأول قال شيخنا العلامة فيه اشكال
(الذكر في ان قدم الفعل)

واجب بموصول التمييز بغيره وهو ان تأخير الواجب
عن الوقت يؤثم (وقيل) من
وقت أدائه (الأول) من
الوقت لوجوب الفعل
بدخول الوقت (فان أخر)
عنه (فقطاه) وان فعل في
الوقت حتى يأتى بالتأخير
عن أوله كما نقله الامام
الشافعي رحمه الله تعالى عن
بعضهم وان نقل القاضي
أبو بكر الباقلاني الاجماع
على نفي الائم ونقله قال
بعضهم انه قضاء بدمية
الاداء (وقيل) وقت أدائه
(الأخر) من الوقت لاستقاء
وجوب الفعل قبله (فان
قدم) عليه بان فعل قبله في
الوقت (فتجسس) أي
تقصيره تجسس للواجب
مسقطه كتجسس الزكاة
قبل وجوبها (و) قال
(الخفية) وقت أدائه
(ما) أي الجزء الذي (اتصل
به الاداء من الوقت) أي
لأداء الفعل بان وقع فيه
(والا) أي وان لم يتصل
الاداء بجزء من الوقت بان
لم يقع الفعل في الوقت
(قالاخر) أي فوق
أدائه للجزء الآخر من
الوقت لتعيينه للفعل فيه
حيث لم يقع فيما قبله (و) قال
(الذكر في ان قدم الفعل)

لان واجبا حال فان كانت مقارنة لعاملها الزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه والشرط
انما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لزم ان صفة الفعل أي وجوبه توجد بعد انعدامه
وقد يجاب بان البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لالوجوب الخ اتمى (وأقول) يجاب
أيضا بان معنى وقع تبين أي في آخر الوقت وقوعه واجبا بشرط بقاءه بشرط البقاء بشرط تبين
الوقوع وهو مقارن له لان زمانهما آخر الوقت ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ
وأنة أوفى بقول الشارح المتبين به الوجوب وكأن من مبنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال
منقطعة أي حال كونه محتملا كوما في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقاءه فلا إشكال لان البقاء انما
يتحقق في آخر الوقت وهو وقت الحكم فتقارن الشرط والمشروط وأما جعل واجبا بمعنى هذا المعنى
حالا مقارنة فتشكك لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق
الحكم في الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لانه غير معلوم في الحال للحاكم * واعلم
انه قد يرد على جوابه ان انه لم قطع ان نفس الوجوب متوقف على البقاء بدليل انه اذا لم يبق اتى
نفس الوجوب بدليل وقوع ما قدمه فلا حينئذ وقد يجاب بان كونه شرطا للحكم لا ينافي
كونه شرطا لنفس الوجوب أيضا ~~ال~~ يمكن بلزوم تاخر الشرط عن المشروط الا ان يجعل شرط
الوجوب كونه في نفس الامر بحيث يبقى ويمكن ان يقال ههنا ثلاثة أمور نفس الوجوب في
نفس الامر وشرطه كونه في نفس الامر بحيث يبقى لنفسه بقاءه وهذا الشرط مقارن
لشرطه الذي هو نفس الوجوب في نفس الامر ضرورة أنه قبل الآخر اذا كان يتقدمه إلى
الآخر متصفا بكونه بحيث يبقى إلى الآخر ونفس الوجوب في الظاهر وشرطه كونه الظاهر ان
يبقى وهذا الشرط مقارن لشرطه أيضا والحكم يتحقق الوجوب في نفس الامر وشرطه العلم
بتحقق البقاء والحكم المذکور انما يكون آخر الوقت وحينئذ يوجد العلم المذکور فهو مقارن
فلتنزل العبارات على هذه الأحوال وعلى هذا تقول الشارح شرط الوجوب عنده يجوز أن
يبقى على ظاهره أي شرط نفس الوجوب في نفس الامر لكن يجعل قوله أن يبقى بمعنى ان يكون
بحيث يبقى وكذا قول المصنف وقع واجبا يجوز أن يكون واجبا حالا مقارنة بناء على أن المراد
الوجوب في نفس الامر وأن قوله بشرط بقاءه بمعنى بشرط كونه بحيث يبقى فليست أملا والثاني ان
فضيحه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت لم يكن واجبا وقد قال
الاسنوي في شرح المنهاج مائه والثالث وهو رأي الكرخي من الخنفية أن الاتي بالصلاة في
أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان مائة له واجبا وان لم يكن على
صفة التكليف بأن كان مجنونا أو حائضا أو غير ذلك كان مائة له نفلا هكذا في الحصول
والمنتخب وغيره ما ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت
يكون أيضا فرضا وكلام المصنف يأباه لانه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت وسبقه
الآمدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب إلى هذه العبارة اهـ والثالث أن الزركني ضعف
طريقة الكرخي بان كون الفعل حالة لا يقع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا خلاف القواعد اهـ
ويجاب بجمع ذلك لان الممتنع عدم اتصافه في نفس الامر باحدهما اما عدم الحكم باحدهما
والتوقف في الحكم إلى التبيين فلا فان الموقوفات كذلك في الشرع كثيرة (قوله المتبين به

على آخر الوقت بان وقع
قبله في الوقت (وقع) ما قدم
(واجبا بشرط بقاءه) أي
بقاء المقدم له (مكافا) إلى
آخر الوقت فان لم يبق
كذلك كان مات أو جن
وقع ما قدمه نفلا بشرط
الوجوب عنده ان يبقى من
أدرك الوقت بصفة التكليف
إلى آخره المتبين به

الوجوب وان آخر الفعل
عنه ويؤمن به قبله لأن
الاصل بقاؤه بصفة
التكليف بحيث وجب
فوق أدائه عنده كما تقدم
عن الحنفية لانه منهم وان
خالقهم فيما شرطه قد كره
المستند دون الاول المعلوم
مما قدمه والا قول غير الاول
منكرة للواجب الموسع
لائقاتها على أن وقت الاداء
لا يفضل عن الواجب
(ومن آخر) الواجب
المذكور بان لم يشغل به
أول الوقت مثلا (مع ظن
الموت) عقب ما يسهه منه
مثلا (عصى) لظنه فوات
الواجب بالتأخير (فان
عاش وفعله) في الوقت
(فالجور) قالوا فعلا
(أداء) لانه في الوقت المقدر
له شرعا (و) قال (القاضيان
أبو بكر) الباقلاني من
المكلمين (والحسين) من
الفقهاء فعلا (قضاء) لانه
بعد الوقت الذي تضيق بظنه
وان بان خطؤه (ومن آخر)
الواجب المذكور بان
لم يشغل به أول الوقت مثلا
(مع ظن السلامة) من
الموت الى آخره ومات فيه
قبل الفعل (فالصحيح) انه
(لا يعصى) لان التأخير
مما ذكره والقصوات ليس
باختياره وقيل يعصى

الوجوب) أقول المتبادر ان هذا التفت وهذا الضمير لا آخر وهو صحيح ولا يراد عليه ان التبيين
بالبقاء لا بالآخر لان الآخر مقيد بقرينة السياق بحصول البقاء اليه أي المتيين بالآخر الذي
حصل البقاء اليه وبذلك يندفع تعيين شيخنا العلامة كون هذا التفت والضمير لقوله أن يبقى
مع أن فيه ركة مع قوله وان آخر عنه أذ بهر التقدير وان آخر الفعل عن البقاء بصفة التكليف
الى آخر الوقت وان كان صحيحا بنوع تكلف فليتامل (قوله بان لم يشغل به أول الوقت مثلا)
أي أو ثلثه والاصل أنه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال به مع ذلك
الظن في أوله أو في ثلثه وهكذا (قوله عقب ما يسهه منه مثلا) فيه امران هما الاول قال شيخ
الاسلام في مثله هذا راجع الى الموت عقب ما يسهه فان ظن القوات بسبب آخر كجنون وانما
ويحس فكذلك لا يقال هلاجه له ايضا راجعا الى ما يسهه اشارة الى ادخال الزائد على ما يسهه
ايضا لانا نقول الزائد على ما يسهه داخل في قوله ما يسهه فلا حاجة الى الاشارة اليه بمثلان فجه
ان يقال فيما اذا ظن الموت عقب ما يسهه مثليه مثلا ان قصد التأخير عن جميع ذلك الزمن
قاله صيان واضح والى ان يبقى منه ما يسهه فقط مثلا قبل بل الوجه - يستند عدم العصيان بل واز
هذا التأخير حيث تدبر والثاني انه لم يتعرض الشارح ولا المحشى لمحتز قوله يسهه منه ومفهوما
انه لو آخر مع ظن الموت عقب ما لا يسهه منه لم ياتم وليس بعيد الكن لم أقف على نقل فيه (قوله
لظنه فوات الواجب بالتأخير) قال شيخنا العلامة البامبيدية متعلقة بظنه فيبدأ التأخير
واقع وانه مع الظن على العصيان لا بفوات كما يقادولان مراده حيثئذ ان المظنون تسبب
القوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شيء من القوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف
في العلية (وأقول) ما ادعاه من امتناع تعلقه بقوات ممنوع لأن القرض وقوع التأخير يعنى
الشروع فيه فيصح حيثئذ تعليل العصيان بانه ظن تسبب القوات عن هذا الذي شرع فيه وحاصله
انه شرع في شيء يظن انه يترتب عليه فوات الواجب والشروع فيما يظن انه يترتب عليه ذلك معصية
لأن تقويت الواجب عدم معصية والشروع فيما يظن به تقويته شروع فيما يفوت الواجب عمدا
فيكون معصية لأن العصيان بما يكتفى فيه الظن ثم رأيت شيخ الاسلام علقه بقوات والكمال علقه
بعضي وفيه بعد (قوله ومن آخر مع ظن السلامة من الموت الى آخره) أي آخر الوقت فيه أمور
الاول أن الظاهر ان قوله الى آخره متعلق بقوله السلامة لان تعلقه بقوله آخر بوجوب استدراك
قوله قبل الفعل من قوله ومات فيه قبل الفعل لان من لازم أنه آخر فعل الواجب الى آخر الوقت
أن يكون موته قبل الفعل ومما فاق موته فيه آخره تأخير الى آخره اذ لا يصدق تأخير ما الى آخره
الا ان بقي حيا الى آخره تمام له والثاني أنه ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة الى آخره ظن
السلامة الى ما يسهه مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقي من القدر المظنون ما يسهه فليتامل
لم يقد الشارح بقوله الى آخره وله اطلعه على أن هذه المسئلة مصورة في كلامهم بما اذا ظن
السلامة الى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم والثالث ان قوله هنا مع ظن السلامة مع قوله
السابق مع ظن الموت متدافع كما قال شيخ الاسلام في الشك في ذلك قال والوجه انه كظن
السلامة لانها الاصل ولان الشرع لا يؤتم بالشك في الفروع (والرابع) انه ينبغي أن يكون
اقتصار الشارح على الموت في قوله من الموت على وجه التمثيل وأن يلحق به غيره من شرائع

الوجوب كالمشروع ولهذا قال الزركشي وهذا فيما إذا كان الظاهر يرفع الوجوب كالموت فإن كان لا يرفعه كالنوم والتسليم فقال ابن الصلاح في الفناوى إذا نام في أثناء الوقت إلى أن خرج فينبغي أن يعصى قطعا قال فان غلبه النوم فكالموت اه وكغلبة النوم في عدم العصيان ما إذا ظن يقظته قبل خروج الوقت كما صرح به شيخ الاسلام كغيره (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة) قال شيخنا العلامة ان قلت هي متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها قلت هي على حذف مضاف أى بعلم سلامتها قال العضد أى رداعلى هذا القول لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة إذ لا يمكن العلم بها فيبقى إلى تكليف المحال اه (وأقول) في تأديته إلى ذلك نظر لا ينبغي إذ العلم لم بها وان كان غير ممكن إلا أن الجواز المشروط به ليس تكليفا اذ هو الزام ما فيه كفاية أو طلبه والعلم المذكور من متعلق خطاب الوضع دون التكليف نعم ان قيل التكليف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على وجه الاقضاء أو التأخير أو الوضع كان من التكليف المحال لانه مشروط بالعلم المحال لا التكليف بالمحال الذي هو مراده اه (وأقول) اما جوابه عن السؤال الذى أورده فيسوجه عليه أنه غير مخلص لان العلم بسلامة متأخر عن جواز التأخير لان العلم غير متحقق في الحال وانما يتحقق بعد الجواز محكوم به في الحال عنده هذا القائل أيضا لا يقال الشيخ لا يسلم أنه محكوم به في الحال عنده لانه يقول لو لم يكن محكوما به في الحال ما صح إيراد الشيخ السؤال عليه واما نظيره في التادية المذكورة فقد بطل السيد الكلام فيه فقال في كلام العضد السابق مع زيادة قوله وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو أخر ومات عصى والالم يتحقق الوجوب مانصه فيه بجهنم أحده ما انالنا لم ان اشتراط جواز التأخير لسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدى إلى تكليف المحال انما يلزم ذلك أن لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة ما لو جازله التأخير فلا كيف وهو ممكن من الاتيان بالواجب منتهى على المبادرة نعم لما كان جواز التأخير متعلقا بفعل المكلف وفي شؤنه على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال اذ هو جمعه أن يقال أفعل هذا الفعل في هذا الوقت وأفعله فيما بعده بشرط السلامة والتحقيق انه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون جواز التأخير فائدة إذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه محال منه فلو كان مكلفا به لم تكلف المحال والافلا وثانيه ما أن الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما وسع وقته العمر ان لم يجز تأخيرها أصلا لم يكن موعدا قطعا وان جازها ما لم يلقاها فلا عيبان كالتأخير مع الموت فجاءه إذا لا تأخير بالجواز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كافي غيره وأما ما ذكره من انه لو جازله التأخير أبدا وادام ان لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الظاهر مثلا فان جواز تأخيرها إلى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب فقيه انه لا يقدح فيما ذكره من الدلائل المشتركة بين صورتين غاية انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى أحدهما المعارضة كل منهما ما الآخر والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أن المعارض أعنى ارتفاع الوجوب داليل قطعي وما ذكره من غايته فاعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين أعمال المعارض القطعي دونه اه وأما قوله كان من التكليف المحال الخ فقيه نظر ظاهر فليست أمكنه (قوله به) أن أمكنه فعلة) أقول الظاهر أن المراد هنا ما كان الفعل القدرية بان تحقق الاستطاعة المشروعة في

وجواز التأخير مشروط
بسلامة العاقبة (بخلاف
ما أى الواجب الذى وقته
العمر كالمشروع) فان من أخره
بعد ان أمكنه فعلة

كتب الفقه بخلاف الامكان في قوله الاتي آتفا يمكنه فعله فيه فان المراد به ان تسعه لمدة ولو
 اريد هنا بالامكان مضي مدة تسعه لم يحتج في العصيان الى تأخير بعد ذلك وقد صرح قوله فان من
 آخره بعد ان أمكنه باعتبار التأخير بعد ذلك الامكان في العصيان فليتامل (قوله مع ظن
 السلامة من الموت) أقول وبالأولى مع الشك في السلامة أو ظن عدمها كما هو ظاهر (قوله
 الى مضي وقت يمكنه فعله فيه) فيه أمران الاول ان هذا الجوار والمجرور يتعلق بقوله السلامة
 على ما اقتضاه ما سباني عن شيخنا العلامة أو بآخر كما قاله غيره والثاني قال شيخنا العلامة لم يقل
 الى آخر العمر لطابق قوله أو لا الى آخر الوقت لان السلامة من الموت الى آخر العمر قطعية
 لا متقنونة ولا ان القطع بها مجزئة لا يكتفي في جواز التأخير بل لا يتقدم من ظن مدة تسعه اهـ
 (وأقول) في كلا توجيهيه بحث اما الاول فلان الذي ينبغي أن يكون القطع في هذا المقام كالظن
 لجريان كلاته على القولين فيه وانما اقتصر على الظن لعدم حصول القطع بل لو أرادوا بالظن
 ما يشمل القطع لم يمنع بل يحتمل أن ذلك هو ادعاهم فليتامل وأما الثاني فلان كون القطع بها
 مجزئة لا يكتفي في جواز التأخير لا ينافي ذلك التفسير مع التقييد ويمكن توجيه صنيع الشارح
 بالإشارة الى الفرق بين المستقلين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه
 قبل نهائها حيث كان الباقي بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى آخر وقت
 الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته بعدم مضي مدة تسعه
 والحاصل أنه يكتفي في عصيان الحج الموت بغير فعل بعده أول مدة تسعه بخلاف الصلاة على أن
 الشارح لم يعترض لجواز التأخير الآن يريد الجواز المنهوم عما ذكره مقابل الصحيح وظاهر أن
 المراد عليه الجواز في الظاهر لتيين العصيان عند الموت بلا فعل فليتامل (قوله والالم يتحقق
 الوجوب) قال شيخنا العلامة لان تحققه يستلزم تحقق العصيان بالترك ونفي اللازم يستلزم نفي
 الملزوم فان قيل هذا الدليل جار فيما قبل هذه المسئلة قلت يمكن فيه تحقق العصيان بالترك حتى
 يخرج الوقت لو عاش فلا يلزم من انتفاء العصيان بالتأخير مع الموت انتفاء مطلقا والمستلزم
 لا انتفاء الوجوب هو الثاني لا الاول (فان قلت) قد جعوا فيما وقته العمر بين جواز التأخير
 والعصيان وهو جمع بين متناقضين (قلت) الجواز نظرا للظاهر والعصيان نظرا لما في نفس
 الامر وفيه بعد شي اهـ (وأقول) يرد على جوابه عن السؤال الاول انه يمكن تحقق العصيان
 بالترك أيضا في الحج وذلك في حق نخوم خشي الغصب أو تلف ماله كما صرح بذلك أصحابنا
 وتقدم في كلام السيد الاشارة الى فرق آخر يقوله بخلاف الظاهر مثلا فان جواز تأخيرها الى
 أن يتضيق وقته وقد برده عليه ما ذكر أيضا ذوقت الحج يتضيق بخوف نحو الغصب أو تلف
 المال ويحرم التأخير حيث ذالهم الا أن يفرق بكثرة تضيق الوقت قبل الفعل بخلاف خوف
 الغصب وتلف المال وفيه ما فيه كما لا يخفى ويرد على جوابه عن السؤال الثاني انه يلزم منه ان
 الجواز مشروط بسلامة العاقبة وقد ضعفوا هذه المشروطة فيما قبل هذه المسئلة فيحتاج
 الى انفرق وقد شرح السيد هذا الاشكال وجوابه في البحث الثاني السابق عنه ويمكن أن
 يكون قول الشيخ وفيه بعد شي اشارة الى ذلك فليتامل (قوله من آخر سنى الامكان) قال
 شيخنا العلامة وصف لعام مقدرا أي من عام آخر سنى الامكان ولو كان وصفا لقال آخرى

مع ظن السلامة من
 الموت الى مضي وقت يمكنه
 فعله فيه ومات قبل الفعل
 يعصى على الصحيح والالم
 يتحقق الوجوب وقيل
 لا يعصى لجواز التأخير
 وعصيانه في الحج من آخر سنى
 الامكان

اه (وأقول) يمكن جعله وصفاً لثبوتها بما قام فان المؤنث قد يؤول بالمد كرفع على حكمه
 (قوله لجواز التأخير اليها) قال شيخنا العلامة أي في نفس الامر وأما في الظاهر فإلى الموت اه
 وأقول قوله أي في نفس الامر أي كالظاهر يدل ما بعده وقوله فإلى الموت أي حيث لا عارض
 كما علم مما قدمناه (قوله اذلول يجب لجواز الخ) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الوجوب
 الذي وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما مر فالتالي غير لازم وان كان هو المطلق
 أي الوجوب بوجه ما فاللازم حيث تضمن الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع
 اه أي لان محل النزاع الوجوب بوجوب الواجب كما أقامه قول الشارح السابق بوجوب
 الواجب (وأقول) يمكن ان يجب باختيار التلق الاقول ويوجه لزوم التالي بان المراد جواز ترك
 الواجب باعتبار هذا الايجاب فلا يكون هذا الايجاب ايجاباً وذلك لانه اذا كان الفرض ان
 ايجاب الشيء ليس ايجاباً لما يتوقف عليه فلا جاز ان يثبت ايجاب ذلك الشيء بدون ما يتوقف
 عليه اذ لا يتم الشيء بدون ما يتوقف عليه ولا مع ما يتوقف عليه لان الفرض ان ايجابه ليس
 ايجاباً لما يتوقف عليه والحاصل أنه يلزم من كون ايجاب الشيء ليس ايجاباً لما يتوقف عليه عدم
 كون ذلك الايجاب لذلك الشيء ايجاباً لذلك الشيء لان الشيء لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاذا
 لم يكن ايجابه ايجاباً لما يتوقف عليه لم يثبت ايجابه واما ايجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يفسد في كون
 هذا الايجاب المستقل لذلك الشيء ايجاباً لذلك الشيء فليتأمل ثم رأيت السيد قدّر كلام العضد
 بما يخرج منه جواب آخر لكنه خاص بالشرط الشرعي فقال ما لفظه يريد ان الشرط الشرعي
 يجب بذلك الامر الذي يجب به الفعل المشروط اذلول يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي
 وجوبه على ما هو المقر وض لازم ان يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به فاذا أتى به حال
 عدم الشرط صدق انه أتى بجميع الأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة
 التكليف وهذا يتق حقيقته الشرطية المستلزمة انتفاء الشرط عند انتفاء شرطه فلا يكون
 الشرط الشرعي شرطاً للفعل قطعا هذا خلف ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية
 والعادية اه وكان وجه عدم امكان الاجراء المذكور ان توقف وجود الشيء على شرائطه
 العقلية والعادية أمر آخر يقتضي وجوبها وقد فرض في الدليل انه ليس هناك أمر آخر
 الا ان يريد بالامر ما يرد من الشارع فليتأمل والظاهر أن هذا الذي ذكره مخالف لقول المولى
 التفتازاني لا خفاء في ان النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون أمراً بشرطه وايجاباً له
 والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً اذ لا معنى لشرطية سوى حكم الشارع
 انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كما ان الشرط العقلي
 معلوم انه لازم قطعاً اه فليتأمل (قوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقاً) قال شيخنا
 العلامة هذا القول وان دل عليه كلام المصنف والشارح يتفيه صريح كلام التفتازاني قال
 لا خلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل أمر بضرب السيف مثلاً والامر بالاشباع أمر
 بالاطعام انما الخلاف في غيره اه (وأقول) هذا الاعتراض عما يتجرب منه بل فساد في غاية
 الظهور ولا منشأ له واما معنى ويصم من حب الاعتراض على المصنف والشارح الا التماس
 والاستدراج اما أولاً فلا نرد كلام المصنف والشارح في هذا الامر الثقلي بكلام المولى

لجواز التأخير اليها وقيل
 من أولها لاستقرار الوجوب
 حيثنذوقيل غير مسند الى
 سنة بعينها (مسئلة) الفعل
 (المقدور) للمكلف (الذي
 لا يتم) أي يوجد (الواجب
 المطلق) الا به (واجب)
 بوجوب الواجب سبباً
 كان أو شرطاً (وفاقا
 للاكثر) من العلماء اذلول
 يجب لجواز ترك الواجب
 المتوقف عليه وقيل لا يجب
 بوجوب الواجب مطلقاً
 لان الدال على الواجب
 ساكت عنه (وثانها) أي
 الاقوال يجب (ان كان
 سبباً كالنار للاسراق) أي
 كأماس النار للحل فانه سبب
 لاحراقه عادة بخلاف
 الشرط كالوضوء للصلاة
 فلا يجب بوجوب مشروطه
 والفرق ان السبب لاستناد
 الملبس اليه اثناء ارتباط
 به من الشرط بالشرط
 (وقال امام الحرمين) يجب
 (ان كان شرطاً شرعياً)
 كالوضوء للصلاة (لاعقلاً)
 كترك ضمة الواجب
 (أو عادياً) كفعل جر من
 الرأرأ لفعل الوجه فلا
 يجب بوجوب مشروطه

التفاتنا في ليس أولى من العكس بل لا يرتاب منصف في ان العكس أولى لما استقر من ان
 للمصنف من سعة الاطلاع في هذا الفن والاستدراك فيه على غيره ما جاوز الحد وفات العد
 خصوصاً ومن المشهور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ وأما ثانياً فلحكمة نقل الخلاف
 في الاسباب في كلام الائمة حتى في كلام ابن الحاجب بل الشارح نفسه صرح به عنه بقوله
 الا في فلا يجب أي السبب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير اهـ والعجب غفلة
 الشيخ عنه وعبارة ابن الحاجب في مختصره الكبير مسئلة ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب
 اذا كان مقدور المكلف غير لازم له عقلاً كترك اضداد المأمور به ولا عادة كجزء من الرأس
 في الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطاً من إمكان المكلف فهو واجب وقيل والسبب اهـ
 فقد صرح بالخلاف في السبب ورجع عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب وقال الاستنوي
 في شرح منهاج البصائر ما نصه والثالث ان لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط ثم قال ولا ذكر
 لهذا الثالث في كلام الامام ولا كلام الامام وأما عن حكم ابن الحاجب في مختصره الكبير
 وان كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضي ان يجب السبب بجمع عليه اهـ وقد
 حقق الكمال ما يندفع به الاعتراض على ابن الحاجب بأنه خرق الاجماع الذي نقله في مختصره
 الصغير فقال اعلم ان محل الخلاف في المسئلة هو ان الامر بالشئ مطلقاً هل هو أمر بالقدور الذي
 لا يتم الابه كما تريدها بذلك في المحصول أو ليس أمر به والى هذا أشار الشارح بقوله في أوّل
 المسئلة واجب بوجوب الواجب وبقوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب ثم على الأول فهل
 وجوب المقترنة متلقى من نفس صفة الامر بالاصل أو من دلالة الصيغة قولان الثاني منهما
 قول الجمهور ونصره ابن برهان ويصل ذلك الى ان الدلالة عليه بالتضمن أو بالاتزام وقد صرح
 بالأول امام الحرمين في البرهان والتحقيق واذا علمت ان ذلك محل الخلاف فاعلم ان محل
 الاجماع هو انه اذا وجب المسبب فقد وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة
 الامر بالمسبب وعند البعض من دلالتها وعند البعض من دليل خارجي. لامن الصيغة ولامن
 دلالتها وهذا هو الذي يذهب اليه ابن الحاجب ومن وافقه كما دل عليه كلامه حيث قال
 في المنتهى ان لا تنكر ان الاسباب واجبة بدليل خارجي وقال في المختصر وان سلم الاجماع في
 الاسباب بدليل خارجي والدليل الخارجي هو انه لما لم يكن في وسع المكلف ترتيب المسبب على
 السبب كان القصد بطلب المسببات الاتيان باسبابها كلاً ما مور بالقتل بالسيف ليس في وسعه
 الاخر الرقبة ونحوه بامر السيف لارتب الموت على ذلك وهذا الدليل هو الذي نقله الشارح
 عن بعضهم يريد به المولى سعد الدين اهـ كلام الكمال والاجماع بهذا المعنى لا ينافي ما تقدم عن
 الاستنوي من حكاية القول الثالث لان المتن في هذا الثالث ان وجوب السبب بوجوب
 المسبب وهذا لا ينافي وجوبه بدليل خارجي ولا ما تقدم عن السيد ان فرض المسئلة انه ليس
 هناك أمر آخر يقتضي وجوب ما لا يتم الواجب الابه بان يقال اذا كان القرض ما ذكر فكيف
 ينافي الاجماع مع ان الاجماع لا يثبت من مستند وكيف يكون فرض المسئلة ما ذكر مع ان ذلك
 الدليل الخارجي أمر آخر يقتضي الوجوب بل هو ان ما فهمه السيد وجود أمر يرد من الشارع
 وهذا لا ينافي قيام وجوب آخر يستند اليه الاجماع كالدليل الخارجي المذكور فليست مل

اذ لا وجود لمشرطه
 عقلاً أو عادة بدونه فلا
 يقصده الشارع بالطلب
 بخلاف الشرعي

(قوله فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان اعتبارها ان كان باشرطه لم يقد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذي هو مطلوب الدليل وان كان بايجابه بوجوب الواجب منع الزوم لان مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه بدونه اه (وأقول) هذا الاعتراض يعزل بعدد عن المراد لان المراد ان اشتراطه لذلك الواجب في نفسه لا في هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراطه في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن الا باعتبار الشرع والاف يمكن وجود صور ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة الى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادي فانه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لان توقف وجوده عليهم مقتض لهم ومن عن قصد هما قنأه (قوله ممنوع) أقول المنع يؤخذ من توجيه قول الامام بقوله اذ لا وجود لشروطه عقلاً وعادياً بدونه أى فهو مستغن عن الاجاب اذ لا يحتاج الى اجاب الشيء لا غير الا اذا أمكن تحقق ذلك الاخر بدونه (قوله نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب الخ) أقول هذا تأييد لدفع المصنف وأورد شيخنا الشهاب ان هذا الكلام يقتضى اخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدمة الواجب بل هي الواجب عبر عنها بالمسببات قال فليتأمل ذلك مع قوله أى السكال فيما سبق لامن الصيغة ولامن دلالتها اه (وأقول) اما الاول فيجاب عنه بان مراد البعض ان الاسباب هي المقصودة بالباشرة لانها التي يمكن مباشرتها وهذا لا ينافي ان المقصود بالذات حصول مسباتها واما الثاني فقول السكال المذكور انما هو قول ثالث في المسئلة كما يستفاد من كلامه (قوله واحترزوا بالطلاق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه) أى بما يتوقف وجوبه عليه كما بصرح به تعليقه بقوله كالزكاة وجوبها متوقف على ملك التصاب فلا يجب تحصيله قال شيخ الاسلام المراد بالطلاق ما لا يكون مقيداً بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيداً بغيره كقوله تعالى اقم الصلاة لذولك الشمس فان وجوب الصلاة مقيد بالدولة لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما اه وقال السيد مانه قال الشارح الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبر قيد الحقيقة لجواز ان يكون واجباً مطلقاً بالقياس الى مقدمة مقيداً بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل السكال في مباشرتها متوقفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقدمة واما بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقاً وبالجملة الاطلاق والتقيد أمران اضافيان ولا يضمن اعتبار الحقيقة في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب الشفاء في مصب الجنس اه وقال الزركشي الثاني ان يكون مطلقاً ليجتز عن الواجب المقيد بحالة حصول المتوقف عليه كقوله ان ملكك التصاب فترك فلا يقتضى اجاب ملك التصاب اتفاقاً وكذا يجب ان استطعت في هذا القيد أيضاً نظر لانه فيما لا يتم الواجب الابه وكلامه فيما لا يتم الواجب الابه وبينهما فرق ولهذا عبر ابن الحاجب بالواجب ولم يذكر المطلق اه (قوله فلو تعذر ترك المحرم الخ) هذه فروع ثلاثة أشار المصنف بالقاء الى تفرعها على الاصل السابق كما أشار بقوله لتوقف ترك المحرم الذي هو واجب عليه قال السكال ولا ينبغي بعد التأمل ان المتوقف بالحقيقة في الاخير من هذه الفروع يبق الترك وهو العلم بوجود الواجب لا تفصيل

وجود

فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه وسكت الامام عن السبب وهو لا ستنادا المسبب اليه في الوجود كالذي نقاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير مختار القول الامام وقول المصنف في دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعي ممنوع بتوابع المنع ان السبب ينقسم كالشرط الى شرعي كصيغة الاعتاق له وعقلي كالنظر للعلم عند الامام الرازي وغيره وعادي كحر الرقبة للقتل نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التي في وسع المكلف واحترزوا بالطلاق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك التصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الامام كحضور العدد في الجمعة فانه غير مقدور لا حاد المكلفين أى ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد (فلو تعذر ترك المحرم الا بترك غيره) من الجائز

كءاء قليل وقع فيه

بول (وجب) ترك ذلك
الغير لتوقف ترك المحرم
الذي هو واجب عليه
(أو اختلطت) أي اشتبهت
(منكوحه) لرجل (باجنية)
منه (حرمتا) أي حرم
قربانهما عليه (أو طلق
معينه) من زوجته مثلا
(ثم نفسها) حرم عليه
قربانهما أيضا الملاجنية
والمطلقة فظاهر وما
المنكوحه وغيرها المطلقة
فلا اشتباههما بالاجنية
والمطلقة وقد يظهر الحال
قربحان الى ما كاتنا عليه
من الحل فلم ينعذر في ذلك
ترك المحرم وحده فلم يتناوله
ما ذكر قبله وترك جواب
مسئلة الطلاق العلم به من
جواب ما قبلها ولو أخرجه
عنهما لاحتاج الى ذكر
ما زدت به بعد قوله معينه
كما لا يخفى فيفوت الاختصار
المقصود له (مسئلة مطلق
الامر) بما بعض جزئياته
مكروه كراهة محرم أو تنزيه
بان كان منهياعنه (لا يتناوله
المكروه) منها (خلافا
للحنفية) لنا لوتناوله لكان
الشيء الواحد مطلوب
الفعل والترك من جهة
واحدة وذلك تناقض (فلا
نصح الصلاة في الاوقات
المكروهه) أي التي رخص

وجود الواجب فلو سار الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال
الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق الا به بان توقف عليه وجود الواجب أو العلم
بوجوده لظهور وجه التفرع اه وسلك الجلال السيوطي هذا المسلك فقال المقدمة قسمان
احدهما يتوقف عليها نفس وجود الواجب والثاني يتوقف عليها العلم بوجوده وذلك بان
لا يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس محرم كما اذا اختلطت نجاسة الخ (وأقول) الذي
يظهر ان اعراض الشارح المحقق عن ذلك لعدم الحاجة اليه اذ يصدق في كل من الفرعين
الاخيرين مادام الاشتباه كاهو فرض المسئلة توقف نفس الايمان بالواجب اي على وجهه
شرعا قائله (قوله) كما قليل وقع فيه بول (أقول) قد اشترت التسامح في التنبيل والاكتفاء فيه
بالفرض فضلا عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فاطالة الكمال وغيره المنازعة في هذا
التنبيل ليست في محلها (قوله) فلم ينعذر في ذلك الخ (قال شيخنا العلامة قديعترض بان الواجب
وهو ترك المحرم اذا أمكنه فعله وحده لم يكن ترك الجائر حيث لا يتم الواجب الا به فلا يصح
جعله من فروع كإشرا به قوله فلو اه (وأقول) لا منشا لهذا الاعتراض الا لفظة الفاحشة
اذ لا يخفى بأدنى تأمل ان التنبيل بذلك مقبوح بجمال الاشتباه وان المكلف حيث لا يتنكب بترك
المحرم وان تركه في ذلك الحال واجب حتى لو استمع باحداهما في ذلك أثم كما صرحوا به
في القروع وان ذلك الترك الواجب في ذلك الحال متوقف على ترك الجائر فيكون تركه واجبا
أيضا لتوقف الترك الواجب عليه وهذا لا ينافيه امكان ظهور الحال والتسكن حيث لا يتم ترك
المحرم وحده لان الكلام ليس باعتبار هذا الحال أعني الظهور بل باعتبار حال الاشتباه كما تقر
ولعمري ان هذا في غاية الظهور والعجب كيف خفي على الشيخ نقوله اذا أمكنه فعله وحده ان
أراد فرض الامكان حال الاشتباه فتقوله لم يكن ترك الجائر حيث لا يتم الواجب الا به غير
صحيح لان ترك المرام حال الاشتباه واجب فيكون متوقفا عليه وهو ترك الجائر أيضا واجبا
وان أراد فرض ذلك بعد زوال الاشتباه فهذا اخلاف موضوع التنبيل فأحسن التأمل واقفه
الموفق (قوله) فلم يتناوله ما ذكر قبله (أقول) فيه ردتا وهما الكوراني حيث قال ولو يدل
المصنف لفظا أو بكاف التشبيه لكان أولى لكون المسئلة من فروع القاعدة اه فانه ان
أراد بالقاعدة ان ما لا يتم الواجب الا به واجب بالتعبير بالاولى في ذلك أو قوله فلو تعذر الخ
فليس هذا من فروعها كما بين (قوله) لا يتناول المكروه (فيه أمران) الاول ان المراد انه
لا يتناول الماهية أي يتعلق بها باعتبار المكروه أي تحقيقها فيه فهذه العبارة لا تنافي ما يأتي ان
الامر لطلب الماهية بل يمكن مطابقتها للخلاف لما أوهمه كلام شيخنا العلامة والثاني ان
شيخنا العلامة أو رد ان المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وسبق انه صحيح فنتناوله
الامر فلا يصح العموم ثم أجاب بان الكراهة في ذلك ليست للفعل بل لكونه في ذلك المكان
فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئي الفعل لا الكون اه (وأقول) في هذا الجواب نظر
لان النهي لا يتعلق بالافعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ما ذكرنا وتفسير
القاعدة ثم رأيت شيخ الاسلام قديعنا فقال ومحل ما ذكره في المكروه منها اذا كان له جهة
أوجهتان بينهما الزوم كما يؤخذ مما سيأتي اه (قوله) فلا تنصح الصلاة في الاوقات المكروهة

أقول الوجه الحسن لهذا التفریع هو ما أشار إليه الشارح المحقق بقوله اذ لو صحت على واحدة من الكراهيين أي وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة الخ وحاصله كما لا يخفى على ذي لب ان صحة الصلاة موافقة الشرع كما تقدم ان الصحة مطلقا موافقة ذي الوجهين الشرع وموافقة الشرع سببه تناول الامر لها اذ العبادة مالم يؤمر بها ولومن بعض الوجوه التي لا يلزم شيئا من وجوه المنع لا تكون موافقة للشرع فلا تكون صحيحة فتكون صحتها موقوفة على تناول الامر لها على ما ذكره مستلزما له وان كان مطلق الصحة الشاملة لصحة غير العبادات لا تتوقف على ذلك ولا تستلزمه فتناول الامر لها لازم لصحة اقتلزم من نفسه نفي صحتها لان نفي الا لازم يستلزم نفي الملزوم فاستنتاج المصنف نفي صحة الصلاة في الاوقات المكروهة من نفي تناول الامر لها استنتاج في غاية الصحة والظهور لا خفا فيه ولا ارباب واذا علمت ذلك علمت ان احد اضر شيخنا العلامة بقوله ما فيه اعلم ان ابن الحاجب وغيره عرفوا الصحة عند المتكلمين بانها موافقة لشرع الشارع فالصحة تستلزم كون الصحيح مأمورا فيصح الاستدلال بنفيه على نفيها لان نفي الا لازم يستلزم نفي الملزوم وان المصنف عرّفه بموافقة الشرع التي لا تستلزم الامر لوجودها في العقود المباحة فلا يلزم من نفيه نفيها فاستنتاج نفيها من نفيه بقوله فلا يصح اشتباهه اهـ نعم شيخنا من قبيل الاشتباه القبيح والسوء الصريح ومن ادّلك انه سري ذهنه الى مطلق الصحة الذي لا يستلزم الامر غافلا عن ان الكلام في صحة الصلاة فان صحتها تستلزم الامر بها في الجملة اذ لو لم يؤمر بها مطلقا لم تكن موافقة للشرع ولا مستحبة لما اعتبر فيها من عدم وقوعها في هذا الوقت المخصوص وانما كان يصح هذا الاعتراض لو كان المصنف استدلل بنفي الامر على نفي مطلق الصحة أو على نفي صحة المباحات وليس كذلك كما لا يخفى بل انما استدلل بنفيه على نفي صحة الصلاة لا يقال لان لم ان الصحة عند المصنف تستلزم الامر في العبادات لان الصلاة في الاماكن المكروهة صحيحة غير مأمور بها لانها مكروهة لا فانقول ان الصلاة المذكورة مأمور بها قطعاً من حيث نفسها والنهي فيها اراجع لخارج غير لازم كما قرره شيخنا كغيره والمراد بكون الشيء مأمورا به الذي هو لازم للصحة كونه مأمورا به من حيث نفسه ولومن بعض الوجوه كما تقدم لا مطلقا كما هو ظاهر ولو صح الاعتراض بذلك ورد على طريقة ابن الحاجب أيضا بان يقال الصحة لا تستلزم كون الشيء مأمورا به بدليل الصلاة في الاماكن المكروهة فليستأمل (قوله وان كان كراهة تنزيه) قال شيخنا العلامة المستر في كان عالم على كراهتها وفيه ان ضمير المؤنث المجازي مذكرو هو ممنوع الا في ضرورة اهـ (وأقول) ذكره باعتبار ان الكراهة تنهى بخصوص أو خطاب مخصوص أو نحو ذلك فلا يمنع ولا ضرورة (قوله بان تناولها الامر) قال شيخنا العلامة فسر به موافقة الشرع وهي اعم منه اذ هي كما مر استجماع ما يعتبر فيه شرعا أي من الاركان والشروط اهـ (وأقول) اما أولا فليس هذا تفسير للموافقة بل هو بيان لسيما لان الموافقة تتوقف على تناول الامر وليست عنه كما هو ظاهر واما ثانيا فان ادّبانها اعم انما تصدق بتناول الامر وبغيره كما في العقود المباحة اذ يتحقق فيها موافقة الشرع دون تناول الامر اذ لا أمر فيها فسقط هذا الاعتراض ظاهر لان الاعم مطلق موافقة الشرع لاموافقة الصلاة الشرع والكلام في الثاني دون الاول لان

فيما الصلاة من النافلة
المطابقة كعند طلوع
الشمس حتى ترتفع كرخ
واستوائها حتى تزول
واصفرا رها حتى تغرب
ان كان كراهتها كراهة
تحريم وهو الاصح عملا
بالاصل في النهي عنها
في حديث مسلم وان كان
كراهة تنزيه) وصحة
النوى ايضا في بعض كتبه
فلا تصح أيضا (على
الصحيح) اذ لو صحت على
واحدة من الكراهيين أي
وافقت الشرع بان تناولها
الامر بالنافلة المطلقة
المستفاد من احاديث
الترغيب في الزم التناقض

الكلام في صحة الصلاة لا في مطلق الصحة كما لا يخفى وإن أراد بانها أهم أن لها معتبرات آخر
غير تناول الأمر فتفسيرها بالتناول غير كافٍ فجوابه أنه لا يصدق حقيقة تناول الأمر إلا عند
اجتماع سائر المعنيات إذ لو تخلف شيء منها امتنعت الصلاة فلا يتناولها الأمر وإنما ثالثا
فلا اجتماع المذكور ليس هو الموافقة بل به تحقق الموافقة وقوله كما مر ممنوع إذ لم تفسر فيما
مر بالاستجماع المذكور وهذا قال الشارح هناك لاستجماعه الخ بلام التعليل (قوله)
فتكون مع جوازها فاسدة قال شيخ الإسلام إشارة إلى رد استشكل ذلك بأنه إذا جاز الأقدام
عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره من لزوم التناقض وقول الزركشي أن الأقدام على
العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوازه أن الحرمة بمعنى آخر اه أي وذلك
المعنى الآخر هو التلاعب ثم لا يخفى ما فيه فإن الحرمة مطلقات في الجواز وأي معنى وقائدة
للعواز حيث ذوق حاشيته أعني شيخ الإسلام الشرح البهجة للعراقي مانعه وأيضا باحة الصلاة
على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافي حرمة الأقدام عليها من حيث عدم الاعتقاد
مع أنه لا بعد في إباحة الأقدام على ما لا ينعقد إذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك
التلاعب اه أي لكن ينبغي حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الأجوبة (قوله)
وسياتي قال شيخنا العلامة أي في محبت النهي أن النهي لخارج أي غير لازم كذا قيد به
الشارح فيه قال المصنف والشارح هناك كالوضوء بمغصوب قال الشارح لا خلاف مال الغير
الحاصل بغير الوضوء أيضا وكذا البيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا
وكالصلاة في المكان المكروه أو المغصوب اه وأنت تعلم أن لازم الشيء ما يلزم من وجود الشيء
وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء لجواز كونه أهم من المألوم وكل من الاتفاق
والتقويت والتعرض بالصلاة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والصلاة وإن تحقق بغيرهما
أيضا وأحكم بأنه في ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالمألوم قد بر اه (وأقول) كثيرا ما تزل
الأقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك الأئمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتقرير مقاصد
القوم كما وقع للشيخ هنا فانه لم يميز بين اصطلاح الامورين هاهنا في الخارج واللازم واصطلاح
غيرهم ولم يحرم مقصودهم بهم أو غفلت بمجرد ما تقر في اصطلاح المنطق في ذلك فوقع في الغلط
الذي أوقعه في هذا التشنيع الذي عاد عليه وذلك لأن مرادهم بالخارج عن الشيء ما يوجد مع
غيره وإن لم يتصل عن ذلك الشيء أي وإن كان لازما أعم وبلازم الشيء ما لا يتصل عنه ولا يوجد مع
غيره وحاصله اللازم المساوي كما لا يخفى أن مرادهم ما ذكره على من لا يتبع لتصريحهم وإطلاع
على مقاصدهم قال العلامة العراقي في شرح المحصول نقلا عن الامام الرازي في المعالم أجمعوا
على أن النهي لا يقيد المالك في جميع الصور بل الضابط أن النهي عنه إما أن يكون تمام النهي
عنه أو جزءه أو خارجا لازما أو خارجا مقارنا ثم قال وأما القسم الرابع وهو الخارج المقارن
لا يجمع صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب اه فانظر هذا الامام كيف جعل الوضوء بالماء
المغصوب مما نهى عنه خارج مقارن وأقره هذا العلامة على ذلك مع أن ذلك الخارج لا يتصل
عن ذلك الوضوء فهو لازم أعم وأيسر لازما مساويا فهذا نص من هذين الامامين في أن المراد
بالخارج واللازم ما قلناه وقد نقل الامتهاني وناهيته في شرح المحصول ما نقله العراقي وأقره

(فتكون) على كراهة التنزيه
(مع جوازها فاسدة) أي غير
معتد بها لا يتناولها الأمر
فلا يثبت عليها وقبل أنها
على كراهة التنزيه صحيحة
يتناولها الأمر فيثبت عليها
والنهي عنها راجع إلى أمر
خارج عنها كوافقة عباد
الشمس في سجودهم عند
ظلوها وغروبها
على ذلك حديث مسلم
وسأني أن النهي لخارج
لا يقيد الفساد ويرجع
النهي فيها للخارج انفصل
الحنفية أيضا في قولهم فيها
بالصحة مع كراهة التحريم

أيضا ذكر عن الأئمة عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح اللع للشيخ أبي اسحق وقال
بعض أصحابنا إن كان النهي يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السترة النجسة دل على فساد
وإن كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت
الصلاة والتسداء لا يدل على فساد أه فالتفرقة في الدار المغصوبة والبيع وقت
التسداء مع أن المعنى الخارج منه هو استعمال ملك الغير والتقويت وهو لا يتقن عن الصلاة
المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضا فلهذا لم أعم فهذا نص في أن المراد بعبارة
وهو اللازم ما لا يتقن عن لزومه ولا يوجد في غيره وكان مراده بقوله وإن كان لا يختص بالمنهي
عنه وإن كان المعنى لا يختص بالمنهي عنه أو أراد بالمنهي عنه ذلك الخارج كالتقويت بالبيع
فإن النهي لا يختص به بل يوجد في التقويت بغيره ومنها قوله ونقل عن طائفة من المتكلمين
أن النهي إن كان لمعنى يخص بالمنهي عنه كالصلاة في البقعة النجسة فإنه يقتضي فساد المنهي
عنه فإن النهي إنما كان لمعنى يخص الصلاة وهو النجاسة ألا ترى أنه في غير الصلاة لا يمنع من
الجلوس في البقعة النجسة وإن كان النهي لمعنى لا يختص بالمنهي عنه لا يقتضي فساد ذلك
بغاية النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فإنه نهى عن الغصب وذلك لا يختص الصلاة أه فالتفرقة
كيفية جعل الغصب مما لا يقتضي الفساد مع أنه لازم للصلاة في الدار المغصوبة لكنه أعم
لوجوده في غيرها فهذا نص في أنهم أرادوا بالخارج واللازم ما ذكرنا وعدم اقتضاء النهي
الفساد في صورة الصلاة في الدار المغصوبة هو قول جمهور العلماء وهو المعتمد عند المصنف كابن
الحاج وغيره لا يقال سياتي في كلام الشارح كغيره في تلك الصورة أن كلاما من جهتي الصلاة
والغصب في حد بحدون الآخر فلا يكون الغصب لازما لا نأقول لزوم الغصب للصلاة في الدار
المغصوبة التي هي المنهي عنه قطعي معلوم ضرورة ولا ينافيه ما يأتي عن الشارح لأنه باعتبار
ما اشتمل عليه المنهي عنه من الجهتين المذكورتين وهذا لا ينافي القطع بأن نفس المنهي عنه وهو
الصلاة في الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره في شرح المنهاج للاستوى وشرح الكتاب
الزرعي وغيرهما مثل ما تقدم عن القرافي وعن تقي الدين لم أر القوم الكمال وشيخ الإسلام
في حاشيته ما حيث بينا أن مرجع النهي في الصلاة في الحمام مثلا وهو التضرع لوسوسة الشياطين
عام أي يحصل بغير ذلك المكان وإن كان لازما للصلاة فيه كما سياتي عنهما وإذا تأملت ذلك علمت
أنه لا مقتضا لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه الاشتباه مراد القوم عليه وعدم تمييزه بينه وبين
غيره فقلد مجرد ما عرفه من اصطلاح المنطق من غير تحرير بقصود القوم على أن إطلاق القوم
اللازم على ما ذكرناه لا يخالف اصطلاح المنطق لأن اللازم في اصطلاحه أعم ومساو فغاية
الامر أنهم أرادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوي لأنه الموافق لمقصودهم وبالخارج ما عدا
ولا يخبر على ذلك فلا تمكن من الغافلين (قوله فالنهي في الامكنة ليس لنفسها) قال شيخنا
العلامه أي لنفس الامكنة فجعل الضمير في نفسها لا مكنة وهو قضية صنيع الكمال حيث
قال في السؤال الذي أورده لنفس الزمان لكن جعله شيخ الإسلام للصلاة فقال يعني ليس
لنفس الصلاة ولا اللازم بها بخلافه في الأزمنة أه ولعلها أقرب معني والافتردي كونه لنفس
الامكنة أي فائدة فان مجرد كونه لنفس الامكنة لا يفيد الابدان لزومها للصلاة مع أنه

كالصلاة في المغصوب اما
الصلاة في الامكنة المكروهة
فصححة والنهي عنها الخارج
بغيرها كالتعرض بها في الحمام
لوسوسة الشياطين وفي
أعطان الأبل لتفاريها
وفي فارعة الطريق لمرور
الناس وكل من هذه الامور
يشغل القلب عن الصلاة
ويشوش الشروع فالنهي
في الامكنة ليس لنفسها

لازوم كما ساقى بيانه بخلاف نفي كونه لنفس الصلاة فانه يقيد لان كون النهي لنفس الصلاة يقيد الفساد في كونه لنفسها يقيد صحتها وكنفسها لازمها حيث يستتبع الصحة من نفي كون النهي لنفسها يراد ايضا نفي كونه لازمها واعلم ان الذي يظهر في معنى قولهم نهى عن كذا لنفسه أو لازمه مثلا انه ليس المراد بقولهم فيه لنفسه أو لازمه حقيقة التعطيل بل بيان مرجع النهي بمعنى نهى عنه لنفسه نهى عنه باعتبار نفسه ومعنى نهى عنه لازمه انه نهى عنه باعتبار لازمه ومعنى نهى عنه لخارج انه نهى عنه باعتبار خارج ويدل على ذلك تعبيرهم برجوع النهي الى امر داخل أو لازم أو خارج كقول المصنف والشارح الاتي في محبت النهي وفيها أى في المصطلحات ان رجوع النهي الى امر داخل أو يرجع الى لازمها او قول الشارح في النهي لخارج أى غير لازم لان النهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (قوله بخلاف الازمنة) أى فان النهي عن الصلاة فيها لخارج لازم وهونك الاوقات كما ذكره الشارح في محبت النهي الاتي بقوله وكالصلاة في الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعالها ايها هو وجه لزوم الاوقات دون الاماكن انه يمكن ارتفاع النهي عن الامكنة قبل فعل الصلاة فيها بان تجعل الحمامات مساجد ولا يضرب زوال الاسم لان الامكنة باقية بمكانها وانه يمكن حال ايجاد الفعل نقله من ذلك المكان الى مكان آخر ولا يمكن واحد من هذين الامرين في الزمان على انه لا حاجة لذلك مع قولنا ان النهي في الامكنة ليس لاجلها بل لاتعرض فيها كالتعرض لوسوسة الشياطين في الحمام وانما يحتاج لبيان اتقاء لزوم ذلك المعارض وسماي بيانه قال الكمال لا يقال هذا أى ان النهي في الامكنة ليس لنفسها بل لخارج بخلاف الازمنة فاقترا فان سلم في غير ما عني الطلوع والغروب فهو فيه ما ممنوع لان النهي فيها لموافقة عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج كما مر عن الحقيقة لانفس الزمان فان الفرق لا نقول موافقة عباد الشمس في سجودهم عبارة عن ايقاع الصلاة في هذا الزمن الخاص من حيث هو ايقاع فيه بخلاف الصلاة في الحمام مثلا فان متعلق النهي فيها وهو التعرض لوسوسة الشياطين من حيث انها مما يشغل القلب ويخل بالتشروع عام كمتعلق النهي عن الصلاة في المصوب وهو شغل ملك الغير اه ووافقه على ذلك شيخ الاسلام وقوله عام أى يحصل بغير ذلك النهي عنه وهو الصلاة في الامكنة المذكورة ايضا وان كان لازما لها فلا يكون النهي لخارج لازم حتى يقتضى الفساد لان المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه ثم لا يخفى ان المفهوم من سياقه ان مقصوده بهذا الجواب اثبات رجوع النهي لنفس الزمان مع ان جوابه لا يقيد ذلك بل انما يقيد رجوع النهي الى الموافقة المذكورة أى ايقاع الصلاة في ذلك الزمن فالزمان متعلق مرجع النهي لانفسه الا ان يجاب بان المراد برجوع النهي للزمان اعم من ان يرجع اليه بنفسه او بواسطة كونه متعلق المرجع الا انه يرد حينئذ انه لا حاجة الى هذا لانه يكفي ذلك المرجع نفسه لانه شئ خاص فيقتضى عدم الصحة هنا مع ان فيما ادعاه من ان الموافقة المذكورة هي الايقاع المذكور بحيث لا يظهر انها تحصل بذلك الايقاع لانها عينه وعلى هذا فرجع النهي الموافقة المذكورة وهي شئ خاص لا يحصل بغير الصلاة في هذين الوقتين ولازمة للصلاة فيما و ذلك يقتضى عدم الصحة (قوله على الاصح) مقابله ان

بخلاف الازمنة على الاصح
فاقترا واحترز بمطلق الامر
عن المقيد بغير المكروه فلا
يتناولها قطعا

النهي في الازمنة لخارج وهو موافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث قال بعض من لقيناه
ويجيب بان هذا حكمه النهي وليس بعلة لعدم اطراذه والاحرم بمكة ومع وجود السبب اه
وأقول لو صح هذا ورد على الصحيح من ان النهي للآزم العباد وهو الاوقات الفاسدة كما على هذا
البعض أيضا به القول الصحيح اذ يقال هذا ليس علة لعدم اطراذه والاحرم بمكة ومع وجود
السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع ان للمقابل ان يعتبر في العلة شرطا أو شرطاً خصوص
المحل من كون الصلاة لسببها وكونها بغير الحرم فلا يعدم الاطراذ على ان الوجه انه ليس
المراد فيما ذكر حقيقة التعديل كما سبق بيانه قوله (أما الواحد بالشخص) قال شيخ الاسلام
هو ما يمنع تصور من حله على كثيرين كالمصلاة في مقصوب اء وهو نص في ارادة الجزئي الحقيقي
وهو قضية تقييدهم الواحد بقولهم بالشخص ولا ينافيه انهم قالوا الواحد بالشخص بالواحد
بالجنس كما عبر به العبد وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر في الواحد بالشخص بل يشمل
أيضا الواحد بالنوع لجواز انهم أرادوا بالواحد بالجنس ما يشمل الواحد بالنوع ويدل عليه ان
بعضهم كالاصقائي في شرح المختصر عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وعلى هذا فلا بد
من تقييد الصلاة في الدار المقصوبة في تقييدهم بالواحد بالشخص من قبود تقييدها واحدا
بالشخص كان يراد صلاة زيد القلاية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمر وبغير رضاه أو من
تقدير المضاف أي بجزء الصلاة في الدار المقصوبة أي جزئها الحقيقي نعم لا يقال ان يقول أي
حاجة الى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص وهما فرض في الواحد بالنوع اذا عتدوا
بما هو متشابه هذا الخلاف في الصلاة في المقصوب فاننا نقطع بان كل فرد من افراد الصلاة في
المقصوب يجري فيه هذا الخلاف فيصح فرضه في النوع الكلي الشامل لاسائر الافراد فيقال
أما ما له جهتان لالزوم بينهما الخ ولا يقيدها بالواحد بالشخص ولا ينافي ذلك ان النوع لا وجود له
بنفسه في الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية لاسيما في مجت الامر والنهي (قوله لالزوم
بينهما) قال الكمال تبييه على تقييد محل النزاع بذلك وعلى ان قول المصنف كالصلاة تقييد
لاطلاق الجهتين في عبارته لاقتبل محض والتقييد المذكور للاحتراز عن صوم يوم النحر ونحوه
مما لا انفكاك لاحدى جهتيه عن الاخرى فلا يقال انه مأمور به من حيث هو صوم منهى عنه
من حيث انه مضاف الى يوم النحر لان المضاف يستلزم المطاق بخلاف الصلاة والغصب لا مكان
كل منهما بدون الآخر اه وهو كالصريح بان الجهتين في صوم يوم النحر هما كونه صوماً وكونه
صوماً ليوم النحر وهو موافق لقول العبد قالوا أي القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار
المقصوبة لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحاً باعتبار الجهتين اذ لا مانع أي من الصحة
الاتحاد المتعلق أي للامر والنهي واعتبار الجهتين يدفعه أي لاتحاد الجواب بوجهين
أحدهما ان صوم يوم النحر أي الذي هو جهة النهي لا يتقيد عن الصوم أي الذي هو جهة الامر
لان المضاف يستلزم المطلق أي بخلاف العكس فلم تنفك الجهة الاولى المحذورة عن الثانية أي
لم تنفرد عنها وان انفكت الاولى عن الثانية في صوم عاشوراء مثلاً فكانا بمنزلة الجهة الواحدة
بخلاف الصلاة والغصب لا مكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى أي الصحة فيما له
جهتان بما يجوز انفكاك الجهتين فيه اه لكن يشكل عليه ان هذا الاعتبار موجود في

(أما الواحد بالشخص له
جهتان) لالزوم بينهما

(كالصلاة في المكان)
 (المغصوب) فأنه أصالة
 وعصب أي تغفل ملك الغير
 غدوا نأول كل منهم ما يوجد
 بدون الأسخ (فالجهور)
 من العلماء قالوا (تصح) ذلك
 الصلاة التي هي واحد
 بالشخص إلى آخره فرضا
 كانت أو نفل لا تفر الجبهة
 الصلاة المأمور بها (ولا
 يشاب) فاعلمها عقوبة له عليها
 من جهة العصب وقيل
 يشاب من جهة الصلاة وإن
 عوقب من جهة العصب فقد
 يعاقب بغيره من الثواب
 أو بحرمان بعضه وهذا هو
 التحقيق والاول تقرير
 رادع عن إيقاع الصلاة في
 المغصوب فلا خلاف في
 المعنى (و) قال (القاضي)
 أبو بكر الباقلاني (والامام)
 الرازي (لا تصح) الصلاة
 مطلقا نظرا لجبهة العصب
 المنهي عنه (ويستقط
 الطلب) للصلاة (عندها)
 لأن السلب لها من رايضاها
 مع علمهم بها (و) قال الامام
 (أحمد لاصحة) لها (ولا
 سقوط) للطلب عندها قال
 امام الحرمين وقد كان في
 السلف متعمقون في
 التقوى يأمرون بقضائها
 (والخارج من) المكان
 (المغصوب نائبا) أي نادما
 على الدخول فيه عازما على

الصلاة في المغصوب اذ هي صلاة وصلاة في غصوب والثانية لا تنفك عن الاولى لان المضاف
 يستلزم المطلق بخلاف الاولى تنفك عن الثانية في صلاة في ملكه فكيف صح الفرق بينهما ما رأيت
 شيخ الاسلام أورد هذا الاشكال وأجاب عنه فقال فإن قلت كل من صوم يوم الحر والصلاة
 في المغصوب مقيد والمقيد يستلزم المطاق فلم قلتم بالانفكاك فيه ادونه قلنا لان الزمن داخل في
 ماهية الصوم لانه الامساك عن المفطر بالنهار بخلاف المكان ليس داخل في ماهية الصلاة اه
 فان قلت قد ظهر من هذا التعريف ان اللزوم المنفي يقتضي الفساد اعم من اللزوم من الجانبين
 ومن أحدهما اذ اللزوم في صوم يوم الحر من أحدهما كحائنين وهذا يخالف ما بيناه فيما سبق ان
 النهي ظاهرا انما يقتضي الفساد اذا كان ذلك الخارج لازما ورايات لا تقسم الخالف لان
 اتقاء لزوم المساواة بين جهتي المنهي عنه لا ينافي وجوده بين المنهي عنه وخارجه الذي هو
 مرجع النهي في الحقيقة وكان ثبوت اللزوم بين الجهتين في الجملة مستلزما لثبوت لزوم المساواة
 بين المنهي عنه وخارجه المذكور فان اللزوم بين جهتي صوم الحر ثابت في الجملة كما تقرر مع
 تحقق لزوم المساواة بين صوم الحر وخارجه المذكور الذي هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
 بخلاف الصلاة في المغصوب فان خارجها المذكور الذي هو العصب يوجد بغيرها أيضا فليست
 (قوله في المكان المغصوب) كان تقدير المكان مع ان الحكم لا يتقيد به مع التصريح به في كلام
 من جرت عادة المصنف بالاخذ منه أو بما وافقه والمشي على طريقته لان ذلك قرينة على ارادة
 المستفاد وقد عبر ابن الحاجب بقوله كالصلاة في الدار المغصوبة وقد يقال ان اسقاط
 الموصوف اشارة الى ارادة التعميم (قوله وهذا هو التحقيق الخ) قد يعارضه ما تقرر في القروع
 من سقوط الثواب في الصلوات المكروهة كالصلاة حائقا أو حائبا أو بحضرة طعام يتوق اليه
 الى غير ذلك فانه اذا أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحمل السقوط
 في هذه المكروهات على الردع والزجر ويلتزم حصول الثواب على ما هنا ويرد ما قاله الشارح
 هنا من التحقيق المذكور اذ لا معنى لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع
 النهي لخارج فهم ما فليست (قوله نادما الخ) قال شيخنا العلامة أقصر في تفسير التوبة على
 جزأين من أجزاء موهومها لان الاقتلاع وهو ثابتهما قد تحقق بقوله الخارج وقد يقال الاقتلاع
 أخص من سقاط الخروج لانه الكنف امتثالا اه (وأقول) فيما ذكره نظرا لما أولا فاعتبار قيد
 الامتنال في الاقتلاع الذي هو أحد أركان التوبة في محل المنع ويحتاج فيه لسند صحيح صرح
 من كلام الفقهاء والظاهر انه ليس في كلامهم ما يساعد على ذلك وأما ثانيا فقد يقال ان تحقق
 التدم يعنى عن هذا القيد لان التدم على المعصية من حيث كونها معصية كما هو المراد بما يقتضي
 مصاحبة الاقتلاع بقصد الامتنال او ما يقوم مقامه وأما ثالثا فقد يقال انما يتعزز الاقتلاع
 لان حقيقة غير متصورة حال الخروج لانه انما يتم بانتهاء الخروج فلا يتصور اعتباره حقيقة قبله
 فيكون المراد ان الشروع في الخروج الذي هو شروع الاقتلاع هل يكفي في قطع الائم ويسد سد
 الاقتلاع أو لا (قوله فلا يخاص) قال شيخنا العلامة الفاء للتفريع ومعلوم ان المناسب للتفريع
 على ما تقدم هو الخلوص لا عدمه اه (وأقول) هو عجيب لان تفريع عدم الخلوص من المعصية
 على الاشتغال فيها الذي هو من جهة ما تقدم في غاية اللوضوح وكان الشيخ ظن انه تفريع على قوله

مع انقطاع الخوايس كذلك كما هو ظاهر (قوله لبقاء ما نسب فيه) قال الكمال فان قيل لا معصية
 الا بفعل منهى عنه وترك ما موريه واذا سلم الامام انقطاع تكليف النهي لم يبق للمعصية جهة قلنا
 امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه وترك ما موريه بل يخص ذلك
 بابتداء المعصية ولهذا احكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بانه بعيد لا محال ثم بين الكمال
 وجه الاستبعاد وجوابه وبذلك يظهر سقوط اعتراض شيخنا العلامة بقوله بقاء الضرر بمجرد
 لا يستقل بكون الفعل معصية بل لا بد فيه من وجود نهى عنه أو امر بضده اذ هي فعل منهى
 عنه أو ترك ما موريه وقد سلم انقطاع تكليف النهي عن الخروج وتعلق الامر به فيكون طاعة
 محضة لا من وجه ومعصية من وجه ٨١ لان حاصل ما ذكره هو ما وردده الكمال في السؤال وقد
 رأيت جوابه عنه (قوله وان لم تزلت الاولى الثانية) قال شيخنا العلامة جعل لازم هو الاولى
 اذا الخروج تأثبا يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية اذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج
 تأثبا ثم قوله وان لم تزلت بعبه على فساد هذا الاعتبار بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير
 مقدور على الامتنال به قال العضد فان قيل فيه الجهتان فيعلق الامر بافراغ ملك الغير والنهي
 بالغصب كالصلاة في الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتنال فيلزم تكليف المحال
 بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتنال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف ٨٢ كلام شيخنا
 (وأقول) أما تفسيره جهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر متخل عن الحجة متحل بترك
 المعصية وفي كلام الكمال نوع اضطراب لان كلامه أفاداً ولائها الاثم وثباتها الشغل وأما
 قوله ثم قوله وان لم تزلت بعبه على فساد هذا الاعتبار فهو ممنوع منعاً لا خفاء فيه على ذي لب متخل
 عن الحجة متحل بترك المعصية بل هو تنبيه على ان ذلك لازم لا يرد على الامام ولا يوجب كون
 ذلك من التكليف بالمحال وانما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهي فعل المنهى
 عنه مع قيام النهي عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون ما موريه بفعل ما منع منه والزام تركه
 وليس الامر كذلك وانما هي معصية حكمية بمعنى انه استحجب حكم السابقة تغليظاً عليه
 لاضراره الا ان بالمالك اضرارا ناشتاً عن تعديه السابق مع انقطاع النهي الا ان عنه وعدم
 الزامه بالترك فالقول مقدور له لانه ممكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه
 استحجب عصيانه السابق تغليظاً عليه لاضراره الا ان بالمالك اضرارا ناشتاً عن تعديه السابق
 مع انقطاع النهي الا ان عنه وعدم الزامه بالترك فالقول مقدور له لانه ممكن منه غير ممنوع
 منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه استحجب عصيانه السابق تغليظاً ومجرد ذلك لا يقتضي عجزه
 عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال كما لا يخفى فالشارح انما قصد التنبيه على ذلك
 كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة في هذا السياق كما لا يخفى فيه منصف وكما هو الموافق لدفعه
 الاستبعاد الا في فانه في غاية الظهور في ان قصده ليس الا توجيه كلام الامام وازالة الشبهة عنه
 وعلى ان الاعتراض المذكور في العضد لا يرد على الامام لانه مبني على تحقق النهي المتأني للامر
 فلا يمكن الامتنال الا ترى الى قوله في السؤال والنهي بالغصب وقد بان لك ان النهي هناك عند
 الامام لا يقال لا يجوز في الفعل الواحد ان يكون فيه جهة طاعة ومعصية متلازمان وانما
 يجوز اجتماع الجهتين اذا انفكت احدهما عن الاخرى لانا نقول لانسلم ما ذكرنا اذا كانت

ان لا يعود اليه (آت
 بواجب) لتحقيق التسوية
 الواجبة بما أتى به من
 الخروج على الوجه المذكور
 (وقال أبو هاشم) من المعتزلة
 هوأت (بجرام) لان ما أتى
 به من الخروج شغل بغير
 اذن كالكسب والتوبة انما
 تحقق عند انتهائه اذ
 لا اقلاع الا حينئذ (وقال
 امام الحرمين) متوسط بين
 القولين هو (مرتك) أي
 مستبك (في المعصية مع
 انقطاع تكليف النهي)
 عنه من طلب الكف عن
 الشغل بخبر وجه تأثبا
 المام موريه فلا يخص به منها
 لبقاء ما نسب فيه بدخوله
 من الضرر الذي هو حكمة
 النهي فاعتبر في الخروج
 جهة معصية وجهة طاعة
 وان لم تزلت الاولى الثانية
 والجهه ورأى الغواجهة المعصية
 من الضرر لدفعه ضرر
 المكث الاشد كما ان في ضرر
 زوال العقل في اساعة
 القيمة المفصوص بها بخبر
 حيث لم يوجد غير هالدفعه
 ضرر تالف النفس الاشد
 (وهو) أي قول امام
 الحرمين (دقيق) كاتين

المعصية حكمية استعجابية كما هنا لان ذلك انما امتنع في الحقيقة لانه يؤدي الى العجز عن
الامتناع لتنافي طلب فعل الشيء وطلب تركه وهذه التادية منتبهة في الحكمية كائين انما
رأيت الكمال أشار الى اندفاع اعتراض العضد أيضا حيث قال وانما يكون ذلك من التكليف
بالحال أن لو تعلق الامر والنهي معا بالخروج وتعلق النهي هنا منتفعا لا تقطاع تكليف النهي
اه وبالحكمة فلا يفتي ان يكون منشأ دعوى هذه الاستعجال الا الغفلة عن انقطاع تكليف
النهي وعن معنى حكمية المعصية فاحفظ ذلك ولا تغترك عظمة المعترض فهذا الامام أعظم
ويعتقرو نظهر أن قول الكوراني وقول الامام انه عاص باستصحاب المعصية مطيع بتقرير
المكان كما في الصلاة في الدار المقصورة غير مستقيم لاستلزامه التكليف بالحال وهو واز
الخروج مع عدم جوازه اه لم ينشأ عن تامل كما لا يخفى على أهل التامل (قوله حيث استصحب
المعصية مع انتفاء تعلق النهي) قال شيخنا العلامة صريح في ان منشأ الاستبعاد عن مجرد
انتفاء تعلق النهي وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهي وثبوت تعلق الامر ونفس المختصر
واذا تعين الخروج للامر قطع بتقي المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع
الخروج ولا نهى بعد قال العضد في تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع
ايجابه الخروج وهو بعيد اه واذا ظهر لك ان المستبعد انما هو استصحاب المعصية حال عدم
سببها ووجود ضد ما ظهر لك ان قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعا لان الردة ضدها التوبة منها
لا الجنون الذي شأنه في الشرع ان يجري فيه حكم ما قبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على
قواعم انما هو حال الجنون لا التوبة على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح مجردة ان يكون دافعا
لقول بعض آخر والله سبحانه أعلم اه (واقول) ليت شعري ما الذي أحوج شيخنا الى هذا
التعصب البارد وما كان أغناهم عن هذا التحامل القاسد الكاسد فاما قوله ليس كذلك الخ
فاقول بل هو كذلك كما يشهد به كلام الامعة راجعه وفهمه واحتجابه بعبارة المختصر
احتجاج ممنوع بل نطاهرها مع الشارح فانه لم يعول فيما على ثبوت تعلق الامر بوجبه بل اقتصر
فيها كما ترى على انتفاء النهي فانه لم يرد في بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فابن اعتباره بثبوت
تعلق الامر وذكره تعلق الامر في تقرير قول الجمهور ولا يقتضي اعتباره في الاستبعاد ولا ذكره
عز أو احد من شراحه وما ساقه عن العضد لا يدل بل يدل عليه وذلك لان العضد عقب قوله
وهو بعيد بقوله استدلالا عليه مانعه اذ لا معصية الا بفعل منهى عنه أو ترك ما مורה وقد سلم
انتفاء تعلق النهي به فانتهض الدليل عليه اه وهو صريح في ان منشأ الاستبعاد ما هو صريح
كلام الشارح والعجب كل العجب من الشيخ حيث أسقط من كلام العضد توجيه الامتناع
الصريح فيما أفاده كلام الشارح كما ترى واقتصر على ما يوهم شبهة هو وهذا في غاية الاشكال
مناف لحق اداء الامانة وعبارة المولى السعد التفتازاني وانما حكموا بالاستبعاد دون الامتناع
لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه أو ترك ما مורה بل ذلك في
ابتدائها خاصة اه وهي صريحة في ذلك كما لا يخفى على المتأمل وفي شرح المختصر للاصفهاني
واستبعد المصنف قول الامام لان المعصية لا تكون الا بفعل منهى عنه واذا لم يتعلق النهي
بالخروج فكيف يصور كونه معصية اه فقد ظهر بهذه الصريح ظهورا لا يقبل المداقعة أن

وان قال ابن الحاجب انه
بعد حيث استصحب المعصية
مع انتفاء تعلق النهي ويدفع
استبعاده قول الفقهاء ان
من جن بعد ارتداده ثم
أفاق وأسلم يجب عليه قضاء
صلوات زمن الجنون
استصحابا للحكم بمعصية
الردة لان اسقاط الصلاة
عن الجنون رخصة والمرتب
ليس من أهل الرخصة أما
الخارج غير ثابت فعاص
قطعا كما لا كثر (والساقط)
باختياره أو بغير اختياره
(على جرح) بين جرحي
(بقوله ان اسقم) عليه

منشأ الاستبعاد ليس الا مجرد انتفاء تعاقب النهي كما أفاده كلام الشارح المحقق وأن الاعتراض عليه في ذلك مبني على غاية التساهل والاسترواح لما يوافق الحجة ويطلق مقتضى العصبية وأن قول الفقهاء الذي حكاه الشارح المحقق دافع للاستبعاد لا ريب وأما قوله على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد أن يكون دافعا لقول بعض آخر فهو مما يتعجب منه أما ولا فليس المدعى ان قول بعض الفقهاء دفع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وفقه ووفق كبيرين المعنيين وأما ثانيا فلا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل انه لا معنى لاستبعاد شيء عهد نظيره في كلام الفقهاء أئمة الدين ووراث المرسلين اقتضى الله على بقية الانام الاقتداء بهم في الحلال والحرام وذلك لان وجه استبعادهم كما صرح به كلامه وكلام شروحه دعوى التناهي بين اثبات العصبية بالعمل وعدم التكليف بتركه فاذا وقع في كلام الفقهاء نظير ذلك علم عدم التناهي بينهما وسقط الاستبعاد ومن له المام بكلام الأئمة لم يخف عليه وقوع امثال ذلك فيه وانهم قد يدعون استبعاد الشيء بانه قيل بنظيره وأما ثالثا فكيف لا يكون ماعالا عليه طوائف الشافعية الذين وصفهم بعض الأئمة العظام بانهم حذاق الاسلام دافعا لاستبعاد بعض المتأخرين والحمد لله رب العالمين (قوله ويقتل كفوه) أي كف الجريح كما هو ظاهر من العبارة وفي كلام غير واحد ما يصرح به لا كف الواقع اذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه حتى لو سقط عبد على حري يقتله ان استمر عليه ويقتل عبدا ان انتقل عنه وجب الانتقال الى العبد وليس من محل الخلاف وان كان مكافئا للواقع ولو سقط حري على عبد يقتله ان استمر عبدا آخر ان انتقل فقيه هذا الخلاف وان كان العبد الاخر لا يكافئ الواقع لانه يكافئ العبد الاول أو سقط عبد على حري يقتله ان استمر عليه وسوا آخر ان انتقل عنه فقيه هذا الخلاف لان الحر لا يخفى مكافئ الحر الاول مع انه مكافئ العبد الواقع أيضا لان العبد يقتل بالحر وان كان العبد لا يكافئ الحر لان الحر لا يقتل به لان المكافاة قد تكون من أحد الجانبين دون الآخر (قوله في صفات القصاص) أقول هذا شامل لما اذا كان أحدهم اماما أعظم أو عالما أو وليا لله تعالى دون الباقي وقضيته ان في انتقاله عن الامام أو العالم أو الولي الى غيره أو بالعكس الخلف المذكور لتكافؤ الجميع في صفات القصاص لكن لا يعد استثناء الامام اذا ترتب على قتله مفساد عظيمة وعدم من يقوم مقامه في دفع تلك المفساد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويتبع الانتقال اليه وكذا يقال في العالم اذا الرزم على قتله وهن في الدين أو ضياع العلم اما حيث لم يترتب على قتله ماضر مطلقا لوجود من يقوم مقامهما فهو محل نظر وظاهر اطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيه ما ولو كان الجرحى أنبيا فالظاهر جريان الخلاف المذكور ثم لو كان أحدهم رسولا يدعوا الى الله ولم يتم تبليغه فنتجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه فان كان تم تبليغه فنتجه نظر ولو كان أحد الجرحى نبيا دون غيره منهم فالوجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه وفيما ذكره في مبحث الاضرار ما يدل عليه (قوله قيل يستمر) قال شيخ الاسلام أي وجوبا ويغني ترجيحه ان كان السقوط بغير اختياره لان الانتقال استثناف فعل بالاختيار بخلاف المكث فانه دوام ويغترف فيه ما لا يغترف في الابتداء (هـ) (وأقول) ولا يبعد ترجيحه أيضا اذا كان السقوط باختياره لان الانتقال استثناف قتل بغير حق وتكميل القتل أهون من استثنافه

(و) يقتل (كفوه) في صفات القصاص (ان لم يستمر) عليه لعدم موضع يعمد عليه الا بدين كف (قيل يستمر) عليه ولا يقتل الى كفوه لان الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال الى كفوه لتساوي ما في الضرر (وقال امام الحرمين لاحكم فيه) من اذن أو منع لان الاذن له في الاستمرار والانتقال أو أحدهما يؤدي الى القتل المحرم

(قوله والمنع منهما لا قدرة على امتثاله) يحتمل ان هذا مبني على عدم وقوع التكليف بالحال العادي بناء على امكان الامتناع منهما مع عقلا فليتنا مل (قوله واختار الثالثة في المخول) منعه المحشيان بان قوله في المخول المختار ان لا حكم مقول على لسان الامام فان المخول في الحقيقة تلخص البرهان للامام كما يدل عليه تسميته بالمخول من تعليق الاصول وتصريح حجة الاسلام في آخره بانه لم يزد على ما في تعليق الامام بمعنى البرهان هذا وقد أعاد حجة الاسلام ذكر المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى ونسبها الى الامام ثم اعترضه الخ اه (وأقول) لقائل ان يقول اقراره هذا الامام عليها اختيارها وان اعترضها في محل آخر ولو كان اختصاره كلام امامه مانعاً من نسبته اليه لزم ان لا ينسب اليه شيء من جميع اختصاره الا اذا صرح بانه يقول به والظاهر ان ذلك مما لا يقوله عاقل ولزم ان لا ينسب الى الثوري شيء من جميع ما صححه أو اختاره في الروضة مثلاً مما وافقه فيه الرافعي والظاهر ان احدا لا يقول ذلك بل الواقع بخلافه فانهم ينسبون اليه موافقته للرافعي فيقولون صححه أو اختاره في الروضة وان سبقه الرافعي الى التحكيم أو الاختيار وقد يقولون صححه أو اختاره في الروضة تبعاً للرافعي والحق أن ذكره في المخول أو لا اختياراً لها ومنازعة فيه بعد ذلك لا ينافي أنه اختارها أولاً ولا اذا وقع مثل ذلك في كلام الشيخين فذكرها أولاً شيئاً ثم ردها في محل آخر نسباً الى التناقض على انه يحتمل ان ما في الموضع الثاني انما هو في بعض النسخ أو حاشية الحقت فليتنا مل (قوله حكم الله تعالى هنا أن لا حكم) نازع فيه الغزالي كما نقله الكمال فقال لوجاز ان يقال نفي الحكم حكم بل ازال ذلك قبل ورود الشرع وبعد قوله الخ (وأقول) لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور فيه لا خلاف الحكمين المثبت بقوله حكم الله والمنقضي بقوله أن لا حكم فان المراد بالاول المعنى الاعم وهو الامر بالامر والامر الثاني أحد فريده وهو اذن الشارع أو منعه وليس المراد بالاول هو الثاني فقط حتى يمنع قوله قبيل البعثة مع منافاته لقولهم لا حكم قبل البعثة الذي أويده الامني الثاني وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض في اثبات الحكم وتبعية لا اختلاف المذهب والمنقضي بالعدم والمخصوص اذ لا تناقض بين اثبات العام مع نفي الخاص وبذلك يدفع جميع ما اعترض به الغزالي على الامام مما حكاه الكمال فراجع (قوله على أنه) أي الغزالي نقل عنه الخ قال شيخ الاسلام استظهر لقوله لان مرادهما بالحكم الخ اه (وأقول) فيه نظر اذ لا استظهار في ذلك على ما ذكره الوجه انه استدرك على ما ذهب اليه ان الامام لم يحترس بأمن المقالات المذكورة فليتنا مل (قوله واحترز المصنف بقوله كفو عن غير الكف) أقول فينبغي ان يكون في معنى غير الكف ما لو كان له اقاط يستحق قتل الجريح الذي سقط عليه وأمكنه من رقبته على الفور فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقاً وجوب من رقبته ان ترتب على الاستمرار عليه بدون من تعذيبه في قتله فلو تعذر من رقبته فان كان يموت بقاء الساقط عليه من غير تعذيب فالوجه أيضاً الاتفاق على وجوب بقاءه عليه وان كان لا يموت لا بتعذيب فلا يبعد وجوب البقاء أيضاً لانه يستحق أصل قتله وان لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذي لو انتقل انتقاله اليه لانه لا يستحق أصل ذلك الا آخر مطلقاً فلو كان الذي يستحق قتله ليس هو الجريح الذي سقط عليه بل الآخر الذي لو انتقل عن الجريح انتقل اليه فالوجه الاتفاق على وجوب

والمنع منهما لا قدرة على
امتثاله قال مع استقرار
عصانه بقاءه منسباً اليه
من الضرر بسقوطه أن
كان باختياره والا فلا
عصان (ووقف الغزالي)
فقال في المستضيء يحتمل
كل من المقالات الثلاث
واختار الثالثة في المخول
ولا ينافي قوله كلامه
لا تخالو واقعة عن حكم
الله لان مرادهما بالحكم
فيه ما يصدق بالحكم
المعارف وبانتقائه لقول
امامه اسأله هو أولاً عن
ذلك حكم الله تعالى هنا أن
لا حكم على انه نقل عنه انه
اختار في باب الصيد من
النهاية المقالة الاولى على
الثالثة واحترز المصنف
بقوله كفو عن غير الكف
كالكافر فيجب الانتقال
عن المسلم اليه

الاتقال حيث أوجبنا البقاء وسر من الاتقال في عكس ذلك ولننظر فيما لو كان السقوط على
حيوان غير آدمي بين حيوانات كذلك بقوله ان استمر وغيره ان اتقل هل يجوز في ذلك هذا الخلاف فان أجرى
على مال بين أموال يتلفه ان استمر وغيره ان اتقل هل يجوز في ذلك هذا الخلاف فان أجرى
فبماذا يعتبر التكافؤ هل بنحو القيمة أو كونه لتعويض أو وقف أو اشتداد الحاجة اليه وهل
يستوى الحيوان المأكول وغيره والطعام الذي يتلف لو بقي وغيره وما هو اسرع تلفا وغيره
أولا في كل ذلك نظر (قوله لان قتله أخف مفسدة) قال شيخ الاسلام أي أو لا مفسدة فيه اه
(وأقول) كانه يريد ما لو كان غير المكف مخوحي أو عن يستحق هو قتله به هذا الطريق (قوله
يجوز التكليف بالمال) أقول قسمة التعريف بالكيف اختصاص هذا الخلاف بالوجوب
ولا يعد جريانه في الندب أيضا وهل يتصور ذلك في الحرمة والكرامة بان يطلب منه ترك
ما يستحيل تركه طلبا جازما أو غير جازم فيه نظر وقد يشكك في تصويره بتعريف نحو المكش تحت
السماء (قوله أوع لا إعادة كالإيمان من علم الله أنه لا يؤمن) قال شيخ الاسلام أي لان
العقل يحيل إيمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولوسئل عنه أهل العادة لم يحيلوا إيمانه
كذا جرى عليه كثير لكن كلام الغزالي وغيره من المحققين ظاهر في ان ذلك ليس محالا عقلا
أيضا بل يمكن متطوع بعدم وقوعه ولا يخرج من القطع بذلك عن كونه ممكنا في ذاته وبه صرح
السيد المتنازلي فقال في شرح التلخيص كل ممكن عادة ممكن عقلا ولا يعكس اه ووجهه ان
دائرة العقل أوسع من دائرة العادة وتوجيهه باستحالة اجتماع وصفي الاستحالة والامكان
يتقضى باجتماعهما في المستنع عادة لعقلا ولان الاستحالة بالغير لا تنافي الامكان بالذات اذ يصح
وصف الشيء بوصفين متناقضين باعتبارين فيصح وصفه بأنه ممكن ذاتا محال عرضا وهو هنا تعلق
العلم بعدم وقوعه نيم يؤخذ من هذا توجيهه ما سلكه الشارح مع الغير وبه يعلم ان الخلق لفظي
لان الاول نظر الى اثبات المحال عرضا والثاني الى نفيه ذاتا اه وما يوضح صحة الحكم بأنه محال
عقلا لإعادة أن الاستحالة انما هي باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا
الاعتبار أمر عقلي لا مدخل لإعادة فيه لانه انما يتطرق فيها الى ظاهر الحال وما ثبت لالتنوع وليس
الجواز العادي الا كون الشيء مما يقع وقوعه متكررا وإيمان الكافر كذلك وليس معنى الجواز
العادي لشيء وقوع نفس ذلك الشيء متكررا والام يصح الحكم بجوازي شي عادة قبل وقوعه
وتكرره وليس كذلك الا ترى ان الشخصين بوصفان بجوازيهما على الكذب عادة وان لم
يقع منهما نواطو قط وليس ذلك الا لان نوع الاثنين مما وقع منه ذلك وعبارة المصنف في شرح
المنهاج في هذا القسم مانعه وقد يكون أي ما لا يتدرا العبد عليه متعذرا عقلا ممكنا عادة كمن علم
الله تعالى أنه لا يؤمن فان إيمانه مستحيل والحالة هذه عقلا لتعلق علم الله به أي بانه لا يكون واذا
ستل ذروا له والله عنده حكموا بان الايمان في امكانه وهكذا كل طاعة قد تروى الازل عدمها
اه وفيه تنبيه على ما يوضح صحة ما ذكره الشارح فان الصلاة المتروكة في وقتها مشلا لا يقول
عاقل انها في ذلك الوقت مستحيلة عادة مع ان تركها ليس بالالتحاق ارادة الله تعالى وعلمه بانها
لا تفعل في ذلك الوقت وباعتبار ذلك يستحيل وقوعها وكذا أكل الخبز المتروك في وقت معين
لا يقول عاقل انه مستحيل عادة في ذلك الوقت مع ان تركه ليس بالالتحاق ارادة الله وعلمه بعدمه

لان قتله أخف مفسدة
(مسألة يجوز التكليف
بالمحال مطلقا) أي سواء
كان محالا لذاته أي متنعنا
عادة وعقلا كالجمع بين
السواد والبياض أم غيره
أي متنعنا عادة لعقلا
كالشي من الزمن والطيران
من الانسان أو عقلا عادة
كالإيمان من علم الله أنه
لا يؤمن

في ذلك وبهذا الاعتبار يستحيل وقوعه ولو صح القول باستحالة ذات عادة لزم أن يكون كل شيء
متروكاً محالاً في زمان تركه عادة وهو باطل بدیهة وبذلك كله يظهر اندفاع ما أظالم به شيخنا
العلامة وقوله أن هذا القسم إثباته لا يعقل لأن كل ما يمنع العقل لا يمكن عادة وقوله إذا لم يكن
المادى ما اعتد وجوده وما هو كذلك لا يمنع العقل أن أراد اعتد وجوده بعينه فهو ممنوع
واللزم أن يكون سفر زيد قبل تحققه ليس ممكناً عادة وليس بصحيح أو بنوعه فالإيمان المذكور
كذلك وقوله والإيمان بمن ذكر بالنظر إلى مجرد الإيمان ممكن عقلاً وعادة وإلى صدوره عن ذكر
ممنوع عقلاً وعادة قلنا العادة إنما تنظر إلى ظاهر الحال ونوع ذلك الذي وملاحظة السبب في
الواقع غير معتبرة في العادة وإنما هو وظيفة العقل الذي لا تقول العادة عليه وأما قوله عن
العضد وظن قوم أنه أي ما علم الله أنه لا يقع أنه ممنوع لغيره اهـ فجوابه أن مجرد قول العضد ذلك
لا يرد قول غيره مع أن ذلك معارض بأن العضد نفسه خالف ذلك في المواقف فانه بعدما أجاب
عن قول المعتزلة لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم
وارتفع الثواب والعقاب ولم يبق للبهمة قائمة قال ثم هذا أن لزم أي القائل بعدم استقلال العبد
بأفعاله فهو لازم لهم أي لامة معتزلة أيضاً لوجود الأول أن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممنوع
الصدور عن العبد أي والاجازة انقلاب العلم جهلاً وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن
العبد أي والاجازة ذلك الانقلاب ولا يخرج عنهما أي لفعل العبد وأنه يبطل الاختيار أي اذ
لا قدرة على الواجب والممنوع اهـ فقد حكم بامتناع ما علم الله أنه لا يقع ورد به على المعتزلة وقال
السيد عقيب قال الامام الرازي ولو اجتمع جله العقلاء لم يقدرروا أن يوردوا على هذا الوجه
سرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الاشياء ما قبل وقوعها نعم عقب ذلك بقوله
واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معنى أنهم ما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو
المعلوم الا ترى أن صورة القوس مثلاً على الجدران كما كتبت على هذه الهيئة المحصورة لأن
القوس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن يعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيد اسبق قوم غدا مثلاً
انما يتحقق إذا كان هو بنفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل
وامتناعه وساب القدرة والاختيار والالزام أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله
وجوداً وعدمه اهـ ولا يخفى أن هذا كله لا ينافي الامتناع بالعارض وإن وجوب الفعل
أو امتناعه لأرادته وجوده أو عدمه لا ينافي الاختيار وأما قوله على أنهم سمعوه محالاً لغيره لا محالاً
في العقل دون العادة فجواب ذلك أن هذا لا ينافي أنهم سمعوه أيضاً محالاً في العقل دون العادة
ومن جهة حجة على من لم يحفظ (قوله لانه اظهر امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه) أي
لاحكمة فيه قال شيخنا العلامة قد يقال استفاء الفائدة في طلبه لا يمنع لان أفعاله تعالى لا الهة
ولا لغرض اهـ (واقول) قال السيد الجرجاني إذا ترتب على فعل أثر فمن حيث أنه ثمرة يسمى
فائدة ومن حيث أنه طرف الفعل يسمى غاية ثم إن كان سبباً لاقدام الفاعل يسمى بالقياس إلى
الفاعل غرضاً وإن لم تكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وقوائمه لا تعدد فذهب
الاشاعرة والحكيمة إلى أنها غايات ونافع راجعة إلى الخلق لا غرض وعلة لفعاله لوجهين الأول
أن الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه والالم يكن غرضاً

(ومنع أكثر المعتزلة
والشيخ أبو حامد) الاسفراييني
(والغزالي وابن دقيق
العبد ما) أي المحال الذي
(ليس ممنوعاً لتعلق العلم
بعدم وقوعه) أي منه
الممنوع بغير تعلق العلم لانه
اظهر امتناعه للمكلفين
لا فائدة في طلبه منهم

فالقائل مستفيد تلك الأولوية ومستكمل بالغير ولا يكفي رجوع المنفعة الى الخلق لان
 الاحسان اليهم وعدمه ان تساوي بالنسبة اليه تعالى لا يصح الاحسان أن يكون غرضاً وان
 كان أولى لزم الاستكمال الثاني أن الغرض لما كلف سبب الاقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصاً
 في فاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للنقصان بالقياس اليه تعالى بل كماله في ذاته وصفاته
 يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله وكما يسهل أنفعاله تقتضي مصالح ترجع الى العباد فلا شيء خال
 عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل الى النقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح
 والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حول ريبة والآيات والاحاديث محمولة على
 الغيبيات ومن قال بظواهرها فقد غفل عما تشهد به الاقمار الصحيحة والاذكار الدقيقة أو أراد
 اظهار ما يناسب افهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم اه وقد ظهر به ان اتقاء
 العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا يدل على اتقاء الفائدة لانها مقابلة للعلّة والغرض وأفعاله
 تعالى وان لم تكن له ولا غرض لا تختص بحكمة ومصلحة فاستدلال الشيخ بقوله لان أفعاله
 تعالى لا لاله ولا لغرض لا يفيده لان أهل الحق من المخالفين مع نقيض العلة والغرض عن أفعاله
 تعالى لا يتفكرون عنها الفوائد بمعنى الحكم والمصلحة نعم الحمل على العلة والغرض يناسب مذهب
 المعتزلة منهم فانهم يقولون به ما في أفعاله تعالى كما هو مشروح في المواقف وغيره (قوله وأجيب
 بان فائدته اختيارهم الخ) قال شيخ الاسلام أي ان سلكه انه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور
 فائدة للعلّة فاننا لا نستدل على فعله ان لا يظهرها الا لا يلزم الحكمين اطلاع من دونه
 على وجه الحكمة كما قاله الفقهاء في محاسن التريعة اه وفيه نصريح بان الجواب على سبيل
 التنزيل وبه صريح الكمال فقال اعلم أن هذا الجواب على سبيل التنزيل فافهمه أولاً واعتبار ظهور
 الفائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة للعلّة في أفعال الله تعالى غير لازم سيما على أصلنا لا يستدل
 بما يعمل سبحانه اه وحيث كان الجواب على سبيل التنزيل سهل أمراً الاعتراض الذي أوردته
 شيخنا العلامة على هذا الجواب بقوله هذه الفائدة ينفيها قول المستدل اظهر وامتناعه
 للمكلفين اه على أن نفي قول المستدل المذكور لها ممنوع منه في غاية الظهور بالنسبة للمتنع
 عادة لا عقلاً لان المكلف يجوز ترك العادة في اخذ في المقدمات وكذا في المتنوع عقلاً أيضاً لانه
 قد يعقل عن الاستحالة في اخذ في المقدمات وعلى تقدير عدم العلة فيمكن في الاختيار اذ علمهم
 لا امتثال وطيب أنفسهم به لو كان ممكناً فترتب الثواب أو عدم الأذعان وإياهم انقسم لو كان
 ممكناً فالعقاب فان كلام الأذعان وطيب النفس ومن ضدد ذلك يتصور تعلقهما بالممتنع وقد
 رادنا لاخذ في المقدمات ما يشمل ذلك فليتامل (قوله اما المتنوع لتعلق علم الله بعدم وقوعه
 فالتكليف به جائز وواقع اتفاقاً) قال شيخ الاسلام هذا من خصص لما يأتي في المسئلة الآتية
 أو مقيد بالتكليف بالاعتقادات وما يأتي ثم قيد بالقروع اه (وأقول) كان مرادهم بما يأتي في
 المسئلة الآتية تكليف الكافر بالقروع ويتوجه حينئذ على الوجه الاول ان من لازم الكافر
 مادام كافراً تعلق علم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو ترك على وجه مجزئ لا يتأتى
 التخصيص وعلى الوجه الثاني انه ما الفرق بين تدين الاعتقادات حيث جاز وقوع التكليف
 بها اتفاقاً والقروع حيث اختلف فيها ويفرق بعدم توقف الاعتقادات على غيرها بخلاف

وأجيب بان فائدته اختيارهم
 هل يأخذون في المقدمات
 فيترتب عليها الثواب أولاً
 فالعقاب اما المتنوع لتعلق
 علم الله تعالى بعدم وقوعه
 فالتكليف به جائز وواقع
 اتفاقاً (و) ينسج (مستقلة
 بعد ادوالاً مدى الحال
 لانه دون الحال لغيره

القروع لتوقعها على الاسلام في الجملة كما سمي (قوله وامام الحرمين كونه مطلوباً) قال
الكوراني بعد شرح كلام المصنف فقد ظهر أن تفصيل امام الحرمين لم يتضمن زيادة فائدة
واقول بجوابه أن التنبيه على اختلاف المأخذ كما بينه الشارح المحقق فائدة أى فائدة (قوله
فاختلنا كما قال المصنف مأخذ الاحكام) فيه أمران أو ردهما الكمال الاول انه يقتضي
ان مأخذ القول الثاني ما قدمه من انه لا فائدة في طلب المحال وهو خلاف ما في شرح المختصر
ان مأخذ القول الثاني عند المعتزلة هو ان الأمر يريد وقوع المأمورية والجمع بين علمه تعالى
بانه لا يقع وارادته وقوعه تناقض وهو بناء على قاعدة هم ان الامر هو الارادة والثاني انه
يقتضي ايضا اتفاق القائلين بالقول الثاني من المعتزلة ومن وافقهم فيه من أصحابنا على هذا
المأخذ أى الذى قدمه الشارح وكلام المصنف في شرح المنهاج مصرح بان هذا المأخذ أى
الذى قدمه الشارح أيضا للمعتزلة وان من وافقهم من أصحابنا في القول الثاني بخاتمة هم في
المأخذ فانه قال ان القول باستناع التكليف بالمحال كونه عينا مبنى على تعديل أفعال الله تعالى
بالاعراض والقائل به المعتزلة قال وأما من وافقهم من أصحابنا فله مأخذ آخر اه (واقول)
أما الامر الاول بجوابه ما هو ظاهر انه لا محذور في مخالفة الشارح ما في شرح المختصر مع أن
الكمال أشار في آخر كلامه الى عذر الشارح في مخالفة ما في شرح المختصر بان ما قاله يوافق ما في
كتب الكلام عنهم اه بل لا منافاة بين ما أراده الشارح وما في شرح المختصر إذ كل منهما يصح
أن يكون مأخذاً لهم وقد عدا المأخذ غير ممنوع واستدلوا لهم بما ذكره الشارح صريحاً في أنه مأخذ
لهم ولا ينافي مخالفتهم ما في شرح المصنف والعز والمصنف بقوله كما قال المصنف لجواز أن يكون
العز مجزئاً لاختلاف المأخذ دون الحكم لا تعين المأخذ أيضاً بالقاعدة وأما الامر الثاني بجوابه
انه لا مانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على المأخذ الذى قدمه الشارح لانه غير
فيه بالنسبة لغيره بل بالنسبة لأصحابنا على الحكمة والمصلحة وبالنسبة للمعتزلة على انه له
والفرض على ما هو الموافق اقواء عندهم وهذا لا ينافي ما في شرح المنهاج لانه انما ادعى مخالفة
أصحابنا لهم في المأخذ بمعنى الله والغرض قليلاً من (قوله ولو ترك ذكر الامام مع من ذكره
في القول الثاني الخ) قال الكمال يقال عليه لو ذكر الامام مع من ذكره في القول الثاني لا فاد
تحرير مذمبة في المحال عادة وما فعله لا يفيد ذلك اه (واقول) هذا يجيب من الكمال بان عبارة
المصنف فيما ذكره عن الامام تشمل أنواع المحال التي منها المحال عادة غاية الامر انه يستثنى منها
المحال لتعلقه بالعدم وقوعه لما سبق من الاتفاق على جوافه ووقوعه فعبارة مفيدة مذهب
الامام في المحال العادى بلا اشكال ثم رأيت السيد السهمودى نقل كلامه ثم قال وفيه نظر لان
الشارح قرر كلام الامام بما يشمل المحال عادة حيث قال كونه أى المحال لغيره تعلق العلم اه
لكن مجزئاً كون الشارح قرر ما ذكر لا يدفع اعتراضه بل لا بد في دمه من بيان كون عبارة
المصنف مفيدة كما ذكرناه فتأمل (قوله والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) اعترضه
الكوراني بانه ليس بحق قال لما علمت ان قسم من الممتنع بالغير وهو الذى ليس متعلق القدرة
الحادثة أى أصلاً كخلق الاجسام أو عادة كالطيران الى السماء كما مثل بذلك قبل لم يقل أحد
بوقوعه مع كونه ممكناً ذاته اه (واقول) مثل هذا الاعتراض من مثل الكوراني مع ضعف

(و) منع (امام الحرمين
كونه) أى المحال لغيره
تعلق العلم المسبق (مطلوباً)
أى منع طلبه من قبل نفسه
أى لاستحالة فهمه عنده
ماتعة من طلبه بخلافها على
القول الثاني فاختلنا كما
قال المصنف مأخذ الاحكام
(لا ورود صيغة الطلب) له
لغير طلبه فلم يمنع الامام كما
لم يمنع غيره فانه واقع كافي
قوله تعالى **كُونُوا قِرَدَةً**
خاسئين والامام رد بجوابه
فيما نسب الى الاشعري من
جواز التكليف بالمحال
تحكام المصنف بشقيه ولو
ترك ذكر الامام مع من
ذكره في القول الثاني كما فعل
في شرح المنهاج فاقسه
الاشارة الى اختلاف
المأخذ المقصودة (والحق)
وقوع الممتنع بالغير لا بالذات

اطلاعه على الاتفاقات اليه في حق مثل المصنف الذي بلغ في سعة الاطلاع في هذا الفن والاحاطة
بوقافه وخلافه ما لم يبلغه أحد بعده ولا كثير من قبله (قوله اما وقوع التكليف بالاول) أي
المتنع بالغير وهو قسمان المتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه والمتنع عادة لا عقلا وقد اعترض عليه
الكامل وغيره بان هذا الدليل الذي أورده كغيره لا يدل الاعلى وقوع التكليف بالاول الذي هو
محل وفاق ولا يدل على وقوع التكليف بالثاني الذي هو محل النزاع فلا دلالة للدليل على موضع
النزاع (وأقول) لا يخفى ان القسم الاول وان لم يكن موضع النزاع هو من جملة مطالب المصنف
لان مطالبه ومدعى القسمين واشبات المدعى أو بعضه وان لم يكن موضع نزاع من جملة
مقاصدهم المطالبة والحاصل انه أثبت بعض مدعى المصنف ومطالبه فلا يتوجه عليه تشنيع
الكامل بانه لا دلالة على موضع النزاع لان اثبات المدعى لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا
تشنيع شيخنا العلامة بان الشارح أثبت الوقوع في غير الذاتي بموضع الوفاق منه بل أثبت بعض
مدعى المصنف وان كان موضع وفاق وترك الباقي لانه لم يتجزئه ما يدل عليه نعم قال شيخ الاسلام
تفريقا يدل له ما أفهمه دأبيل وقوعه بالمتنع بالذات في القول الثاني لانه اذا دل على وقوع
المتنع بالذات فعلى وقوع المتنع بالغير بالاولى اه وقد يتطرق فيه بان هذا الدليل قد أجيب عنه
فلا تتم دلالة وان أصل دلالة على وقوع المتنع بالغير فضلا عن الاولوية بمنوعة اذ لا يلزم من
وقوع شيء ولو أعلى وقوع غيره ولو أدنى لجواز أن يقع الاعلى دون الانى لحكمة تقتضى ذلك
فليتأمل (قوله مسئله الا كثر على أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف)
هذا يخالف ما ذكره المصنف في المسئلة الثانية من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه الا عند
المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يرد عليه اذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتقاده ما نقله عن الاكثر
ويرد بان قوله الا في الصحيح صريح في اعتقاد قولهم (قوله واجب بامكان امثاله بان يؤتى
بالمشروط بعد الشرط) أقول في هذا الجواب نظر لانه لا يتناسب ما مشى عليه المصنف من جواز
التكليف بالمحال مطلقا اذ مقتضاه أن لا يحتاج الى اثبات امكان الامتثال كما لا يخفى ويجاب
اما بان هذا جواب على الترتل يبنى لوسلنا ان صحة التكليف تتوقف على امكان المكلف به بناء
على امتناع التكليف بالمحال فلان لم اتفاه الامكان هنا بل هو متحقق مع اننا لم نسلم ان صحة
التكليف تتوقف على ما ذكر ولا يخفى أن الشيء اذا أمكن عنه أجوبة لم يكن الاقتصار على
بعضها نافيا لصحة الباقي فاقصر الشارح وغيره على هذا الجواب الترتلي لا يمنع صحة الجواب
أبضا يمنع بطلان اللازم فلا يلزم أن يكون هذا مخالفا لما تقدم عن المصنف من جواز التكليف
بالمحال مطلقا واما بان المراد انه هل يصح التكليف بممكن الامتثال قبل حصول شرطه الشرعي
بدليل افراد هذه المسئلة عن مسئلة الاستحالة وفيه انه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما
لا يتأتى فيه الامتثال واما بان هذه المسئلة مفرقة على امتناع التكليف بالمستحيل ثم رأيت
شيخنا العلامة قال ثم هو أي استدلال القول الثاني استدلال على امتناع وقوعه حال عدم
الشرط تفديره هكذا الوقوع حال عدم الشرط لم يمكن امثاله واللازم تمتع فاللزام مثله وحاصل
الجواب منع اللازم وتسليم منع اللازم وهو أي تسليم منع اللازم خلاف ما قدمه المصنف من

جواز

اما وقوع التكليف بالاول
فلا تله تعالى كلف الثقلين
بالايمان وقال وما أكثر
الناس ولو حرصت بمؤمنين
فامتنع ايمان أكثرهم لعله
تعالى بعدم وقوعه وذلك
من المتنع لغيره واما عدم
وقوعه بالثاني فلا استقراء
والقول الثاني وقوعه بالثاني
أيضاً لان من أنزل الله فيه
انه لا يؤمن بقوله مثلاً لان الذين
كفروا سواء عليهم أأنذرتهم
أم لم تنذرهم لا يؤمنون كما يرى
جهل ولهب وغيرهما
مكلف في جملة المكلفين
بصدق النبي صلى الله عليه
وسلم في جميع ما جاء به عن
الله عز وجل ومنه انه لا يؤمن
أي لا يصدق النبي في شيء مما
جاء به عن الله تعالى فيكون
مكلفاً بصدقه في خبره عن
الله تعالى بانه لا يصدق في
شيء مما جاء به عن الله تعالى
وفي هذا التصديق تناقض
حيث اشتمل على اثبات
التصديق في شيء ونفيه في
كل شيء فهو من المتنع لذاته
وأجيب بان من أنزل الله
فيه انه لا يؤمن لم يقصد
ابلاغه ذلك حتى يكلف
بصدق النبي فيه دفعا
للتناقض وانما قصد ابلاغ
ذلك لغيره واعلام النبي
بإلياس من ايمانه كما قيل

جواز التكليف بالحال فتدبر اه وقد علمت جوابه (قوله بان يوفى بالمشروط بعد الشرط) أقول
 الذي يظهر أن مراده من ذلك أنه مكلف حال عدم الشرط بإيقاع الفعل بعد إيجاد الشرط فحال
 عدم الشرط ظرف التكليف وحال وجود الشرط ظرف إيقاع المكلف به فما صدر به شيخنا
 العلامة كلامه هنا فيه نظير وهو ممنوع والاحتمال الذي أبداه هو الوجه المتعين (قوله وعلى
 الصحة والوقوع ما تقدم) أقول وجه هذا البناء إذا كان وجوب الشرط وجوباً بالمشروط
 كان مقارناً له في الزمان ومعاً لهما أن وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب
 المشروط لأنه مقارن لوجوب الشرط وإذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان
 وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط والحاصل أن
 وجوب الشرط بوجوب المشروط يستلزم صحة وجوب المشروط حال عدم الشرط وهذه الصحة
 اللازمة من جهة أفرادها ما هو صحة التكليف بالشيء حال عدم شرطه ومعلوم أن صحة الملزوم
 تتوقف على صحة لازمه إذا كان باطلاً كان الملزوم كذلك لأن ملزوم الباطل باطل فلهذا كان
 ما تقدم مبنيًا على ما هنا جوازاً ووقوعاً نعم لقاتل أن يقول لا ندلم أن وجود الشرط يلزم أن يتأخر
 عن وجوبه لا مكان أن يكون الشرط محابوغاً لا ينافيه في حد ذاته فبأنه في نفسه يرد وجوب
 المشروط الذي يقارنه وجوب الشرط إذ لا يمكن الوجوب حينئذ حال عدم الشرط بل حال
 وجوده كما لو توفى للصلاة مثلاً ثم ورد وجوب الطواف فانه وإن اقتضى وجوب الوضوء لكن
 الوضوء حاصل فلم يمكن وجوب الطواف حال عدم الوضوء نعم وجوده بوصف كونه شرطاً للشيء
 يتأخر عن وجوبه لكن هذا مجرد لا يقتضي ذلك البناء اللهم إلا أن يقال يكفي في ذلك البناء
 كون وجود الشرط قبل وجوبه غير لازم فليست أمثل (قوله يعني من الأكرهنا) أقول لعل هذا
 بناء على علمه من خارج والافه في حد نفسه غير لازم لجواز أن يكون الأكرهناك هم الأكره
 هنا فيكون مقابل الأكرهناك هم مقابلهم هنا فليست أمثل (قوله وهي مفروضة في تكليف
 الكافر بالفروع) فيه أمران الأول أن ذكر الخلاف في تكليف الكافر بالفروع على الإطلاق
 يفيد أمرين أحدهما ذكر الخلاف في صحة التكليف بالمشروط حال عدم شرطه الشرعي لأن
 من جهة الفروع ما يتوقف على النية التي لا تصح من الكافر فهي متوقفة على الإسلام وما توقف
 عليها متوقفة على الإسلام فذكر الخلاف في تكليفه بالفروع على الإطلاق يتضمن ذكر الخلاف
 في صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وثانيهما ذكر الخلاف في أن الكافر مكلف بالفروع
 الشريعة أو لا مع قطع النظر عن صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك
 ولما أراد المصنف فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع لأفادة الأمر الأول ذكره على وجه
 يفيد الأمرين حيث فرضه في التكليف بالفروع مطلقاً الشاملة لما يتوقف على النية وبهذا
 الاعتبار يفيد الأمر الأول ولما لا يتوقف عليها وبهذا الاعتبار يفيد الثاني وذلك لزيادة
 الفائدة مع حصول المقصود ويستغنى عن أفراد الأمر الثاني بالذكر وليجتمع ما يتعلق بالكفار
 في محل واحد على أنه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيات محل النزاع
 لأن ذلك المجموع من تلك الطبيعة يتوقف على الإيمان فاحفظ ذلك فهو في غاية الحسن والهدى
 ويظهر اندفاع قول الكمال وأما حكاية القول بتكليفهم بالتواهي فلا ينجح هنا انما ينجح مع

لأنه إن يؤمن من قومك
 الأمن قد آمن فتكليفه
 بالإيمان من التكليف
 بالمتنع لغيره والثالث وهو
 قول الجمهور عدم وقوعه
 بواحد منهما إلا في المتنع
 لتعلق العلم بعدم وقوعه
 لقوله تعالى لا يكلف الله
 نفساً الا وسعها والمتنع
 لتعلق العلم في وسع المكاتبين
 ظاهراً (مسئلة * الأكره)
 من العلماء على (أن حصول
 الشرط الشرعي ليس شرطاً
 في صحة التكليف) بالمشروط
 فيصح التكليف بالمشروط
 حال عدم الشرط وقيل هو
 شرط فلهما فلا يصح ذلك
 والأفلا يمكن امتثاله لو وقع
 وأجيب بإمكان امتثاله بأن
 يوفى بالمشروط بعد الشرط
 وقد وقع وعلى الصحة والوقوع
 ما تقدم من وجوب الشرط
 بوجوب المشروط وفقاً
 للأكره يعني من الأكرهنا
 (وهي) أي المسئلة (مفروضة)
 بين العلماء (في تكليف
 الكافر بالفروع) أي هل
 يصح تكليفه بها

قطع النظر عن كون المسئلة من جزئيات محل النزاع بأن ينصب الكلام في تكليف الكافر
بالقروع دون تقييد باشتراط الايمان اهـ واياك أن تتوهم من قوله واعلم أن ما تقدم في توجيه
فرض المسئلة في تكليف الكافر بالقروع مع أنه غاية ما يمكن في التوجيه يرجع حاصله عند
التحقيق الى تقييد محل النزاع في صورة القرض ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التي
تتوقف صحتها على النية الخ أن مقصوده جعل القروع في كلام المصنف على أحد قسميه وهو
ما يتوقف منها على الايمان فان ذلك غير ممكن في عبارة المصنف لان قوله واقوم في الاوامر فقط
صرح في تعميم القروع وانما مقصوده التنبه على أن الذي هو جزئي من جزئيات محل النزاع
انما هو أحد قسمي القروع لا القسمان وان ذكرهما المصنف وان كان في القسم الثاني خلاف
لا ليس من حيث التكليف بالنهي قبل حصول شرطه فليست امل اهـ والثاني أنه المراد بالقروع
المتعلق في تكليفه بها فانه كفر اختلاف الامة فيها ويجهل أن المراد المتفق عليه لان معاقبته
في الآخرة على ترك ما اختلف في وجوبه أو فعل ما اختلف في تحريمه انما يعقل له بطله بالتنازل
بنقله وربطه به دون مخالفة ترجيح بلا مرجح فليست امل ولو فعل فعل لا يضمن به في بعض المذاهب
دون بعض أو ما يحرم عليه زوجته كذلك فيجهل أن يقال ان قلده بعض المذاهب في ذلك فالعبرة به
والا فان رفع بعض الحكم عاملة بقتضي مذهبه والافلاشي عليه فليست امل (قوله مع انتفاء
شرطها في الجملة) قال شيخنا العلامة وغيره أي لا بالنظر الى كل فرع اذ منها النواهي وقدمت أن
الايمان ليس بشرط في متعلقاتهم اذ اذ شيخنا ويحتمل أن المراد بالجملة ما يصدق بشرط الفعل
وبشرط شرطه اهـ (قوله والصحيح وقوعه أيضا يعاقب على تركه امتثاله وان كان يسقط
بالايمان ترغيبا فيه) قال النووي في شرح المذهب اتفق أصحابنا على أن الكافر الاصل لا تجب
عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرهما من فروع الاسلام والصحيح في كتب الاصول انه
مخاطب بالقروع كما هو مخاطب باصل الايمان قال وليس مخالفا لما تقدم لان المراد هناك غير
المراد هنا فالمراد هناك انهم لا يبالون بها في الدنيا مع كفرهم واذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء
الماضي ولم يتعرضوا العقوبة الاخرة ومما ادهم في كتب الاصول انهم يمدون عليهم في الآخرة
زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا لا على الكفر وحده ولم يتعرضوا
للمطالبة في الدنيا فذكروا في الاصول حكم طرف وفي القروع حكم الطرف الاخر اهـ وقضية
قوله فالمراد هناك انهم لا يبالون بها في الدنيا الخ انه لا أثر للخطاب في أحكام الدنيا وبه صرح
الامام في المصنوع فقال واعلم انه لا أثر لذلك في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لا يصلح حاله الكفر
ولا بعد الاسلام لكن نازعه القراني بأنه يظهر أثره في الدنيا من وجه وهو ذكره منها انه يتجه
اختلاف العلماء في استحباب اخراج زكاة القطر اذا أسلم في أيام القطر ومنها انه يتجه اقامة
الحدود عليه لاسيما الرجم عند الشافعي فان العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك
الجناسات مناسبات اما انما عاقبه وهو لم يعض بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فيعيد عن القواعد
فالقاتل بانهم مكلفون يسلم من مخالفة القواعد ومنها استحباب قضاء الصوم اذا أسلم في أثناء
الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه وكذلك وجوب امساك بقية النهار الذي أسلم فيه
بخلاف الصبي والمجانس يزول عذرهما والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دون المجانس

مع انتفاء شرطها في الجملة
من الايمان توقفها على النية
التي لا تصح من الكافر
فالاكثر على صحتها ويمكن
امتناله بان يؤتى بها بعد
الايمان (والصحيح وقوعه)
أيضا

والصبي والمسافر ومنها انه لا يشترط اذا أسلم في آخر الوقت بقاء وقت الاغتسال والوضوء بل
تجب الصلاة بادرالك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في
كونهم مخاطبين أم لا ومنها نقض بل معاملاتهم على معاملات المسلمين فاننا اذا قلنا ليسوا مخاطبين
بالحریم كانت معاملاتهم فيما أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملته المسلم
لانه عاص بذلك العقد وقد نهى الله تعالى عنه ولم ينه الكافر ولانه اذا أسلم أقر على ما يده من
الربا والغصب بخلاف المسلم اذا تاب ومنها ان عقد الجزية يكون من جهة آثاره ترك الانتكاح
في القروع وانه سبب شرع لذلك ان قلنا مخاطبون والافلاحيكون شرع سببا للترك انتكاح
الكفر خاصة ومنها ان العلماء اختلفوا في الكافر اذا اطلق أو أعقب وبقياء عنده حتى أسلم هل
يلزمه ذلك أم لا فاذا قلنا انهم ليسوا مخاطبين أمكن تخريج عدم اللزوم على ذلك ومنها الاوقاف
والهبات والصدقات اذا باعوا بها بعد صدور أسبابها اذا قلنا ليسوا مخاطبين لانهم من ذلك
وهو مذهب مالك وما ذكره في زكاة الفطر لا يوافق مذهب الشافعية لانها لا تجب عندهم على
الكافر لتقيدها في الحديث بالمسلمين فلم يتناول الحديث وكذا المعنى أيضا ولا يرد ذلك على قولهم
بمخاطبة الكفار يشروع الشريعة فقد قال الساجي والسبكي ولا شك ان الأدلة الواردة في أحكام
الشريعة منها ما يتناول لفظة الكفار مثل يأبى الناس ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول
بتكليفهم بالقروع ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث يعني قوله تعالى خذ
من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وكأب أنس الذي كتبه له أبو بكر وفيه هفوة فريضة
الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين وكلايات التي فيها يأبى الذين
آمنوا ونحوه فلا يتناولهم لفظا قال والذى لا يثبت حكمها لهم وان قلنا انهم مخاطبون
بالقروع الابدليل منقصل أو تبين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والاكتفاء بعموم الشريعة
لهم واخبرهم واماحت يظهر الفرق اذ يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال يثبت ذلك الحكم لهم
لانه يكون اثبات حكمهم بغير دليل والتعلق قدر زائد على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير دليل
ولامعنى اه ولا يخفى أن قياس عدم الوجوب عدم الاستحباب في الصورة التي فرضها
وأما ما ذكره في الحدود فلا يوافق ما سياتي عن الشيخ الامام اذ مقتضاه اخراج ذلك عن محل
الخلاف لكن هذا ظاهر بالنسبة لترتيب الحدود على أسبابها لان ذلك من قبيل خطاب الوضع
للا النسبة أيضا لانه يجب عليه تسليم نفسه لاهامة الحد والتكليف من ذلك لانه من قبيل خطاب
التكليف قال المصنف ومن خطاب الوضع كون الزنا سببا للوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم
ولذلك رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم
بالقروع فانه كيف يقال باسقاط الائم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي
به قد شرعا اما من لا يعتقد شيئا فيجوز الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات وقد قال
الاستاذ أبو اسحق في أصوله لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه عليهم كما هو
على المسلمين ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يقطع بالاسلام فانظر هذه المواضع وتاملها
ونزل كلام العلماء عليها ولا يظن الظان مخالفة ما ذكرنا لعبارات الاصوليين لانهم انما قالوا
التكليف بالقروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم اه وما نقله عن الاستاذ ان كان بالنسبة لمجرد

ترتب الحد على الزنا والقذف مثلا فذلك وان كان بالنسبة للآثم عليه ما خالف فيه الخلاف
صرح المصنف من اجراء الخلاف في النواهي ايضا وأما نقله عن الشافعي فهو المعقد وان كان له
نص آخر بالسقوط وأما ما ذكره في قضاء الصوم هو عندنا محتمل لكن أفتى شيخنا العلامة
الشهاب الرمي رجة الله عليه بعدم الاستحباب أخذ من تعليل سقوط الوجوب بعد الاسلام
بالترغيب في الاسلام وما ذكره من وجوب امساك بقية النهار لا يوافق مذهبنا ثم هو مستحب
كإيهامهم من الروض وشرحه وأما ما ذكره فيما إذا أسلم في آخر الوقت غير بعد وفيه كلام في
فروغنا ثم لا يشترط عندنا ادراك قدر ركة بل يكفي ادراك قدر تكبيرة وأما ما ذكره في
تقصيل معاملاتهم واضح من حيث الاقدام ونحوه أما مجرد ترتيب آثارها عليهم فهو خارج عن
محل الخلاف وكذا ما ذكره فيما لو طلق أو عتق أيضا واضح من حيث ترتب الحرمة على الطلاق
والعتق أما من حيث حصول القرقة فهو خارج عن محل الخلاف كما يؤخذ ذلك مما سبى عن
الشيخ الامام وقد قال المصنف في شرح المنهاج وكشف الغطاء عن ذلك أن الخطاب على قسمين
خطاب تكليف وخطاب وضع فخطاب التكليف بالامر والنهي وهو محل الخلاف وليس كل
تكليف أيضا بل ما لا يعلم اختصاصه بالمتضمنين أو ببعض المؤمنين وأما خطاب الوضع فله
ما يكون سببا لامر أو نهى مثل كون الطلاق سببا لتحريم الزوجة قال والذى أطال الله بقاءه
فهذا من محل الخلاف أيضا ومن خطاب الوضع كون اتلافهم وجناباتهم سببا في الضمان الى
ان قال وكذا ~~كون~~ الطلاق سببا للقرقة فان القرقة ثبتت اذا قلنا بوجهة أنكبتهم ومن هذا
القبيل الارث والمالك به وكذا جهة أنكبتهم اذا صدرت على الاوضاع الشرعية والخلاف في
ذلك لا وجه له الى أن قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمتهم في الديون وفي الكفارات
عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم اه وقوله اذا صدرت على الاوضاع
مقتضى انه لو ثبت ذلك ~~تكون~~ من محل الخلاف لكن الصحيح عندنا انهم يحكمون
بصحتها مع أن الصحيح عندنا انهم مخاطبون بالقروع وأما قوله انه اذا أسلم أقر على ما يسهده
من الزنا والغصب فلا يوافق مذهبنا اما ما يسهده من مذهب من مسلم فلا يقر عليه وكذا
من ذمى يدارنا كما قاله بعضهم وأما ما يسهده من الربا فقد قال أئمتنا ان الذي لو سلم الجزية
أو دين مسلم من مال تعلم حرمة كانه باع خيرا عنده وقبضه حرم قبوله قال الزركشي في
الجلاد هو الموافق لقاعدة الشافعي في الاصول ان الكفار مكلفون بالقروع خلافا لما أجاب
به القفال في فتاويه من انه يحل للمسلم غنك تلك الدراهم قال لانهم مالوا أسلم الخلت الدراهم
له وهذا القياس على ما بعد الاسلام لا يصح لان تقرير الذي على عن التجر بعد الاسلام
رخصة كما يقر على النكاح القاسد بعد الاسلام ترغيبا له في الاسلام بخلاف تقريره
فيمقبل الاسلام ليس رخصة الخ اه وقال في نكاح المشرک من شرح المنهاج قضية كلامهم
هنا ان الكافر يملك عن النحر الذي يباعه ولهذا لم يوجب عليه الرد لا بعد الكفر ولا بعد الاسلام
وحيث قد فاذا كان مسلم عليه دين ودفع له عن ذلك وجب عليه قبوله وبه أجاب القفال في فتاويه
لكن الرافعي في باب الجزية قال أصح القولين لا يجوز على القبول بل لا يجوز ويحتاج الى الجمع
بين الكلامين اه وقد يمنع ان قضية كلامهم هنا ما ذكره فلا حاجة الى الجمع وهل محل ذلك اذا

قوله وليس كل تكليف أيضا
له في هنا سقطا والاصل
وليس كل تكليف محل
الخلاف أيضا أو يكون اسم
ليس ضميرا يعود على قوله
وهو محل الخلاف وان كان
الانطباق كونه قوله كل
تكليف تأمل اه

فيعاقب على ترك امتثاله

وأن كان يسقط بالإيمان
ترغيباً له فيه قال تعالى
يتساءلون عن المجرمين
ما سلككم في سقر قالوا
لأنك من المسلمين وويل
للمشركين الذين لا يؤمنون
بالزكاة والذين لا يدعون مع
الله الهاً آخر الآية وتفسير
الصلاة بالإيمان لأنها شعاره
والزكاة بكلمة التوحيد
وذلك لأفراد الشراك فقط
كما قبل خلاف
الظاهر (خلافاً لابي حامد)
الاسقرايين وأكثرا الحنفية
في قولهم ليس مكلفاً بها
(مطلقاً) إذا المأمورات منها
لا يمكن مع الكفر فعلها ولا
يؤمر بعد الإيمان بقضائها
والمنهيات بحملها عليها
حذر من تبعيض التكليف
وكثير من الحنفية
وافقه (و) خلافاً (أقروم
في الإوامر فقط) فقالوا
لا تتعلق به لما تقدم بخلاف
النواهي لا مكان امتثالها
مع الكفر لأن متعلقاتها
ترك لا تتعلق على النسبة
المترتبة على الإيمان
(و) خلافاً (لا تخبرين فين
عبد المرتد) أما المرتد
فوافقوا على تكليفه
باستمرار تكليف الإسلام
(قال الشيخ الإمام) والد
المصنف (والخلاف في
خطاب التكليف)

أخذ عن المخرج من غير مسلم ونحوه والأوجب الرد كما في المقصود فيه نظر والقياس أن يجري
ما قبل في عن المخرج فيما إذا أخذ بالربا وأما ما ذكره في بيع الوقت ونحوه فمقتضية مذهبه
أن لا يتعرض لهم إلا أن ترافعوا اليه في ذلك أو كان نحو الوقت على نحو المسجد أو اليتيم فمقتضى
نعماءهم بأحكام الإسلام (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) قال المصنف في شرح المنهاج ما فيه
وعنه ما احتج به أحداهم أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا اشكال
فيه لتمكنه من إزالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في
صحة التكليف على الرأي الصحيح أما الزكاة فتعديقال في تكليفهم بها اشكال لأن شرطها بعد
ملك التصايب مضي الحول وإنما يجب بتمامه فإذا تم الحول وهو كافر فكيف يكلف بزكاة وهو
لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده فإنه لو أسلم اشترط مضي حوله من حين إسلامه وهذا
بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت وجواب هذا الاشكال بأنه إذا تم الحول كلف
بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده فالتكليف بانحواجه بعد الإسلام لأن متحقق ولكنه
إذا أسلم يسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله وذلك جائز كما قلناه به بتحليل بل
يمكن فإن استقر على كونه كان التكليف مستقراً وإن أسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول
الاصوليين كما استعرفه الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة ومضي الحول ليس من شرطه
الإسلام والذي يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني أما الأول فقد استقر وجوبه
وهو متمكن من الإخراج وفي الزكاة ثلاثة أشياء الخطاب بإدائها وهو حاصل لما بيناه والثاني
ثبوت في الذمة وهو حاصل أيضاً لا يفتقر الحال بين المسلم والكافر فيه والثالث تعلقها بالمال
وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لاستعرفه ثم قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال
في ذمتهم في الديون وفي الكفارات عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما ثبت
في حق المسلمين وكذلك تعلق الحقوق التي يطالبون بها بأموالهم مثل ثلثي أروش الجنائيات
برقاب أروقاتهم وعكس هذا اتفاق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جناية كما قاله
بعضهم أو فدية كما هو الأصح من مذهب الشافعي يظهر أنه لا يثبت في حقهم وإن قلنا أنهم
مخاطبون بالزكاة لأميرين أحدهما أن المقصود انهم يأمنون بتركها وليس المقصود انهم اتواخذ
منهم في كفرهم والتعلق المذكور إنما يقصد به تعلق الوجوب لأجل الأخذ ليس أن الواجب
عن الضماع فلا معنى لاثباته في حق الكافر لأنه إن دام على الكفر لم تؤخذ منه وإن أسلم سقطت
وما كان كذلك لا معنى لتعلق الذي هو وثيقة نفسه وأطال في بيان ذلك بنقائس اهـ وقد يجاب
عما أبداه في تعلق الزكاة بأن من فوائده تضعيف عذابهم بتدبيرهم بالتصرف الممنوعين منه
كما كان فائدة أصل الوجوب العذاب في الآخرة (قوله قال الشيخ الإمام والخلاف في خطاب
التكليف) فيه أمران الأول أن خطاب التكليف يدخل فيه الخطاب بالجهاد وقد قال
الاسنوي قال يعني القرافي ومربي في بعض الكتب التي لا استحضرها إلا أن انهم مكلفون بما
عند الجهاد وأما الجهاد فلا امتناع قتالهم أنفسهم اهـ ما نقله الاسنوي واقتل أن يقول هذا
التوجيه لا يجري في تكليف أهل الذمة بقتال الحريين ولا في تكليف بعض الحريين بقتال
بعض فليست أملى * والثاني أن الكوراني اعترض هذا الكلام الذي نقله المصنف عن الشيخ

الامام بانه لا طائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود
الشرط أم لا كما تقدم وما لا خطاب تكليف فيه لا صريحاً ولا ضمناً فهو خارج عن المبحث ثم
مسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعي
كالإيمان والطهارة وسر العورة للصلاة وأما ما لا شرط له شرعي يتوقف كالاتلاف والجنائيات
وترتب آثارها العقود فلا وجه للخلاف فيه والحاصل ان ما ذكره خارج عن محل النزاع اه
(وأقول) اذا قامت ما قررناه من ان المصنف فرض الكلام في أعم مما هو من جزئيات تلك
القاعدة لما تقدم وعلمت ان خطاب التكليف لا يشمل ما يرجع اليه من الوضع علمت سقوط
هذا الاعتراض وان تقيد الشيخ الامام تحته طائل أي طائل لان فيه تنبيهاً على الحاق الوضع
الذي يرجع الى التكليف بخطاب التكليف في الخلاف فان ذلك لا يفهم من خطاب التكليف
ولا يندرج تحته ولما ثبت بذلك عدم انحصار محل النزاع في خطاب التكليف وكان ذلك مظنة
أن يتوهم شموله لبقية أقسام الوضع به الشيخ الامام على خروج بقية الأقسام والحاصل انه
أشار الى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف خلافاً لما يتوهم من التقيد بخطاب
التكليف واني انه يلحق به بعض أقسام الوضع دون بعض فهل يسوغ لعامل مع هذا ان يزعم
انه لا طائل تحته سبحانه هذا جهتان عظيم (قوله من الإيجاب والتحرير) يخرج النسيب
والكراهة قال الاسنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب
والتحريم لانه عبراً ولا بالتكليف وقال ان الفاشية هي العقاب قال وأما من عبر بانهم مخاطبون
فان عبارته شاملة للأحكام الخمسة اه وفي شرح المنهاج للمصنف ما فيه قول المصنف وغيره
القائده تضعيف العذاب قديهم ان الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترب عليه حرج
من مأمور ومنهي ويقتضي ان الإباحة لا تتعلق بهم لاسيما على قول انها ليست من التكليف
والظاهر يتعلق الإباحة فيما هو مباح قال والدي أطل الله عمره وقديماً قال ان أقسامهم على المباح
وهم غير مستندين فيه الى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الإجماع على ان المكلف
لا يحمل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جملته أفعالهم وهذا
المبحث عام في النكاحين والمنكرين قال والدي وهو عالم أنه غير فيه وفيه عسدي توقف ولا ينافي
القول به الحكم بعمدة أنكحهم ومما ملأتهم لان آثارها في الدنيا والمقصود عقابهم في
الآخرة اه كلام المصنف وما نقله عن والده ينبغي ان يلاحظ معه ما يأتي في الكتاب ان أصل
المنافع الإباحة والمضار التحريم وما قرره في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين وان الحرام
بين وبينهما أمور مشتهيات وما ينوهم من أقسام تلك المشتهيات اذ الكفار بناء على انهم مكلفون
بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين (قوله وما يرجع اليه من الوضع) قال شيخنا العلامة
بان يكون متعلقه سبباً لخطاب التكليف أو شرطاً له أو مانعاً ورجوعه اليه بانهم ما متحدان
بالذات وان اختلافه بالاعتبار اذ الخطاب بان الطلاق سبب التحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم
الاستمتاع بسبب الطلاق اه (وأقول) هذا يقتضي حمل الوضع على حقيقته وهو الخطاب
الخصوص فليحمل قول الشارح ككون الطلاق سبباً لحرمة الزوجة على ان تقديره كخطاب
يكون الطلاق سبباً لكن لا حاجة الى ذلك بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مما مر من قبيل

من الإيجاب والتحرير (وما
يرجع اليه من الوضع)
ككون الطلاق سبباً لحرمة
الزوجة فالخصم بخلاف
في سميته

بأنه
فإن
الطلاق
سبب
لحرمة
الزوجة
على
الخصم

الطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أي من متعلق الوضع فتقول الشارح
 ككون الطلاق لا يحتاج إلى تقدير (فان قلت) رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذي
 ذكره لا يطرده إذا كان الخطاب بان الوضوء شرط في صحة الصلاة لا يرجع إلى خطاب التكليف إذ
 مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف (قلت) لا يضر ذلك
 لأنه ليس المدعى أن كل وضع يرجع إلى التكليف بل أن ما يرجع منه إليه له حكمه في جريان
 الخلاف نعم قد يقال لا حاجة إلى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفي تفسيره بتعلقه بخطاب
 التكليف ولو بواسطة أو وسيطة (قوله لا ما لا يرجع إليه فهو الاتلاف للمال والجنايات على
 النفس وما دونها) أقول قد يستشكل بان الاتلاف والجنايات أسباب لوجوب اداء بدل المتلف
 وأرش الجنايات مطلقاً وعند المطالبة فقد رجعت أيضاً إلى خطاب التكليف فلم يصح هذا التقى
 إلا أن يجاب بما أشار الشارح إلى التقييد بقوله من حيث أنها أسباب للضمان أي شغل الذمة
 اه أي وأما من حيث أنها أسباب لوجوب اداء ما ذكرنا قد دخل في قوله وما يرجع إليه من
 خطاب الوضع وفيه نظر لاستلزامه موافقة الخصم على سببية الاتلاف لشغل الذمة ومخالفته
 في سببته لوجوب اداء ما لزم الذمة وهو من أبعد البعدين أن يمكن غير معقول لأن حاصله التزام
 شغل الذمة وعدم وجوب اداء ما لزمها وإن التزم الاتفاق على سببية الاتلاف لكل من شغل
 الذمة ووجوب اداء ما شغل بالاختلاف في سببية الطلاق للحرمان كان التحريم هناك نظير
 وجوب اداء ما فليتأمل (قوله وترتب آثار العقود) قال شيخنا العلامة هو مثال أيضاً
 الوضع غير الراجع وفي كونه من الوضع أو متعلقه نظراً لترتب مسبب عن صحة العقد التي هي
 من متعلق الوضع اه ويجاب إمامان في عبارة المثال تجوز والمراد سببية العقود لا آثارها لأن
 ذكر الترتيب يفيد السببية فقوله وترتب آثار العقود بمعنى وكون العقود ترتب عليها آثارها
 ومعناه وكونها أسباباً لآثارها وإمامان قوله لا ما لا يرجع إليه أعظم من الوضع بقرينة امقاط
 منه والا كان الظاهر أن يقول لا ما لا يرجع إليه منه أي من الوضع ويكون ترتب آثار العقود
 من الاتلاف لا يرجع من غير الوضع فليتأمل (قوله ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان) فضيحه
 أن الحربى يضمن متلفه ومجنيه في دار الاسلام وفي شرح الرزكى وشي وقولوا وجهين أيضاً
 فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل سيده اهل بيته أصحهما أنم اه فليتأمل فانه قد يفتهم قوة
 كلام القروع عدم ضمان الحربى ولو في دار الاسلام (قوله مسئله لا تكليف الا بفعل) فيه
 أمران ١ الاول انه ان أرادنى جواز التكليف بفعل لانه غير مقدور أشكل بما قدمه أيضاً من أن
 من جواز التكليف بالمحال مطلقاً وإن أرادنى الوقوع لذلك أشكل بما قدمه أيضاً من أن
 الحق وقوع الممتنع بالغير فكيف يتق وقوع التكليف بفعل مع أن غايته انه تكليف
 بممتنع بالغير ويمكن أن يجاب ببناء هذه المسئلة على امتناع التكليف بالمحال ٢ والثاني قال
 شيخنا العلامة فيه بحث وهو أن الاعتقادات مكلف بها باعتبار أنفسها باعتبار أسبابها على
 الصحيح وهي من قبيل الكيف لا الافعال ولا الفعل على ما صرح به المحققون قال بعضهم وهو
 الحق اه ويجاب بان من يلتزم انه لا تكليف الا بفعل لا يوافق على التحميم المذكور بل الصحيح
 عنده ما تقدم عن بعضهم يعني المولى سعد الدين في مسئله المقدور الذى لا يتم الواجب المطلق

(لا) ما لا يرجع إليه نحو
 (الاتلاف) للمال (والجنايات)
 على النفس وما دونها من
 حيث أنها أسباب للضمان
 (وترتب آثار العقود)
 الصحيحة كمثل البيع
 وثبوت النسب والعوض
 في الذمة قال الكافر في ذلك
 كالمسلم اتفاقاً نعم الحربى
 لا يضمن متلفه ومجنيه وقبل
 يضمن المسلم وماله بناء على
 أن الكافر مكلف بالقرع
 ورد بان دار الحرب ليست
 دار ضمان * (مسئلة
 لا تكليف الا بفعل)

الايه واجب من ان القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التي في وسع المكلف وله هذا ذكر
 الشارح أخذ من المولى سعد الدين في الكلام على تفسير الايمان بالتصديق ان التصديق من
 الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية وان التكليف به بالتكليف باسبابه كالقاء
 الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس على انه وقع اطلاق فعل القلب على التصديق في عبارة
 المواقف والمقاصد وغيرهما لكن كانه باعتبار انه يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو التجلي
 والانتباه كشاف اذعان واستسلام بالقلب للاوامر والتواهي قسمية التصديق الذي هو
 الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار (قوله وذلك ظاهر في الامر) فيه أمران اهـ الاول ان هذا بيان
 لمعنى كلام المصنف ومن عبر بمثل عبارته كابن الحاجب فان قوله لا تكليف الا بفعل فالمكلف
 به في النهي الكف صريح في انه لا خفاء في الامر وانما الخفاء في النهي فلذا احتج الى البيان
 دون الامر اهـ والثاني قال شيخنا العلامة لا يظهر ذلك في نحو اترك ودع وذر اهـ (وأقول) هو
 كذلك لكن المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى ان الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى في
 الكتاب أو في غير ما يكون في معنى النهي بقرينة المعنى وبؤيد ذلك بل هو قرينة عليه قول
 الشارح الا في شرح هذا الامر بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مانسته
 وسمى مدلول كف أمر الانهيا موافقة للدال في اسمه اهـ فان فيه اشعارا بما وافقه في المعنى
 للنهي فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهي (قوله أي الانتهاء وفاقا للشيخ الامام) قال
 المصنف في شرح المنهاج عن والده فالعبارة المحررة ان يقال ان المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم
 من الانتهاء فعل ضد النهي عنه ولا يعكس فيقال المطلوب ضد النهي عنه ويلزم منه
 الانتهاء لان الانتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب
 فالكاثر اذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء كغيره ولا المنهي عنه ثم انتهى عنه والترتيب بينهما
 في الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وانما هو في
 الرتبة العقلية ترتيب المعاولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان
 واحد والانتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلية على المعاولية حتى لو فرض ان الانتهاء يحصل بدون
 فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى
 حاصل في جميع الافعال وكل ما يتلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد
 فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه
 من حيث هو كان أمر الانتهاء عن ضده اهـ ثم قال فقوله أي القراني ان النهي عن الشيء أمر
 بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس يصحح لما قدمناه اهـ ثم قال
 والامام غفر الدين لما كان يرى ان الحركة هي الحصول في الخير الثاني لا جرم قال ان المطلوب
 بالنهي فعل الضد ونحن نرى ان الحركة هي الانتقال من الخير الاول الى الخير الثاني لا جرم
 قلنا ان المطلوب بالنهي الانتهاء وهو الانصراف عن المنهي عنه الى غيره لا يقصد غيره بل يقصد
 عدم الاول فان فعل غيره قاصدا به الانتهاء كان ممثلا وان فعل غيره غير قاصدا به الانتهاء لم يكن
 ممثلا ولكنه لا يأثم لانه لم يرتكب المنهي عنه والمقصود بالحقيقة انما هو عدم المنهي عنه الى ان
 قال وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء واجباب الكف عنه فان اجباب الكف عنه يقتضي

وذلك ظاهر في الامر لانه
 مقتضى للفعل وأما في النهي
 المقصود للترك فينبه بقوله
 (فالمكلف به في النهي الكف
 أي الانتهاء) عن المنهي عنه
 (وفاقا للشيخ الامام) أي
 والده

انه لا يخرج عن العهدة الا بتحصل الكف الذي من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه
 وايست كذلك تحريم الشيء وانما الفعل هو المحرم فلا يابى الا به **ا** ويجازى كره يتضح بطلان دعوى
 الكوراني ان القول الثاني هو عين المذهب المختار قال اذ كف النفس من جزئيات فعل الضد
ا **هـ** وانه لا منشأ له الا الاشتباه وعدم الفرق بين الشيء وما يحصل به مع تغيرهما قطعا فليست
 (قوله) وذلك فعل يحصل بفعل الضد) فيه امران **ا** الاول انه وان كان فعلا الا انه من الافعال
 الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فيكون عدمها فكيف كف به مع انه غير مقدور لان
 العدمي غير مقدور فان اجيب بانه مقدور باعتبار حصوله بفعل الضد المقدور قلت فلا حاجة
 الى العدول في المكلف به في الشيء عما يتبادر عن كونه الشيء الى كونه الانتهاء بل كان يمكنه
 التزام كونه الشيء لانه مقدور باعتبار ما يتحقق به من الضد فليست **هـ** والثاني انه فيتحقق
 المراد حصوله بفعل الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلا اذا ترك الشرب وسائر الافعال
 كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أي ضد الشرب الخمر حتى حصل به الانتهاء عن شربه فانه لم
 يحصل هنا الانتفاء الشرب ولم يوجد هنا امر وجودي مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد
 يحصل اللهم الا ان يراد بالضد ما يشعل النقيض الذي هو التني فليست **هـ** (قوله) الحاصل بفعل
 ضده من السكون) بين شيئا العلامة ان السكون عند المتكلمين كونه في آئين في مكان
 واحد وعند الحكماء عدم الحركة عما هي من شأنه ثم قال فقول الشارح أو لا بفعل ضده من
 السكون موافق لقول المتكلمين وقوله ثانيا بان يستمر عدمه من السكون موافق لقول الحكماء
ا **هـ** (وأقول) ما ادعاه من موافقة قول الحكماء مبنى على ان من في قوله ثانيا من السكون بيانية
 وهو غير لازم لجواز ان تكون ابتداءية بمعنى ان عدم التحرك ناشئ من السكون فلا يشاق ارادة
 السكون عند المتكلمين ويؤيد ذلك ان الظاهر اتحاد معنى السكون في الموضعين ثم رأيت
 شيخ الاسلام صرح بانها ابتداءية فقال قوله بان يستمر عدمه من السكون من فيه ليست
 بيانية والا اتحاد هذا القول بالثاني ولا تعليلية ولا الاتحاد بالاول بل هي ابتداءية والمعنى ان
 عدم الفعل ناشئ من السكون لانفسه ولا حاصل به **ا** لكن في استدلاله نظر فانها لو كانت
 بيانية كان مفاد الكلام ان المكلف به الانتفاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا
 ليس هو القول الثاني الذي هو ان المكلف به نفس السكون ولو كانت تعليلية كان مفاد
 الكلام حينئذ ان المكلف به هو الانتفاء الحاصل بسبب استمرار العدم الحاصل بسبب
 السكون وهذا ليس هو القول الاول الذي هو ان المكلف به هو كلف النفس الحاصل بسبب
 ضد ذلك الكف قائمه فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله) بان يستمر عدمه) قال شيخنا العلامة
 لا ينحصر تحقق الانتفاء في استمرار العدم اذ يمكن تحققه بتجدد العدم كما اذا نهى عن التحرك
 من هو متلبس به **ا** (أقول) من معنات الشارح تبعاً لشيخنا مذهبنا الرافعي والنووي
 استعمال بأن بمعنى كان للتمثيل وهذا منه فلا اشكال (قوله) وقيل بشرط في الايمان بالمكلف
 به في النهي مع الانتهاء عن المنهى عنه قصد الترك له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد) أقول
 هذا صريح في ان القصد عند هذا القائل من جعله المكلف به في النهي وبه يعلم ان قول
 الكوراني ان قول المصنف وقيل بشرط القصد خارج عن محل النزاع لان الكلام في متعلق

وذلك فعل يحصل بفعل
 الضد للمنهى عنه (وقيل)
 هو (فعل الضد) للمنهى
 عنه (وقال قوم) منهم
 ابو هاشم هو غير فعل
 وهو (الانتفاء) للمنهى عنه
 وذلك مقدور للمكلف بان
 لا يشاء فعله الذي يوجد
 بعينه فاذا قيل لا يتحرك
 فالمطلوب منه على الاول
 الانتهاء عن التحرك الحاصل
 بفعل ضده من السكون
 وعلى الثاني فعل ضده وعلى
 الثالث انتفاؤه بان يستمر
 عدمه من السكون فبه
 يخرج عن عهدة النهي عز
 الجميع (وقيل بشرط)
 في الايمان بالمكلف به في
 النهي مع الانتهاء عن المنهى
 عنه (قصد الترك) له امتثالا
 فيترتب العقاب ان لم يقصد
 والاصح لا وانما يشترط
 الحصول الثواب بالحديث
 الصحيحين المشهور انه
 الاعمال بالنيات (والامر
 عند الجمهور يرتفع بالقصا
 قبل المباشرة) له (يعني
 دخول وقته

النهى وماذا يصلح له عقلا وأما مقارنة القصد فاعلمنا بعد به لتحصيل الثواب فلا وجه ليرأده
 في معرض تقسيم المذاهب اه منشؤه عدم تحرير مراده هذا القائل وقصور الاطلاع (قوله
 الزاما وقبله اعلاما) قال شيخنا العلامة حالان من ضمير الامر المستتر في يتعلق ثم ان امر
 التدب الموقت خارج عن هذه العبارة كما ان امر التدب مطلقا ونهى الكراهة والتخير
 خارجة عن قوله لا تكليف الا بفعل اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق اه
 (وأقول) يجوز ايضا ان يكون الزاما واعلاما مفعولا مطلقا على حذف المضاف أى يتعلق الزام
 وتعلق اعلام ويظهر انه لا بد في الحالية التي يحمل عليها من التأويل أى ذا الزام وذا اعلام
 والا فلا امر ليس هو نفس الاعلام ولا يضرن خروج امر التدب عما هنا العلم بالمقايسة وأما قوله
 كما ان امر التدب مطلقا الى قوله اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق فقد
 يراد به انه لو علم نهى الكراهة عما ذكر علم نهى التحريم أيضا اذ لا فرق بينهما والحق انه لا يعرف
 منه ان المكلف به في النهى الكف لانه لا يستفاد منه سوى ان النهى خطاب يتعلق بفعل
 المكلف والتعلق به صادق بان المطالب فيه عدم الفعل لا الكف فالوجه الاستفاد في معرفة
 حكم هذه المذكورات الى المقايسة (قوله وقبله اعلاما) فيه أمران اه الاول قال شيخنا
 العلامة من ان الحكم معتبر في مفهومه التعلق التخييري ولا يوجد الا في الوقت وان الامر نوع
 منه لانه لايجاب والتدب فائبات الامر بالتعلق له قبل دخول الوقت اثبات للنوع بدون
 نفسه وذلك محال وقد يدفع بان ذلك انما يلزم من كونه أمر حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يراد به
 جنسه أى خطاب الله الذي سيصير عند التعلق التخييري أمر حقيقة اه (وأقول) هذا المدفع
 في نفسه صحيح وقد يدفع أيضا بمنع ان الامر نوع من الحكم ومنع ان ذلك مر فان الذي في كلام
 المصنف والشارح مما يترجم انه مظنة ذلك هو تعريف الحكم وتقسيم الخطاب الى الامر
 وغيره وليس في شيء من ذلك ولا في شرحه ما يقيد ذلك وما استدلل به من انه لايجاب والتدب
 ممنوع بل هو قول المسئلة وليس في تعريفه الا في محله بانه اقتضاء فعل غير كفه مدلول عليه
 بغير كف ولا في شرحه أيضا ما يقيد ذلك بل قدم ما يقيد خلاف ذلك وهو قول المصنف
 والشارح والكلام النفسي في الازل قبل لا يتنوع الى أمر ونهى وخبر وغيرها الى ان قال
 الشارح والاصح تنوعه في الازل اليها الخ اه ولا يخفى ان هذا الصحيح مستفاد من صيغة
 التضعيف في قوله قبل لا يتنوع وما يقيد ايضا ما ياتي في المسئلة الثانية فانه انضمت تحقق
 الامر حقيقة بدون التعلق التخييري اذ لا يتصور التعلق التخييري قبل الوقت ولا مع علم الامر
 والمأمور انتفاء شرط وقوعه فليست له * والثاني قال المحسبان الفرق بين التعلقين ان تعلق
 الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لانفس الایجاد وتعلق الزام مقصوده الامتنال
 فلا يحصل الا بكل منهما فإيجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن العهدة
 واعتقاد الوجوب كذلك فلا بد معه من الایجاد اه والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم في تفسير
 التعلق المعنوي تغير التعلق المعنوي والتعلق الاعلاني وان المعنوي أزلي والاعلاني حادث
 وعلى هذا تكون العلاقات ثلاثة تهيي ومعنوي واعلاني وأما الالزام فهو التخييري
 فليست له (قوله وأوجب بان الفعل كالمصلحة انما يحصل بالقرع منه لا انتفاءه بانتفاء غيره منه)

الزاما وقبله اعلاما والاكثر
 من الجمهور قالوا (يستخرج)
 تعلقه الالزامي به (حال
 المباشرة) اه (وقال امام
 الحرمين والغزالي يتقطع)
 التعلق حال المباشرة والالزام
 طاب بحصيل الحاصل ولا
 فائدة في طلبه وأوجب بان
 الفعل كالمصلحة انما يحصل
 بالقرع منه لا انتفاءه بانتفاء
 غيره منه (وقال قوم منهم
 الامام الرازي) لا يتوجه
 الامر بان يتعلق بالفعل
 الزاما (الا عند المباشرة) له
 قال المصنف

أقول فيه أمران الأول ان ظاهره انه جواب عن كلا الامرين المذكورين في دليل الامام
والغزالي وهو ظاهر ان يدفع به لزوم طلب تحصيل الحاصل اذ الفعل بعد لم يحصل لبقاء
بعض اجزائه ويندفع به أيضا لزوم انتفاء الفائدة في طلبه لانه حيث لم يتم الفعل لبقاء بعض
اجزائه فالفائدة في الطلب متحققة باعتبار هذا الباقي والثاني ان العلامة السعد ذكر جوابا
آخر عن الامرين مع الاعتراض على الجواب الذي أورده الشارح حيث قال وأما ما ذكر من
امتناع بقاء تمييز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال
فغلطه فان الحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا اليجاد قال وكذا ما ذكر
من انتفاء فائدة التكليف يعني انه أيضا غلطة لا لان العلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل
ابتدائه اه ثم قال وأما ما يقال من ان التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث
المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق بالاجزاء بالعرض فإلم يتحقق المجموع لم
يتطاع التكليف فيرفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف بكل جزء يتقطع عنه مباشرة
وان كان باقيا باعتبار جزئه آخر فتوقع الحدوث على ان هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث
لا يستقيم على مذهب الاشعري على ما نقل عنه في الكتب المشهورة من ان التكليف انما
يتعلق عند مباشرة لا قبلها اه ولقائل ان يمنع قوله فيرفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف
الحل لان الذي لم منه انما هو انقطاع التكليف بكل جزء عند فراغه والكلام انما هو في بقاء
التكليف حال مباشرة الجزء لا عند فراغه وأيضا فيجوز ان يكون النزاع في المجموع باعتبار
انه مجموع بل هذا هو مقتضى الجواب وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا العلامة هذا الجواب
أى الذى ذكره الشارح يتقى طلب تحصيل الحاصل بالنظر الى مجموع الاجزاء الذى هو
الفعل لا بالنظر الى ما فعل منها فان في بقاء طلبه حال فعله أو بعده طلب تحصيل الحاصل أو ما قد
حصل اه وذلك لان محل النزاع اما المجموع أو كل جزء فان كان الأول فواضح أو الثاني
فمحله في حال التمسك بالجزء وقبل فراغه وطلبه حينئذ ليس من قبيل تحصيل الحاصل لا بعد فراغه
أيضا فقوله فان في بقاء طلبه حال فعله طلب تحصيل الحاصل (قلت) لان العلم ان في ذلك طلب
تحصيل الحاصل وقوله أو بعده قلنا لان العلم ان ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج الى ما أجاب به
حتى يتوجه ان الجواب لا اشعار فيه به فتأمل (يقى ان يقال) لم اختار الشارح هذا الجواب
على جواب العلامة ويمكن ان يوجه بان قول الامام والغزالي في الدليل ولا فائدة في طلبه من
تمة الدليل فالج مجموع دليل واحد والمعنى انه يلزم طلب ما لا فائدة في طلبه وهو الحاصل فهذا
هو المحذور عندهما لا امتناع تحصيل الحاصل حتى يتوجه عليه ان تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل غير ممكن وحينئذ قلنا ما اختار الشارح الثاني في كلام العلامة وهو ان المراد ايجاد
الموجود بوجود حاصل بهذا اليجاد ولا يتدفع ذلك بعدم امتناع هذا لانهم لم يجعلوا المحذور
امتناعه بل عدم الفائدة حينئذ في الطلب وهذا المحذور يتدفع عما قاله الشارح اذ المطلوب
بعد لم يتم حصوله في الطلب فائدة وعلى هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله
والا يلزم طلب تحصيل الحاصل بقوله يرد الخ لا تختار الشارح الثاني منه ولا يفيد قوله فهو غير
محذور ولا علم فتأمل وشهد عضديك بهذا الشارح رحمة الله عليه (قوله وهو التحقيق) قال

(وهو التحقيق) اذ لا قدرة
عليه الاجتناد وما قيل
من انه يلزم عدم العصبية
بتركه لجوابه قوله (فاللام)
يفتح المسألة أى اللوم والذم
قبلها أى قبل المباشرة

شيخنا العلامة قال التقنازاني ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تمييز التكليف بان يكون
 الايمان به مطلوباً من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل والام ببعض أحد
 قط وما نقل عن الاشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة بشكل اه (وأقول) يتوجب
 من اراد هذا الكلام مع السكوت عليه مع انه هو المقصود دفعه بقول المصنف فاللام قبلها
 الخ كما بينه الشارح فان قيل انما أوردته كذلك لان جواب المصنف معترض عند الشيخ كما
 سيأتي يانه قلنا فكان ينبغي ان يبين ذلك مع انك ستسمع اندفاع ذلك الاعتراض (قوله بان
 ترك) قال شيخنا العلامة تنبيهه على فساد ظاهر المتن اذ قوله فاللام قبلها يقتضي تحقق اللوم
 أولاً والمباشرة ثانياً وذلك فاسد اذ اللوم انما هو مع الترك اه (وأقول) قول المصنف على
 التلبس بالكف المنهي دافع لما يوهمه ظاهر العبارة لظهور ان الكف انما يكون منها اذا
 كان كفاً مطلقاً أي في كل الوقت وكذا قوله السابق مسئله الاكثر ان جميع وقت الظاهر
 جوازاً ونحوه وقت لادائه ولا يجب على المؤخر العزم دافع له أيضاً الصراحتة في انه لا يتم مع
 مباشرة الفعل في الوقت فالخاص ان في العبارة انما هو مع قرينة دافعة وبذلك يندفع
 الاشكال وقد يتصور اللوم أولاً والمباشرة ثانياً فيما اذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت
 فليشمل (قوله ذلك الكف) قال شيخنا العلامة هو بيان مرجع الضمير المستتر في المنهي
 فالتنهي نعم الكف وفي كونه منها يتسامح وحقيقته المنهي عنه والضمير أي في عنه للفعل وعن
 صلة الكف لا المنهي لفساد المعنى اه ووجه الفساد انه يصير المعنى المنهي ذلك الكف عن
 الكف وهو فاسد وانما ارتكب الشارح هذا التقرير مع امكان حمل المتن على تقدير صلة المنهي
 فقط والمعنى على التلبس بالكف المنهي عنه فلا ضمير في المنهي لاستناده الى الجار والمجرور
 كانه لا يلزم حذف نائب الفاعل (قوله لان الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه) قال شيخنا
 العلامة لا يفيد المطلوب وهو ان الكف منهى لان النهي يتوقف على وجود الامر وهو على
 وجود التعاقب الازمي وهو هنا مستفقتني الامر فيقتضي النهي وهو تنقيض المطلوب اه وقد
 سبقه المحققان الى هذا الاعتراض ونقله شيخ الاسلام عن البرماوى فقال قال البرماوى وهو
 عجيب لان تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الامر بالفعل فالتعلق الامر لا يتعلق بالنهي
 فلا يلزم قبل تعاقبه اه (وأقول) لا يجب قولكم لان تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الامر
 بالفعل قلنا هذا ممنوع لان الامر والنهي واحد بالذات عند المصنف اذ مذهبه ان الامر بالشئ
 عين النهي عن ضده وانما واحد بالذات هو بالنسبة الى الفعل أمر وبالنسبة الى الترك نهى
 فن أين القرعية وما يانها فان قلتم القرعية من حيث ان صيغة الامر تدل ابتداء على طلب
 الفعل وثانياً على طلب الترك قلنا هذا لا يقتضي القرعية بالمعنى الذي أردتم بل غاية ما يقتضيه
 ان الصيغة أفادت أمرين اعنى طلب الفعل وطلب الكف عن ترك الفعل وان أفادت الاول
 أولى والثاني ثانوى الامر يرجع للوضع وهذا لا يقتضي مادعيت بوجه وكون أفادتهما للثاني
 ثانوى كذلك لا ينافي ان يثبت تعلقه التخييري لوجود مقتضيه من التلبس بالكف دون تعلق
 الاول التخييري لاسقاماً ما يتوقف عليه من القدرة وكذا يقال لو قلنا انه ليس عين النهي عن ضده
 بل يستلزمه لانه حاصله ان طلب فعل شئ يستلزم طلب ترك ضده لكن ذلك الاستلزام لا يقتضي

بان ترك الفعل أي اللوم
 خلال الترك (على التلبس
 بالكف) عن الفعل (المنهي)
 ذلك الكف عنه لان الامر
 بالشئ يفيد النهي عن تركه
 (مسئلة يصح التكليف

فرعية تعلق النهى التحيزي على تعلق الامر التحيزي كما هو مدعاكم فان ادعيت ان الطلب لا يتحقق الا بتحقيق التحيز فيالم ثبت تعلق التحيزي في جانب الفعل لا يثبت في جانب الترتل منعنا ذلك فان الطلب طلب و امر حقيقة حتى في الازل كما تقدم في قوله قيل لا يتنوع والحاصل انكم ان ادعيت توقف تعلق النهى التحيزي على مطلق الامر التحيزي منعناه او على ورود الامر سلمناه لكن مجرد ورود الامر لا يتوقف على تعلقه التحيزي وما نقله شيخ الاسلام هنا عن الاصمغاني لا يسلمه من يقول بهذا القول الذي ادعى المصنف انه التحقيق فليتامل (قوله ويوجد معلوما للمامور ورائه) صوره شيخنا العلامة بقوله والثاني أي من المقام هل يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود الشرط فيه اه وبعبارة شيخ الاسلام في تصويره وهذه الصورة وهي انه هل يعلم المأمور كونه مكلفا قبل التمكن من الفعل أولا اه (وأقول) لا ينبغي ان اريد بالتكليف التعلق التحيزي فانتفاءه قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوم الانتفاء قطعافلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلم قبل الوقت والتمكن أولا وان اريد التعلق المعنوي فثبوته قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوم الثبوت قطعافلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلم قبل الوقت والتمكن أولا فيها تصور هذه المسئلة وما منشأ هذا الخلاف الواقع فيها والذي يظهر انه لا كلام في عدم ارادة التعلق التحيزي لعدم تصوره قبل الوقت والتمكن وان منشأ هذا الخلاف انه لو مات المأمور قبل التمكن منه لاقول بتبين عدم الامر أولا بل الامر يتحقق ولا بد ان كنهه انتقطع بالموت فن قال بالاول في العلم بالتكليف لاحتمال الموت مثلا فلا يكون هناك امر ومن قال بالثاني أثبت ان الموت مثلا لا يرفعه من أصله بل يقطعه وسياتي عن الكمال ما يتضح به ذلك غاية الانتضاح (قوله مع علم الامر وكذا المأمور في الاظهر) قال شيخ الاسلام قيد في صحة التكليف لاق وجوده اه وهو صريح تقرير شيخنا العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافا لابي الامام والمعتزلة في المسئلتين كما لا ينبغي فقول الكمال انه قيد في كل من صحة التكليف ووجوده فيه نظر (قوله وأجيب بوجودها) أي القائمه بالعزم على الفعل قال الكمال وهذا ظاهر في صورة علم الامر وجهل المأمور واما مع علم المأمور فسياتي في الشرح توجيه ذلك عن بعض المتأخرين بما فيه اه (وأقول) أشار بما سياتي في الشرح الخ الى قول الشارح الاتي وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط الخ وبقوله وما فيه الى رد الشارح عليه بقوله وكذا ما قبله من دفع قاته لا يتحقق العزم الخ لكن يشكل حيثذا الفرق بين هذا وبين جواز التكليف بالمحال لذاته الذي مشى عليه المصنف وأقره الشارح عليه كما تقدم قاته كما لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بيقسده وجوده لا يتحقق العزم على معلوم الاستحالة لذاته ولا يتحقق الاخذ في مقدماته بل كذلك معلوم الاستحالة عادة وقد نقل الزركشي عن الصفي الهندي هنا انه نقل الاتفاق على المنع هنا الاعلى رأى من يقول بتكليف ما لا يطاق اه والمصنف عن يجوز تكليف ما لا يطاق وقد اقره الشارح عليه فيحتاج الشارح حيث خالف هنا للفرق الواضح أوبنه المسئلة على منع التكليف بما لا يطاق وان كان خلاف رأى المصنف الذي أقره الشارح عليه كما تقرر وبالجمله فأنذى يظهر ان ما تقر في التكليف بالمحال أقوى مؤيدا للمصنف هنا ويكتفي

ويوجد معلوما للمامور ورائه
أي عقب الامر المجموع له
الدال على التكليف (مع
علم الامر وكذا المأمور)
أيضا (في الاظهر انتفاءه
شرط وقوعه) أي وقوع
المأمور به (عند وقته كما
يجل بصوم يوم علم موته قبله)
لأنه فقط أوله للمأمور
بموقوف من الامر فانه علم
في ذلك انتفاء شرط وقوع
الصوم المأمور به من الحياة
والتمييز عند وقته (خلافا
لامام الحرمين والمعتزلة) في
قولهم لا يصح التكليف مع
ما ذكر لا انتفاء فأنذى من
الطاعة أو العصيان بالفعل
أو الترك وأجيب بوجودها
بالعزم على الفعل أو الترك
وفي قولهم لا يعلم المأمور
بشيء انه مكلف به عقب
سماعه للامر به

لانه قد لا يتمكن من فعله
لموت قبل وقته أو عجز عنه
وأجيب بان الاصل عدم
ذلك وبتقدير وجوده
ينقطع تعلق الامر الدال
على التكليف كالوكيل في
البيع عند اذمان أو عزل
قبل الغد ينقطع التوكيل
ومسئله علم المأمور حكمي
الامدى وغيره الاتفاق
فيها على عدم صحة التكليف
لاتقاء فائده الموجهة قال
الجهل بالعزم وبعض
المأخرين قال بوجودها
بالعزم على تقدير وجود
الشرط قال ككما يعزم
المجبوب في التوبة من الزنا
على ان لا يعود اليه بتقدير
القدرة عليه فيصح
التكليف عنده وجعل
المستف صحة الاظهر
واستند في ذلك كما أشاد
اليه في شرح المختصر الى
مسئله من علم بالعادة أو
يقول النبي صلى الله عليه
وسلم انها تجب في أثناء
يوم معين من رمضان هل
يجب عليها اقتراحه بالصوم
قال الغزالي في المستصفي
اما عند المعتزلة فلا يجب
لان صوم بعض اليوم غير
مأموره وأما عندنا فالظاهر
وجوبه لان الميسور لا يسهط
بالمعسر

في الفائدة هناك وهذا ادعاء النفس للامتثال وطبها به لو كان محكما (قوله لانه قد لا يتمكن من
فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه) قال الكمال استدل بالماهور من صور محل النزاع لان محل
النزاع هو انه هل يعلم المأمور كونه مأمورا قبل التمكن من الامتثال أم لا الخ وزده شيخ الاسلام
بانه ليس من صور محل النزاع بل منشؤها فالتعليل به صحيح ويكتفي في رده ما أجاب به الشارح
اه (قوله وأجيب بان الاصل عدم ذلك) قال شيخنا العلامة كون الاصل عدمه لا ينفي احتمال
الذي ينفي العلم على قولهم فان حل العلم على الظن خالف كلامهم قال العضد عن القاضي في رد
هذا القول هو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب والتحرير قبل التمكن من الفعل وبحققه
وجوب الشروع فيه بنية القرض اجاباه قال التفتازاني وفي قوله على تحقق الوجوب اشارة
الى دفع الاعتراض بانه يجوز ان يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان الغالب من المكلف
بناؤه وتمكنه اه (وأقول) اما قوله كون الاصل عدمه لا ينفي احتمال الخ فوابه ان عدم نفيه
الاحتمال انما يؤثر ويمنع من العلم اذا لم يخلف الاصل شيء آخر يقتضي العلم وقد خالفه هنا انه على
تقدير وجود المانع لا يتبين عدم تعلق الامر بل ينقطع التعلق بعد تحققه فالمراد برين أن
ثبت مقتضى الاصل ولا كلام ولا يثبت بل يوجد العارض لكن الواقع حينئذ انقطاع
التعلق لا يتبين عدمه وقد ذكر الكمال هنا ما ينضح به الحال فقال والحق ان موضع النزاع في هذه
المسئله هو ان الامر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله تعالى قال ولقد أحسن صاحب
تنقيح المحصول تقرير ذلك ملخصا كلام المستصفي فقال بعدد كراما قد مناه من الخلاف بين
أصحابنا وبين الامام والمعتزلة وحقيقة هذا الخلاف ترجع الى النزاع في حقيقة الامر بالشرط
في حق الله تعالى وقد أجمعوا على ضرورة في حق الشاهد لكن اختلفت المعتزلة ان المتكلم له
جهل الامر بعاقبة الشرط ولما لم يتصور ذلك في حق الله تعالى قالوا من علم الله تعالى بانه
يدرك زمان التمكن فهو المأمور ولا شرط اذ من شرط الشرط ان يكون محكما فالواجب والممتنع
لا يكون شرطا ومن لا فلا فان التمكن شرط وقد علم الله استفاة فاذا حيث علم الله التمكن فلا
شرط وحيث علم عدم التمكن فلا امر فيثبت الامر بالشرط في حق الله تعالى بحال فالمكلف
اذا توجه عليه الامر بحكم ظاهر البقاء لا يدري انه يتي فيكون مأمورا ولا فلا يكون مأمورا
فلا يتحقق الامر الا بعد التمكن وقالت الاشاعرة الامر قائم بذات الامر قبل تحقق الشرط
متعلقا للمأمور والمأمور به فان لم يوجد الشرط لم يتبين عدم الامر بل عدم الزوم والنقوذ
اذا الشرط ليس شرطا لقيام الامر بل لنقوذه بمثابة وصف المتعلق والمعتبر فيه جهل المأمور
بحصول الشرط وعدمه لاجل الامر فان السيد قد يقول لعبد صم غدا مع العلم بانه يبيعه
قبل الغد يمتحن به طاعته وكذلك قد يوكّل فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل امكان الامتثال ويكون
امر اعلى التحقيق وهو كالحق يعقل فيها التسخير والعزل ثم أحال تمام تقرير المسئلة على مسئلة
التسخير قبل التمكن من الفعل هذا ما ذكره الكمال وبه ينضح اندفاع اشكال شيخنا العلامة
وان الاحتمال المذكور بتقدير ثبوت محتمل لا يتي العلم لان وجود ذلك المحتمل لا يتبين به عدم
تعلق الامر بل غاية ما يلزمه انقطاعه فهو متحقق بكل حال غاية ما في الباب انه قد يستمر الى
التمكن وقد ينقطع قبله فانضح قولهم ان المأمور يعلم قبل التمكن انه مأمور فليست املا وما قوله

وجه الاستدراك كلف بالصوم مع علمها انتفاء شرطه من النقاء عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم
بعض اليوم الخالي عن الحيض والنقاء عنه جميع النهار شرط الصوم جميعه ٢٩٩ لابعضه أيضا وكذا ما قبله مندفع

فانه لا يتحقق العزم على
مالا يوجد شرطه بتقدير
وجوده ولا على عدم العود
الى ما لا قدرة عليه بتقديرها
فالصواب ما حكموه من
الاتفاق على عدم الصحة
(اما التكليف بشئ مع
جهل الامر) انتفاء شرط
وقوعه عند وقته بان يكون
الاخر غير الشارع كما في
السيد عبد بنخاطة ثوب
غدا (فاقتناع) أي يفتقن
على صحته ووجوده

* (خاتمة) *

الحكم قديع (على الترتيب
فاكثر) على الترتيب
فيحرم الجمع) كالذي
والمنتهى فان كلامه ما يجوز
أكله لكن جواز أكل
المنتهى عند العجز عن غيرها
الذي من جملة المذكي
فيحرم الجمع بينهما لمصلحة
المنتهى حيث قدر على غيرها
(أو يباح) الجمع كالوضوء
والتيمم فانهما جائزان
وجواز التيمم عند العجز عن
الوضوء وقد يباح الجمع
بينهما كان تيمم لحوف بطة
البر من الوضوء من غم
ضروره محل الوضوء ثم
وضا تحتمل المشقة بطة البر
وان بطل بوضوؤه تيممه
لانتفاء فائدته (أولسن)
الجمع كتحصيل كفارة

في رد هذا القول فالمراد بهذا القول قول الامام والمعتبر بعبارة العزم ما نصه وقد انكر قوم
العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضي وهو مخالف للاجماع على تحقق
الوجوب قبل التمكن من الفعل الخ وما قوله عن العزم وبحقه وجوب الشرع فيه بنية
القرض اجماعا فبني نظر لانه يكفي في الوجوب الظن فوجوب ما ذكر لا يدل على العلم (قوله)
لا يتحقق العزم الخ) قال شيخنا العلامة لان العزم بتقدير شئ يتعلق للعزم على وجود ذلك الشئ
وهو شافي لتحقيق العزم في الحال اه (وأقول) لو سلم ذلك كان للمصنف ومن واقعه أن يكفي
بتعليق العزم في القائنة لا به يدل على الطاعة والانتفاء كما ان الامتناع من تعليقه بان لا تدع
نفسه لتعليقه يدل على المخالفة وعدم الانتفاء (فان قلت) يخالف ذلك ما ذكر في كتب القروع
في الكلام على شروط التوبة ان من لا يتصور منه العود الى معصيته كالجبوب بعد زناه لا يشترط
فيه العزم على عدم العود اتفاقا (قلت) عدم اشتراط ذلك في صحة توبته لا ينافي صحة كون
نظيره فائدة لصحة التكليف فليتامر ولهم أيضا ان يتأدوا بجواز التكليف بالخمال ولو لاذاته
فان الصحة والجواز في مثل ذلك بمعنى واحد والتكليف فيما نحن فيه لا تنقص فائدته عن فائدة
التكليف بالمحال المحال الذاتي ولا يسع عاقل أن يعترف بوجود القائنة في المحال الذاتي
وينكرها فيما نحن فيه وبهذا يظهر للماتمل قوة ما صححه المصنف فليتامر (قوله) اما مع جهل
الامر) قال شيخ الاسلام ولو مع علم المأمور اه (وأقول) قد يستشكل حينئذ الفرق بين
الاتفاق هنا وحكمه المصنف قولين في صورة علم المأمور كالأمر مع جريان توجيهي القولين هنا
ويجيب بظهور امكان القائنة هنا باعتبار اعتقاد الامر فليتامر (قوله) على صحته ووجوده) ان
قبل قضيته تعلق قول المصنف مع علم الامر وكذا المأمور بكل من قوله يصح وقوله يوجد ووجه
ان قضيته ذلك ان الجهل محترز العلم فاذا كانت مسئلة الجهل شاملة للصحة والوجود كانت
مسئلة العلم كذلك (قلت) هذا كله ممنوع لان مسئلة الوجود السابقة المقصود منها ان
المأمور هل يعلم عقب الامر انه مكلف أو لا بخلاف هذه فان المقصود منها بيان نفس الوجود
(قوله) وان بطل بوضوؤه تيممه) فيه امران * أحدهما قال شيخنا العلامة إشارة الى أن بقاء
الاحكام الناشئة عن الفعلين أمر وراه الجمع بينهما غير لازم بل قد يكون معانده لعدم البقاء
محقق للجمع لا منافاة لكن قد يقال المباح انما هو التيمم على قصد الانفراد ثم الوضوء على قصد
الاستقلال واما الجمع بينهما من حيث هو جمع كن قصد فعلهما معا فغير مباح اذ فعل جنس
العبادة لا لافاء غير مباح اه وقوله على قصد الانفراد أي او من غير قصد كما هو ظاهر وقوله
على قصد الاستقلال أي او من غير قصد كما هو ظاهر وذلك لان التيمم عند فعله ساقط له فلا يتوقف
جوازه على قصد الانفراد بل يكفي فيه الاطلاق وقوله واما الجمع بينهما الخ فهو كلام متين جدا
بل لا ينافي المقصود اذ يكفي وجود الجمع فيما عدا هذه الحالة ويصدق عليه الاباحة اذ لم
يترب عليه أو على تركه انما ينبغي ان مراده بالعبادة في قوله اذ فعل العبادة التيمم اذ الوضوء
فيه فائدة رفع الحدث والثاني انه وقع في عبارة شيخ الاسلام في تقرير كلام الشارح وان بطل
التيمم الفراغ من الوضوء اه ومفهومه عدم البطلان قبل الفراغ وهو محل نظر تام وقد يقال
قضية ارتفاع حدث كل عضو بفساده بطلان التيمم قبل الفراغ وعلى هذا فلو لم يبق فراغ

الوقاع فان كلامها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام ووجوب الصيام عند العجز عن الاعناق

ويستحق الجمع بينها كما قال

في المحصول فينوي بكل

الجمعة فارة وان سقطت

بالاولى كما ينوي بالصلاة

المعادة النرض وان سقط

بالفعل أولا (و) قد يتعلق

الحكم بامر من فاكتر (على

البدل كذلك) أي فيحرم

الجمع كزويج المرأة من

كفأين فان كلامها يجوز

الترويج منه بدلا عن

الاخر أي ان لم تترج من

الاخر ويحرم الجمع

بينهما بان تترج منهما معا

أو مرثيا أو يساح الجمع

كستر العور وشوبين فان

كلامهما يجب الستريه

بدلا عن الاخر أي ان لم

يستتر بالآخر ويباح الجمع

بينهما بان يجعل أحدهما

فوق الآخر أو بين الجمع

كخصال كفارة العين فان

كلامها واجب بدلا عن غيره

أي ان لم يفعل غيره منها كما

قال والد المصنف انه الاقرب

الى كلام الفقهاء أي نظرا

منهم للظاهر وان كان

التحقيق مائة قدم من ان

الواجب القدر المشترك

بينها في ضمن أي معين منها

ويستحق الجمع بينها كما قال

في المحصول

*) (الكتاب الاول في

الكتاب ومباحث الاقوال)

الشمول عليها من الامر

الوضوء ترك باقيه فهل يكفيه التيمم وتبين بقاء الاعتماد فيه نظرا ولا يسهل الا كفاءه وتبين
ما ذكره له والحال ما ذكره الشارح من المجز عن الوضوء ان يغسل بعض أعضاء الوضوء ثم
يتيمم عن الباقي فيه نظرا ويظهر ان ذلك لان التيمم اذ ساغ عن الكل ساغ عن البعض فليست
(قوله كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض) أقول عبر الكمال في تقرير ذلك بقوله لا ترى انه
ينوي بالصلاة المعادة الفرض وان كان الفرض قد سقط ظاهرا بالفعل أولا اه وتبيده بقوله
ظاهرا لا ينافي ان المرجح في المذهب الجسدي ان الفرض هو الاولى لانه بحسب الظن فلا ينافي
احتمال ان الفرض الثانية لكون ذلك هو حكم الله في الواقع أو لئلا يفسد في الواقع فليست
والله اعلم

*) (الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال) *

فيه أمور الاول ان لفظة في استعاره عن الدلالة كما تقدم يانه أول الكتاب فراجع *) والثاني
ان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث والبحث هو اثبات المحول للموضوع أو سلبه عنه
فالتقدير والاماكن التي يقع فيها البحث من الاقوال وملخصه والاقوال التي تثبت لها
محولاتها فمجموع الموضوع من الاقوال ومحوله يتعلق به البحث وهو اثبات أحدهما لا آخر
أو سلبه عنه فكانه مكان وقع فيه البحث *) والثالث ما أورده شيخنا العلامة قال لاشك ان الكتاب
الاول ليس في الكتاب أي القرآن بل في مباحثه فلو قدم المصنف مباحث وأضافها الى الكتاب
والاقوال أجاد اه (وأقول) اما أولا فيجوز ان يكون هذا من قبيل الحذف من الاول لدلالة
الثاني بناء على انه حذف مباحث المضاف الى الكتاب بقوله في الكتاب في تعريف الكتاب بناء على ان
قواعد اللغة المشهورة واما ثانيا فيجوز ان يريد بقوله في الكتاب في تعريف الكتاب بناء على ان
ما ذكره بعد التعريف اما راجع لمباحث الاقوال لا مكان رجوعه اليها فان المباحث جمع مبحث
بمعنى بحث وهو اثبات المحول للموضوع أو سلبه عنه فقوله ومنه البسلة فيه البحث عن
البسلة التي هي من الاقوال أي اثبات محولها وهو بضميتها مناهيها وقوله لا مانع من أحاد
فيه البحث عما نقل أحادا الذي هو من الاقوال أي سلب ثبوت بعضيته منه عنه وعلى هذا
القياس (فان قلت) هذا ينافي وصف الشارح الاقوال بقوله المشتل عليها فان البسلة
لم تثبت بهد كونها منه حتى يحكم باستعمالها وما نقل أحاد الميث كونه منه حتى يحكم
باستعماله عليه فلا يصح ادراج ذلك في الاقوال المرادة هنا (قلت) بتقدير تسليم تعيين ما قاله
الشارح يكون المراد بكونه مشتلا عليها انه مشتل عليها في الجملة وان لم يكن على وجه القطع
فان كلام البسلة وما نقل أحادا قد نقل على انه منه فقد اشتل عليه بهذا الاعتبار وان له
بها تعلقا في الجملة وذلك متحقق قطعا واما راجع لتوضيح الكتاب اذ لا يخفى ان كون البسلة
منه دون ما نقل أحادا مما يميزه بانه ما ثبت بعضيته البسلة منه دون ما نقل أحادا وهكذا كان
ذلك من تمة التعريف ومعلقاته واما ما ذكره على ما في الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو
مشهور (قوله المشتل عليها) جملة شيخنا العلامة نعت الاقوال وخرج عدم ابراز الضمير
لكونه جاريا على غير من هو له على مذهب الكوفيين لعدم اللبس هنا فالتقدير ومباحث
الاقوال التي اشتل هو أي الكتاب عليها قال واقعة على الاقوال وفاعل الصلاة ضمير الكتاب

وعائدها الهاء في عليها ويمكن ان يجعل نعت الكتاب فيكون جازيا على ما هو له على مذهب
 من جوز الفصل بالاجنبى كالرضى (قوله الكتاب القرآن) قال في التلويح وهو أى الكتاب
 لغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف
 العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على
 المجموع المعين من كلام الله تعالى المقر على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من
 لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيره اه وفي بعض حواشيه أى ان لفظ القرآن في المجموع
 أشهر وأظهر من لفظ الكتاب اما انه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في
 سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيمنا ذكرنا واما انه أظهر منه
 فلان الانتقال من القرآن الى المقرؤه أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقرؤه وأما على القول
 الاول في الكتاب فظاهر لتحال النقلين وأما على الثاني فلان الملازمة بين المصدر والمفعول وهما
 القرآن والمقرؤه أقوى من الملازمة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول
 أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبتت الاشهرية والاظهرية
 صح تفسير الكتاب بالقرآن كالتفسير بالاسم تعريفة بالباقي الخ اه واعلم أن كلامنا من تفسير
 الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا لانه ما بين ما وضع اللفظ
 بآياته اما بلفظ أشهر كقولنا التفسير أسدا ولفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
 كتعريف الاصل والجنس والنوع ونحو ذلك وتعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون
 الاسما ولفظيا كما وضحو ذلك في محله (قوله غلب عليه) أى صار علما بالعلية ومقتضى
 صبرورته علما كذلك انما معنى العهد عن الابل صارت من حيث العلية بما لا معنى له أصلا وهذا
 هو الظاهر (قوله والمعنى به) أى بالقرآن أى ان المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه
 هو اللفظ المنزل الخ يعنى انه علم بالعلية على ذلك وان لم يقده كلامه لكنه يستعمل استعمال
 الجنس أيضا فله استعمالان على فلا يصدق على البعض وجنسى فيصدق عليه (قوله المنزل)
 قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان اللفظ كيفية الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد الشيخ
 بهذا البحث الاعتراض على المصنف كان ساقطا لا وجه له لأن وصف القرآن بالتزويل والانتزال
 بالمعنى المراد معلوم مشهور بحيث لا اشتباه فيه على أحد وقد وقع فيما لا يحصى من آى القرآن
 كقوله تعالى تبارك الذى نزل الفرقان على عبده الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ونزلنا
 اليك الذر كرتين للناس فغاية الامر أنه مجاز لكنه مجاز في غاية الشهرة ولا شبهة لعاقلة في صحة
 وقوع مثله في الحدود مع ان المصنف لاحظ ما فيه عليه الشيخ وتعرض له في غير هذا الكتاب
 ولهذا قال في منع الموانع وقد عرفنا في شرح المختصر ما نعتبه بالتزويل وان الالفاظ لا تقبل
 حقيقة التزويل اه على ان هذا البحث انما يتجه على طريق القلاسة والمشى على تدقيقاتهم وأهل
 هذه القنون انما يراعون في نحو ذلك العرف القوي المبني على الظاهر دون تلك التدقيقات
 بل استعمال الشرع أيضا على ذلك (قوله على محمد صلى الله عليه وسلم) قال شيخنا العلامة
 أسقطه ابن الحاجب استغناء بقوله للاعجاز اذ المنزل على غيره ليس للاعجاز اه (وأقول) ان أراد
 بذلك ترجيح اسقاطه ورد عليه ان القصد بالقبول غير منحصر في الاحتراز بل اهم ما يقصد بها

(الكتاب) المراد به
 (القرآن) غلب عليه من
 بين الكتب في عرف أهل
 الشرع (والمعنى به) أى
 بالقرآن (هنا) أى في
 أصول الفقه (اللفظ
 المنزل على محمد صلى الله
 عليه وسلم للاعجاز بسورة
 منه

بيان أجزاء الحقيقة وما يعتبر فيها كما نصوا عليه على أنه يمكن منع ما ذكره من كون المنزل على غير
محمد ليس للأجزاء بناء على أن من وجوه الأجزاء نحو الأخبار عن المقيسات الذي لا تخلو عنه
الكتب السابقة وأنه مما قصد بيانها وان أراد الاعتذار عن الاستسقاط هاهنا الحال (قوله
المتعبد بتلاوته) قال الكوراني لم تعرض له المحققون وهو غير محتاج إليه إذ منسوخ التلاوة
لم يحق على أحد حتى الصبيان يعلمون أنه ليس بقرآن ولا يثبت أنه كان قرآناً لأن طريق ثبوت
مثله التواتر ولا تواتر فيه أنه كان فنسخ بل نقل ذلك الخبر آحاداً (هـ) (وأقول) أما قوله غير محتاج
إليه فقد علة بقوله إذ منسوخ التلاوة الخ فحاصله أنه غير محتاج إليه لأن خروج منسوخ
التلاوة عن القرآن الذي قصد بيانه بهذا القيد معلوم حتى للصبيان وجوابه بتقدير صحته أن
كون ذلك معلوماً إنما يفي الاحتياج إلى هذا القيد لو كان الاحتياج إلى القيد مقصوداً وعلى
الاحتراز وليس كذلك كما لا يخفى حتى على الصبيان لما تقدم أن أهم ما يقصد بالقيد بيان أجزاء
الحقيقة وما يعتبر فيها على أن كون الشيء معلوماً للخروج لا يمنع الاحتراز عنه بل يجب الاحتراز
عنه كما لا يخفى مع ملاحظة قواعد الميزان ولو صح ما ذكره صح مثله في الأحاديث الربانية وغيرها
فإن خروجها عن القرآن معلوم حتى للصبيان وبالجملة فالاعتراض على الاحتراز عنه بأنه معلوم
لا يكون الاطلاً وأما قوله ولا يثبت كونه قرآناً الخ فجوابه بعد تسليمه أن تعريف المصنف
لا تعرض فيه لقيد النقل تواتراً حتى يستغنى به عن قيد التعبد بتلاوته وكان الموقع له في هذا
الكلام ما رآه في التلويح في جملة سؤال ذكره من خروج منسوخ التلاوة بقيد التواتر وما درى
أن منشأ ما في التلويح ذكر قيد التواتر في التعريف الذي تكلم عليه صاحب التلويح وإن
المصنف لم يتعرض في تعريفه لذلك القيد أو منشأ ما استقر في ذهنه من اتصاف القرآن بالتواتر
في الواقع وما درى أن اتصافه في الواقع مما يخرج غيره لا يفتي عن إخراج في التعريف بذكره
فيه ما يخرج به كما هو معلوم وبالجملة ففساد هذا الاعتراض عما لا يخفى ولا منشأه إلا الغفلة
(قوله يعني ما يصدق عليه) قال شيخنا العلامة هذا تنبيه على أن المعنى بالقرآن المعنى الخارجي
الشخصي لا مفهوم كلي مختص في شخص كالشمس أي كما يصدق به ظاهر التعريف وعلى أن
المراد من التعريف أن يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهه أنه مسماه أن هذا الشخص
المعروف بصيغة كذا هو مفهوم القرآن لأن يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص أذ هو أخص
منها فلا يحمل عليها (هـ) (وأقول) فيه أنه لا بد من القول أنه ينبغي أن يكون المراد بالخارج في قوله المعنى
الخارجي نفس الأمر لا ما يرادف الأعيان والأنا في كون ذلك المعنى الشخصي اعتباراً بالأنه
مركب من الماهية والشخص الذي هو اعتباري كما تقر في محله والمركب من الاعتباري
لا يكون إلا اعتباراً أو اعتباراً لا يكون خارجياً بمعنى ما يرادف الأعيان والثاني أن قوله
وعلى أن المراد الخ حاصله أن هذا التعريف انقضى ووجهه أن ذلك المعنى الشخصي اعتباري كما
تقرر وتعرف المعنى الاعتباري لا يكون إلا اعتباراً أو اعتباراً لا يكون اللفظياً كما حقق في
محله والثالث أن قوله لأن يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص أذ هو أخص منهم أي هو أن حقيقة
المسمى بالقرآن أهم من هذا الشخص وليس كذلك بل لأحق حقيقة للمسمى بالقرآن شرعاً لا هذا
الشخص فليعامل (قوله من أول سورة الحمد إلى آخر سورة النام) أقول ذكر شيخنا العلامة

المتعبد بتلاوته) يعني
ما يصدق عليه هذا من أول
سورة الحمد إلى آخر سورة
الناس

هنا كلام طويل لا قد يشعر بان ما ارتكبه من حل قوله سورة منه على ظاهره مقدوح بكونه
 خلاف غرض الاصولي فان كان قصد ذلك فجوابه ان عذرا الشارح ان ما ارتكبه هو ظاهر كلام
 المصنف وان حمله على ماوافق غرض الاصولي يجوز الى التكلف ومخالفة الظاهر كما بينه
 الكمال فراجع (قوله المحتج بابعاضه) قال شيخنا العلامة خارج مخرج الدليل على ان المعنى هنا
 بالقرآن اللفظ المذكور لا مدلوله فتدبره ان القرآن عند الاصوليين أحد الأدلة الخمسة كما هي
 أي أحد الامور المحتج بها والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ المذكور ولا مدلوله فيكون
 القرآن هو اللفظ المذكور لا مدلوله الا ان هذا الدليل يقتضي ان القرآن يتناول الكل وكل
 بعض منه كما أشار اليه كلام العضد اه (وأقول) أراد ان ما اقتضاه هذا الدليل مخالف
 لما حمل الشارح التعريف عليه من ان مسمى القرآن عنده هو الكل وهذا تناقض وأنت
 خبير بان قول الشارح المحتج بابعاضه مع ما قبله صريح في أن مسمى القرآن هو الكل وان
 كان الاحتجاج بابعاضه وليس في هذا دلالة بوجهه على تناول القرآن للكل وكل بعض منه
 وأما تقرير الدليل الذي خرج هذا مخرجه بما ذكره فغير لازم بل ولا مطابق لكلام الشارح
 اذ يمكن تقريره بما وافقه بان يقال ان القرآن من حيث ابعاضه أو ان ابعاض القرآن أحد
 الأدلة والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ فيكون القرآن عبارة عن اللفظ فتأمل ولا تغفل
 (قوله وانما حددوا القرآن مع تشخصه) اعترض السكوراني ما ذكره من تشخصه حيث
 قال واعلم ان القرآن والكتاب لفظان مشترك كان بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو مصنفه تنافي
 السكوت والافق وبين اللفظ المتلوه على السنة العباد الحادث وعلى الاول كل منهما علم
 شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثاني علم جنس لاختلاف المحال وهي السنة العباد
 اذ اختلاف المحال يتنافى التشخص لان البياض القائم بالورق غير البياض القائم بالثلج بل ارباب
 واللفظ حقيقة في كلا المعنيين والمنكر لاحدهما كافر لانهقاد لاجماع على ذلك ومن قال
 بتشخصه بالمعنى الثاني يلزمه أن لا يكون ما يقرؤه زيد وعمر وقرأ ضرورة اتقاء التشخص وهو
 باطل قطعا اه (وأقول) قال في التلويح كالتوضيح على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن
 هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلقين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا
 هو القرآن المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله عليه ولو كان
 عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مما لا لاه لاعتينه ضرورة ان الاعراض
 تشخص بمجاها وتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه
 اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد وعمر أو غيرهما واذا تحققت ذلك فالعلم اوم أيضا
 من هذا القبيل مثلا نحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد وعمر أو فاما المعبر في جميع
 ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقرير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصي
 الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة بكون لقوله أي صاحب التوضيح في التنقيح على أن
 الشخصي لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة
 حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان
 يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد لاعتداد المحال شخصيا ويحكم بانه

المحتج بابعاضه خلاف
 المعنى بالقرآن في أصول
 الدين من مدلول ذلك القائم
 بذاته تعالى وانما حددوا
 القرآن مع تشخصه بما ذكر
 من أوصافه

لا يقبل الحد لاستناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره ولا يحق أن
الكلام في تعريف الحقيقة وأما إذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول
بين دفتي المصحف نواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جارا لله الرحمن في تفسير
القرآن والنوع علم يبحث فيه عن أحوال الكلام اعرابا وبناء اه كلام التلويح ومنه ينضح أن
قول الشارح مع تشخصه لا يلزم أن يكون مبنيا على أن القرآن اسم للشخص الحقيقي القائم
بلسان جبريل خاصة بل يجوز أن يكون مبنيا على ما هو الحق عند صاحب التلويح وغيره من أنه
اسم للمؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلقين وعلى هذا فوجه تشخصه بالشخص اما
بناء على الاصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا تعدد له المبالا لشخصا شاركه
الشخصي الحقيقي في أنه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره
أو بناء على الأول من التأويلين السابقين في كلام التلويح وحينئذ فمعنى مع تشخصه مع أن له
حكم الشخص لعدم تعدده لا بحسب المحال ولعدم إمكان معرفة حقيقته الا بان يقرأ
من أوله الى آخره على أن القطع بالبطلان على تقدير كونه اسم للشخصي الحقيقي القائم بلسان
جبريل خاصة ممنوع فان كلام التلويح كالتوضيح وغيره صريح في اثبات التردد في ذلك
بل قول الكمال ثم هل يعتبر في التسمية بالقرآن بالمعنى الثاني خصوص المحل كما قيل أنه اسم
لهذا المؤلف القائم بأول لسان اخترعه الله فيه أولا يعتبر في التسمية الا خصوص المؤلف
الذي لا يختلف باختلاف المتلقين الصحيح الثاني الخ اه نص في ثبوت الخلاف في ذلك واعلم أن
شيخنا محقق عصره الشريف الصفوي قال ان أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس
عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد
تجعل اعلام شخص باعتبار ان التعدد باعتبار المحل بعد عرفا واحدا اه (قوله لتمييز)
قال شيخنا العلامة قال العضد بعد ذكر حد القرآن واعلم انه ان أراد تصوير مفهوم لفظ
القرآن فهو صحيح وان أراد التمييز فشكل لأن كونه للاعجاز ليس لازما منا ولان معرفة السورة
توقف على معرفته فبدورها فقوله الشارح لتمييز عما لا يسمى باسمه اشارة الى التمييز في التسمية
لا التمييز في الحقيقة فحزنا مما قاله العضد قدس سره اه (وأقول) قد شرح المولى التقنازاني قول
العضد واعلم الخ بقوله يعني ان المذكور في معرض التعريف قد يكون تصويرا أي تعيينا
وتفسير المدلول اللفظ ومفهوما ويحكي فيه ايراد لفظ أشهر وذكريا أمور تزيد الاشياء
العارض وقد يكون تمييزا لشي واحد بالتصوره ويكون بالذاتيات أو بالاوزم البينة المقيدة
لذلك ولا يحق أن كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهوما ولزومه الا افراد من العلماء فلا
يكون لازما منا فضلا عن أن يكون ذاتيا فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها بل مجرد تصوير
مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك اه وفيه تصريح بان
عدم كون الاعجاز لازما منا انما ينافي كون المذكور في معرض التعريف صالحا لتمييز الحقيقة
واحداث تصورها وان ذلك لا ينافي كونه صالحا لتفسير المدلول اللفظ ومفهوما ولهذا قال في
التلويح والحق أن الشخص يمكن أن يحد بغيره امتيازه عن جميع ما عداه بحسب العقل فان
ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير اه وحينئذ فراد الشارح تميز المعنى الذي هو مدلول لفظ

لتمييز مع ضبط كثرته عمالا
يسمى باسمه من الكلام
نخرج عن ان يسمى قرآنا
بالقرآن على عهد الاحاديث غير
الربانية والتوراة والانجيل
مثلا وبالايجاز أي اظهار
صدق النبي صلى الله عليه
وسلم في دعواه الرسالة
بما جاء عن اظهار عجز المرسل
اليهم عن معارضة
الاحاديث الربانية كحديث
الصديق انا عند ظن
عبدى بي الى آخره وغيره
قالا قصار على الاعجاز
وان أنزل القرآن لغيره
أي لانه المحتاج اليه في
التمييز وقوله بسورة منه
أي أي سورة كانت من
جميع سورة

القرآن ومعه هو مائة أي تعيينه وتفسيره وهذا هو الصواب المطابق لقوله ليتبين عا لا يسمى باسمه
فانه مصرح بأن التعريف أفاد تميز القرآن الذي هو المدلول عما عداه من الكلام وهذا تميز في
المدلول لا في مجرد التسمية وحينئذ فإن أراد الشيخ بقوله إشارة إلى التميز في التسمية انه لا تميز
بحسب المعنى فليس بصحيح وما حكاه عن العضد لا يدل له وذلك لما بينك مما تقدم عن المولى
التقنازاني في شرحه من أن الذي نفاه العضد تميز الحقيقة أو أحداث تصورها لا تميز مدلول
اللفظ وتفسيره الذي هو مراد الشارح كما تقرروا وأما قول العضد ان معرفة السورة تتوقف على
معرفة قدره ورفقه منعه المولى التقنازاني بأن السورة اسم للطائفة المترتبة من الكلام المنزل
قرآنا كما كان أو غيره بدليل سورة الانجيل قال ولهذا احتاج المصنف يعني ابن الحاجب إلى
وصف السورة بقوله منه فتأمل اه وان أراد به تميز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا
تميز في المعنى لا في التسمية ففي التعبير عنه بأنه تميز في التسمية غاية التعسف فليتأمل (قوله حكاية
لاقل ما وقع به الاجاز الصادق بالكوثر) اعترضه شيخ الاسلام حيث قال هو في الحقيقة حكاية
لكل ما يقع به الاجاز من السور لا لقل سورة منه نعم هو لازم له وعلى ما قاله فالانسب أن يقول
وعو الكوثر لا الصادق به اه (وأقول) لا ينبغي عدم ورود هذا الاعتراض لأن كلام الشارح
فيما وقع به الاجاز وأقل ما وقع به السورة لانه وقع بكل القرآن وبعشر سور منه وبسورة منه كما
بين ذلك السكال والسورة التي وقع بها الاجاز أعظم من الكوثر وصادقة بها ولم يقع الاجاز
بخصوص الكوثر بل بما يصدق بها فلا غبار على قوله حكاية لاقل ما وقع الاجاز أي لاقل الامور
الثلاثة التي وقع الاجاز بها وهي القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه وذلك الاقل هو
السورة أي أي سورة منه وهي صادقة بالكوثر وليست تقسم الكوثر اذ لم يقع الاجاز بها
بخصوصها بل بالسورة التي هي أعم منها والصادقة بها كما تقرروا وكان مبنى اعتراضه انه فهم أن
مراد الشارح بقوله حكاية لاقل ما وقع به الاجاز انه حكاية لاقل السورة التي وقع الاجاز بها
وهو ممنوع بل انما أراد بالقل السورة مطلقا وأقلية بالنسبة لكل القرآن ولعشر السور منه
الذين وقع التحدي بها أيضا فان قلت المصنف ممنوع بل وقع التحدي بدون السورة أيضا بقوله
فما يوافق الحديث مثله كما ذكره شيخ الاسلام بعد ذلك وقال وعلى التحدي بدون ما جرى البرماوى
قلت للشارح أن يقول ان التحدي به في هذه الآية ان لم يكن ظاهرا في كل القرآن لا لا ينبغي
من انه المتبادر من طلب الايمان بالحديث الموصوف بما ناله القرآن أمكن جملة على أحد الثلاثة
المذكورة فلم يتحقق وقوع التحدي بما دون السورة وان كان في حكمها اذا كان قدرها كما
سبق فليتأمل (قوله ومثلها فيه قدرها من غيرها) قال شيخ الاسلام أي في عدد الآيات لا في
عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونهما يوافق قواهم الاجاز انما يقع بثلاث آيات وذلك
قد روي في سورة قصص وقال البرماوى انه لا يقع بالآيتين وبآية وسبق في ايضاحه اه (وأقول) قد
يشكل كون الثلاث الآيات قد روي في الكوثر على القول بأن البسملة آية من كل سورة كما
تقدم اذ الكوثر على هذا أربع آيات لثلاث فقرها الأربع لا الثلاث ويوجب بان المراد
قدر ما عدا البسملة منها فليتأمل (قوله وفائدة كمال دفع ايهام العبارة) قال شيخنا العلامة قد
يقال من فائدة النصيص على أن القرآن اسم لكل دون ابعاضه كما اه (وأقول) كلامه

حكاية لاقل ما وقع به الاجاز
الصادق بالكوثر انصر
سورة ومثلها فيه قدرها من
غيرها بخلاف ما دونها وفائدة
كمال دفع ايهام العبارة
بدونه أن الاجاز بكل القرآن
فقط

لا منافية بمساحته فيه بان يراد ان من فوائده ذلك وهذا باعتبار عبارة الشارح المذكورة
وأما عبارة المصنف وهي قوله في منع الموانع مانعه وقولنا بسورة منه من جهة الفصل الثالث
والمعنى ان الاجاز واقع بسورة منه فاننا لو اطلقنا المنزل للايجاز لا وهم أن الاجاز بكاه وليس
كذلك اه فهي أبعد عن ايها حصر الفائدة في دفع الاجام على ان لي في أن هذا القيد يبعد
التنصيص على ما ذكر نظرا اصدق التعريف معه على نحو ذلك القرآن ورابعه اذ يصدق قيد
الاجاز بسورة منه على ذلك ضرورة أن في ابعاضه السور ثم رأيت المولى التفتازاني أو رد ذلك
ودفعه حيث قال فان قيل التفسير الاول يعني ا قوله بسورة منه وهو أن لا يعشبر فيه حذف
احتراز عن الجمل على حذف المناف أي من جنسه في القضاة وعاقب الطبعة لا يخص المجموع
الشخصي بل يعم كلام من الابعاض المشتملة على سورته مدة كالنصف مثلا قلنا قد أشار الى دفع
ذلك بقوله فان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق
على النصف الاول مثلا انه الكلام المنزل للايجاز بسورة منه فتأمل اه ولا يخفى على المصنف
ان عدم صدق ما ذكر على النصف الاول ان كان مبناه كون المراد أي سورة كانت من كل
القرآن غير مختصة ببعض كما هو ظاهر جوابه أو صريحه حيث جعل الدفع بقوله فان التحدى الخ
فهذا تكلف مخالف للظاهر من قولنا بسورة منه وهو ظاهر فانه لا يفهم من قولنا كون السورة
من كل القرآن غير مختصة ببعض أي منه وان كان مبناه ما أشعر بالحصر من قوله انه الكلام
المنزل للايجاز بسورة منه أي الذي لم ينزل للايجاز بسورة منه الا هو اذ لا يصدق على النصف
الاول انه الذي لم ينزل للايجاز بسورة منه الا هو لثبته في غيره أيضا كالنصف الثاني فيتوجه
عليه انه حينئذ لا يصدق على الكل ايضا اذ لا يصدق عليه انه الذي لم ينزل للايجاز بسورة منه
الا هو لثبته في ذلك في غيره ايضا كسكل من نصفه بخصوصه وعلى التقديرين فاي تنصيص مع
ذلك فليست امل (قوله وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال) قال شيخنا العلامة فيه
نظرا ما أولانا فلا نه أي ما نسخت تلاوته بعض والابعاض كلها خارجة بسورة منه كما ترى كلام
العضد واما ثانيا فلا ان القيد المخرج له وهو قوله أبدا يقتضي أن لا يثبت القرآن لنسب في حياته
صلى الله عليه وسلم لجواز أن ينسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه أبدا واما ثالثا فلا ان المزيد
لاخر ابعده وهو التعبد بتلاوته أبدا ان عاد ضمير تلاوته الى اللفظ المذكور باعتبار نفسه وقد
علمت انه واقع على السكل فاما الاحتراز عن لفظ منزل للايجاز بسورة منه لم تعبد بتلاوته وهو
فاسد لا تنقائه واما البيان فيكون مستغنى عنه وان عاد اليه باعتبار ابعاضه كان الاحتراز عن
لفظ منزل للايجاز بسورة منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته أبدا عن هذا البعض كما قال اه
(وأقول) اما الاول بخوابه ان الابعاض التي قصد المصنف اخرجها قسمان أحدهما ما انتفى
عنه انه للقرآن ويثبت له انه بعض القرآن وهذا هو الابعاض التي لم تنسخ تلاوته او معلوم أن
المقصود اخراج هذه عن كونها القرآن لا عن كونها بعض القرآن وان خرجها بقوله بسورة
منه على نظري في خروج جميعها بذلك تقدم بيانه والبحث فيه مع السعد وثانيه ما انتفى عنه
الامران وهذا هو الابعاض المنسوخة التلاوة وهي من الجهة الاولى أي كونها القرآن فلا
خارجة بما خرج به القسم الاول وهو ظاهر واما من الجهة الثانية أي كونها بعض القرآن فلا

وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا
ما نسخت تلاوته كما قال
منه النسخ والتسخة اذا
زنا فارجوهما البينة قال
عمر رضي الله تعالى عنه فان اقد
قرأناه وراه الشافعي وغيره
وللمجاعة في التفسير الى
اخراج ذلك

يخرج بما يخرج به القسم الاول كما لا يخفى اذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل لا يحجز
بسورة منه فلا يخرج بمجرد ذلك لا يقال بل يخرج به اذا اراد الاجازة بالانتماع ذلك اذ نسخ
التلاوة لا يزال اجازة المنسوخ اذ بلاغته بجماها كما لا يخفى فلذلك اخرجها المصنف بما زاد
اعنى قوله المتعبد بتلاوته لكن بواسطة اخراج المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ
وبين ذلك ان ذلك المجموع يصدق عليه ما قبل ذلك القيد فلا بد من اخراجه بذلك القيد ومن
لازم اخراجه به اخراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن اظهر ان لا منشأ لخروج
ذلك المجموع الا خروج ذلك البعض لانه المنفى عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته وانتفاءه عن
المجموع انما هو بواسطة انتفاءه عنه اذ المركب من الشئ وغيره غير ذلك الشئ كما تقر في
محله لا يقال لانتم انتفاءه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته بعضه متعبد بتلاوته وانتفاءه
الشئ عن المركب من الشئ وغيره ليس كذا كما يعلم من محله لاننا نقول لوصح ذلك هنا لزم ان
مجموع القرآن وقد زيد مثلاً متعبد بتلاوته وهو باطل قطعاً على ان لنا ان نستغنى عن ذلك
بحمل قوله بتلاوته على حذف المضاف اى بتلاوة ابعاضه اى جميعها كما هو المتبادر من الاضافة
وحديثه فلا غبار على خروج ذلك المجموع بذلك القيد المستلزم خروج البعض المنسوخ عن
البعضية على ما بين فظهر ان كلامنا المجموع وبعضه المنسوخ خارج بهذا القيد وانما اقتصر
على بيان خروج بعضه المذكور لانه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع وان
الغرض في الاخراج بهذا القيد وما قبله من قوله بسورة منه مختلف اذا الغرض في الاخراج بما
قبله هو الاخراج عن كونه القرآن وان كان بعضاً وفي الاخراج به ذاهواً الاخراج عن كونه بعضاً
ايضاً ولما توهم الشيخ اتحاد الغرض في الموضعين اعترض بان الابعاض كلها خارجة بقوله
بسورة منه وفاته ان هذا اسم في الاخراج عن كونه القرآن لاعتراض كونه بعض القرآن فان قيل
لا حاجة الى الاخراج عن الكون بعض القرآن بل يكفي الاخراج عن الكون القرآن لان المقام
مقام تعريف القرآن بالمعنى العلى لا تعريف ابعاض القرآن ولا تعريف المعنى الخفى
الشامل للابعاض قلت اما لا فيجوز في الحاجة امر آخر وهذا الاعتراض مع انه وان لم يخرج
اليه فهو امر مستحسن فانه زيادة فائدة ومما يؤيد كذا استحسانه ان في تميز الابعاض زيادة في تميز
المجموع الذي التعريف لتمييزه واما ثانياً فلا نسلم انتفاء الحاجة مطلقاً فان المقصود بالتعريف
تميز القرآن لتثبت له احكامه والاحكام ثابتة لابعاضه ايضاً وان شاركها في بعض الاحكام
كالاختصاص بالنسوخ والتلاوة وكفى بذلك حاجة بل زيادة تميز المجموع بتمييز ابعاضه حاجة ايضاً
اذ لم تميز ابعاضه لم يميز هو تميزاً كاملاً ولا كمال التميز مما يحتاجه كما لا يخفى فان قيل ماذا كرمه من
كون المقصود بهذا القيد اخراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن بناقته قول
الشارح عن ان يسمى قرآناً قلت لانه سلم المتأقاة بل وان كان يريد يسمى قرآناً ولو في الجملة بأن
يسمى بعض قرآن أو يسمى قرآناً في ضمن الجملة فان قيل لم سكك الشارح عن خروج الابعاض
عن كونها القرآن بقوله بسورة منه قلت يجوز ان يكون لظهور ذلك واما الثاني فجوابه انما لا نسلم
بطلان هذا اللازم اذ لا محذور في عدم ثبوت اسم القرآن بهذا الاصطلاح للمجموع في حياة
النبي عليه الصلاة والسلام لانه ثابت له بغير هذا الاصطلاح والمحذور انما هو عدم ثبوته على

الاطلاق ومن ادعى محذورية ذلك فعليه اثباته بطريق صحيح صريح عاقل أو نقل وعما يقطع
 بانتفاء المحذورية ويطلق تلك التسمية بهذا الوجه ثبوت هذا اللازم بدون هذا القيد أيضا
 وذلك لما لا يخفى أن معنى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل لا يحجز بسورة منه
 دون البعض كما تقر مع اعتراف الشيخ بذلك ومعلوم أنه لا يعلم وجود هذا المجموع الاوفاته
 عليه أفضل الصلاة والسلام اذ ما دام حيا يجوز أن ينزل عليه بعض منه فهذا الذي أورده
 الشيخ على زيادة المصنف هذا القيد وارد مع عدم الزيادة أيضا فقد بره على أن كلام الأئمة
 مخرج به عن محذورية ما ذكر فقد قال في التلويح ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند
 الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم
 وذلك أنه لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة
 بهما ككونه مهيئاً منزلاً على الرسول مكتوباً في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره
 بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاجاز لان الكتابة والنقل ليسا من
 اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتابة
 والنقل لأن المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه
 بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينقل عنهم ما في زمانهم فهم بما بالنسبة اليهم من آيين اللوازم
 وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء
 اذ المجزء هو السورة أو مقدارها الخ اه وفيه كما ترى تصريح بأن بعضهم اعتبره بما لا يصدق
 عليه في زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الاخير الذي اعتبر الكتابة والنقل وترا
 ولم يناقشه في ذلك ولا أورده عليه انه يلزم خروج القرآن في عهده صلى الله عليه وسلم وذلك لانه وان
 خرج باعتبار هذا الاطلاق ليس بخارج مطلقاً والمحذور وانما هو خروجه مطلقاً باعتبار بعض
 الاطلاقات كما تقدم فاعرف ذلك لا يهال يرد على الشارح انه ردت عليه الظاهر تعريف المتن الآتي
 الصحابي تقييدهم له بالموت على الايمان انما يلزم أن لا يسمى الشخص صحابياً حال حياته ولا
 يقول به أحد وهذا نظير ما هنا فانه يلزم على التقييد بالتمتع بتلاوته أن لا يسمى المجموع قرآناً في
 حياته عليه الصلاة والسلام لاحتمال نسخ التلاوة فلم يفرق بين الحقلين لاننا نقول لان اللازم على
 التقييد ثم انتفاء التسمية مطلقاً بخلافه هنا لانه انتفاء التسمية باعتبار هذا الاطلاق لامطلقاً
 كما تقر وفي الحقيقة لم يفرق بينهما لانه قال ثم ومن زاد من متأخري الحديثين كالعراقي في
 التعريف ومات مؤناً للاحتراز عن ذكر أي من مات بعد رده أراد تعريف من يسمى صحابياً
 بعد انقراض الصحابة لامطلقاً والالزام أن لا يسمى الشخص صحابياً حال حياته ولا يقول بذلك
 أحد اه وحاصله أن قيد الموت على الايمان ليس معتبراً في الصحابي مطلقاً بل في بعض
 الاطلاقات وهذا على وفق ما هنا من أن قيد التمتع ليس معتبراً في القرآن مطلقاً بل في بعض
 الاطلاقات فليست لعل وأما الثالث فجوابه باختيار الشق الاول أعني عود ضمير تلاوته الى اللفظ
 المذكور باعتبار نفسه قوله فاما للاحتراز الخ قلنا فاختار أنه للاحتراز المذكور قوله وهو فاسد
 لا تنقاه قلنا لانتم انتفاء بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نسخت تلاوته وبما لم تنسخ
 تلاوته كما بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه وباختيار الشق الثاني أيضاً أعني عود الضمير الى

زاد المصنف على غيره
 المتعدد بتلاوته وان كان
 من الاحكام وهي لا تدخل
 الحدود (ومنه) أى من
 القرآن (البسملة أول كل
 سورة غير براءة على الصحيح)
 لانها مكتوبة كذلك بخط
 السور في مصاحف الصحابة
 مع مبالغتهم في أن لا يكتب
 فيها ما ليس منه مما يتعلق به
 حتى النقط والشكل وقال
 القاضي أبو بكر الباقلاني
 وغيره ليست منه في ذلك
 وانما هي في القاطعة لابتداء
 الكتاب على عادة الله في
 كتبه ومنه سن لنا ابتداء
 الكتب بها وفي غير القاطعة
 للفصل بين السور قال ابن
 عباس رضي الله عنهما كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يعرف فصل السورة حتى
 تنزل عليه بسم الله الرحمن
 الرحيم رواه أبو داود وغيره
 وهي منه في اثنا عشرة التل
 اجماعا وليست منه أول
 براءة لتزولها بالقتال الذي
 لا تناسبه البسملة المناسبة
 للرجعة والرفق (لما نقل
 أحادا) قرأنا كما يمانه ما في
 قراءة السارق والسارقة
 فاقطعوا أيمانهم ما فانه ليس
 من القرآن (على الاصح)
 لان القرآن

باعتبار ابعاضه قوله كان للاحتراز الخ قلنا قد بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه أنه للاحتراز
 ابتداء عن اللفظ المنزل المذكور الذي هو المجموع المركب مما نسخت تلاوته وما لم تنسخ تلاوته
 وأنه بواسطة الاحتراز عنه كان للاحتراز عن هذا البعض لان اخراج ذلك المجموع اخراج لآل
 البعض لانه منشأ اخراج المجموع وأنه ليس المراد بكونه للاحتراز عن هذا البعض أنه للاحتراز
 عنه ابتداء كما توهمه الشيخ بل أنه للاحتراز عنه بواسطة الاحتراز عن المجموع المذكور وعليك
 باحسان التامل (قوله زاد المصنف) قال شيخنا العلامة قد علمت أن هذه الزيادة مع القيد الذي
 زاده الشارح غير محتاج اليه ما في اخراج ذلك وانما يوجب انفساد افعالها واسقاطها كما
 فعل الغير والله الموفق اه (وأقول) قد بينا أن الزيادة مع القيد الذي زاده الشارح محتاج
 اليه ما في اخراج ذلك وأنه لا يغني عنهما ما في اخراج ما ذكره بسورة منه كما توهمه الشيخ لان
 الاخراج بذلك القيد انما هو عن الكون القرآن لا عن الكون بعض القرآن والاخراج بهما
 انما هو عن الكون بعض القرآن وان زيادتهما لا توجب فسادا وان ما زعمه الشيخ محذور
 ليس محذور وأنه أيضا لازم على تقدير اسقاطهما كما سمعنا ذلك كله واضح فيما سبق فالصواب
 اثباتهما لا اسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق فأحسن التامل ولا يهولك ما هول به الشيخ
 (قوله وليست منه أول براءة) أقول هلا قال اجماعا كما قال فيما قبله فان النووي نقل في مجموع
 اجماع المسلمين على هذا وقد يجاب باحتمال أن الشارح تردد لاطلاعه على نحو خلاف أو طعن في
 الاجماع (قوله لا ما نقل أحادا على الاصح) فيه أمور * الاول أن المراد لا ما نقل أحادا غير
 البسملة بناء على انها نقلت أحادا ليصح المطف بلا فان شرطه أن لا يصدق أحد متعاطفها على
 الآخر * والثاني ان قضية تصحيح عدم قرآنية ما نقل أحادا حتى بحسب الحكم وبصرح به
 ما يأتي عن القاضي من نسبه القرآنية حكم للمقابل بخلاف البسملة فان الصحيح قرآنيها حكم اذا
 قلنا بعدم تواترها وقد يفرق بان أدلة قرآنيها وان لم يثبت تواترها ثم وأقوى كما يعلم محاسناني
 * والثالث قال الكوراني ما نقل أحادا ليس بقرآن قطعا لان عقاد الاجماع على أن التواتر شرط
 في اطلاق لفظ القرآن والاجماع على أحد قول العصر الاول يلحق القول الآخر بعدم
 كالأجماع على بيع أم الولد فقول المصنف على الاصح كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذكر
 الخلاف أحدية تدبه وقد نقل الامام المتفق على كمال دينه وعلمه العالم الرباني النووي
 اتفاق الفقهاء على أن من قرأ بالشاذ بكتاب ولا يجوز القراءة به في وقت من الاوقات ومن
 الشارحين من قال انه كان متواترا في العصر الاول بعدالة ناقله وبكفي التواتر فيه قلت لبت
 شعري من نقل أنه كان متواترا وأي عدل نقله اه أماما زعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر
 قول المصنف على الاصح وأنه لم يذكر خلاف أحدية تدبه فهو زيف من الكلام وهباء منشور
 من القول لا يعاباه ولا يلتفت اليه اذ من المشهور والمأثور ان من حفظ بحجة على من لم يحفظ
 خصوصا والنقل هو المصنف ذلك الخبر العمدة في النقل الجمع على سعة اطلاعه واحاطته في
 هذا الفن مع امامته وأمانته على أن هذه المنازعة ليست له بل أخذها من الركنين وغيره الا
 أن الركنين عقبا بقوله ثم رأيت الخلاف مصرحاً به في كتاب الاتهام للقاضي أبي بكر فقال
 مانصه وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز اثبات قرآن وقراءة حكا لا علم بخبر الواحد

دون الاستفاضة وكره أهل الحق ذلك واستعوا منه اه فلم يكن المصنف سنف في اثبات
 الخلاف الا هذا كفي وأما قول العراقي الظاهر أن القاضي أبا بكر إنما أراد مسألة البسلة
 خاصة ولهذا قد ما ذكره بقوله حكماً لا علماً فلا يكون سلفاً للمصنف في حكاية الخلاف على
 الاطلاق ولعل المصنف انتقل ذهنه من الخلاف في أن المنقول بجبر الواحد على أن يكون قرآناً
 هل يكون حجة اجراءه بحجى الاخبار أم لا فان الخلاف في ذلك معروف وأما في ثبوته قرآناً فلا
 اه فهو ممنوع منعاً لا خفاء به لعل وأما قوله وقد نقل الإمام المتفق على كمال علمه ودينه الخ
 بخوابه من وجهين أحدهما أن المصنف لا يعلم هذا الاتفاق لثبوت الخلاف عنده وليس قد
 نقله هذا الاتفاق بالبعد من رد نحو الاستوى نقله الاتفاق في مسائل لا تخصي من الفروع
 واثباتهم الخلاف فيها والثاني حمله أن المراد أكثر الفقهاء أو الفقهاء القائلون بأن ذلك ليس
 قرآناً كما هو الموافق لقول الشارح الآتى في قول المصنف ولا يجوز القراءة بالشاذ ما نصه يشاء
 على الأصح المتقدم الخ وأما قوله ومن الشارحين من قال الخ فهو أدل دليل على قساد تصور
 فانه نسب لبعض الشارحين المذكور والمراد به هو المحقق الحلي المتفق على أنه ما شرح هذا
 الكتاب سواء أنه وجه هذا القول الثاني بأن ما نقل آحاداً كان متواتراً في العصر الاول وأن
 بعض العدول نقل أنه كان متواتراً كما تصرح بذلك عبارته المذكورة لا ترى قوله فيما ومن
 الشارحين من قال الى قوله فليت شعري من نقل أنه كان متواتراً أى عدل نقله وهذا خطأ
 صريح وغلط قبيح فان عبارة الشارح المذكورة مصرحة بأن هذا هو استدلال القول
 الثاني ولم يرد ذلك الشارح على حكاية عنه وبأنه ليس معنى قوله لعله ناقله حكاية ان بعض
 العدول نقل أنه كان متواتراً في العصر كما أخطأ الكوراني في فهم ذلك خطأ قبيحاً بل معناه أن
 الناقل لا آحاد المذكورة قرآناً عدل وعدل الله تقتضي أنه لولا أنه كان متواتراً في العصر الاول
 ما نقله قرآناً لان نقله قرآناً مع عدم وجود شرطه من التواتر المذكور ينافي عدله ولا غبار على
 شئ من هذا الكلام وهو في غاية الظهور من عبارة المحقق كما لا يخفى على من وقف عليها من
 ذوى العقول والرابع أن الجمهور على أن البسلة قرآن حكماً لا قطعاً ووجه النووي في شرح
 المذهب وقال كغيره لو كانت قرآناً قطعاً لكانت قرآناً قطعاً لا قطعاً ووجه الإجماع اه ومعنى الحكم كما
 قاله الماوردي أنه لا تصح الصلاة الا بها في أول الفاتحة وقضيتها أنه لا يثبت لها من الحكم
 سوى عدم صحة الصلاة بدونها لكن قضية ثبوتها لهم بالاذكار القرآن التي تحصل الجنب لا بقصد
 قرآن حرمتها عليه بقصد القرآن كغيرها من القرآن وقياس ذلك حرمة مسها على المحدث وقد
 يستشكل تصحيح قرآنتها مع تصحيح عدم قرآنية ما نقل آحاداً مع اشتراكها في النقل آحاداً وقد
 يفرق بأنها استأثرت بامور منها ما احتج به الشارح على قرآنتها وسأني عن العوض أنه يفيد
 القطع بالقرآنية ومنها أن الآحاد كما دلت على قرآنتها دلت على اثبات أحكام القرآنية لها كما
 صح أنه عليه أفضل الصلاة والسلام أمر بقراءة الفاتحة في الصلاة وعدّها سبع آيات وعدّه
 بسم الله الرحمن الرحيم آية منها بخلاف ما نقل آحاداً فانه وان دلت الآحاد على قرآنته لم تدل
 على ثبوت أحكام القرآن له بمعنى أنها لم تعرض لشيء من خصوص أحكام القرآن ونسبته اليه
 وقد قال الشيخ به الدين بن عثيل النخعي يظهر أن اثباتها قرآناً لا يكون الا بطاع كغيرها ويجوز

كونه خبر الواحد الذي احتفت به القرائن وهو اجماعهم على كتابتها في المصاحف كلها بسلام
القرآن وعدم تكفيرنا فيها الكون القطع ناشئ عن ثبوت الخبر المحفوظ بالقرائن وهذا لم يحصل
لنا في ١٥ وقضية انه لو حصل له كفر بغيره وكلامهم كالصرح في خلافه وفي التلويح
المشهور من مذهب أبي حنيفة رجه الله على ما ذكر في كتب كثير من المتقدمين انها ليست من
القرآن الا ما تواتر بعض آياته من سورة النمل الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب
انها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصحف
بخط القرآن من غير انكار من السلف ١٥ وفي بعض حواشيه قوله بدليل أنها كتبت في
المصاحف بخط القرآن من غير انكار يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى
لم يشبهوا آمين ومنع قوم الحجة أيضا فان مجرد ما ذكر لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم اليه
المبالغة المذكورة فان قيل ومع ذلك لا يفيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشرح
كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق يعني العضد الى أنه قطعي لأن العادة تقتضي في مثله بعدم
الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولونادرا ١٥ ثم قال في التلويح وعدم
تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج
كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير ١٥ وفي حواشيه
المذكورة هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب ا كفار من أنكر قرآنية لانه انكار
للقطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر أحد الأركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع
على عدم الاكفار وتقرير الجواب أن انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة
قوية بحيث يخرج الحكم من حيز الوضوح الى حيز الاشكال وههنا كذلك لقيام الأدلة من
الطرفين في ردها ١٥ ومن ههنا يظهر فائدة عدم وصف المصنف البسطة بأنهم سألوا أحادا
وان كان الجمهور على ذلك كما تقدم لانها مما امتازت تلك المزايا المناسبة للتواتر بل التي في معناه
لم يستغن وصفها بما ذكر وتفترق في الأسلوب إشارة الى أنها لم تثبت بمجرد الأحاد فليست
قال في التلويح فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم
هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فأي الأوربك انكذبان
عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كرويت للفصل والترك وليست
بآية من شيء من السور وجازة كبرها في أوائل السور لانها نزلت ونقلت كذلك بخلاف من
أخذ يلحق بالمصحف آيات كثرية مثل أن يكتب في أول سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زديقا
أو مجنوننا ١٥ وقوله آية واحدة من القرآن وليست بآية من شيء من السور يقتضي أنها
لا تنضاف الى شيء من السور بخصوصه سواء الفاتحة وغيرها وان لم تعد سورة فليست اقل (قوله
لا يحجزه الناس الخ) فهو من الأمور العجيبة الغريبة ومثل ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله
تواترا (فان قيل) سيأتي أن من المفقوع بكذبه ما نقل أحادا مما تتوفر الدواعي على نقله تواترا
خلاف الرافضة فكيف ساغ لمقابل الأصح التمسك بالأحاد هنا (قلت) له لم يكتب في فمات توفر
الدواعي على نقله تواترا بقوله كذلك في الاستدعاء وسيأتي ثم يؤيد الاكتفاء بذلك وقوله له الدواعي
على نقله لا يعني ان عدالة تنبئ أن لا يتقل على وجه القرآنية الا ما ثبت قرآنية انقل

لا يحجزه الناس عن البيان
بمثل أقصر سورة تتوفر
الدواعي على نقله تواترا
وقيل انه من القرآن حلا
على أنه كان متواترا في العصور
الأول له الدواعي على نقله
التواتر فيه

ما لم تثبت قرآنيته معصية لا تناسب العدالة ولا تثبت القرآنية إلا بالتواتر فلو أنه ثبت عنده
 تواتره ما نقله (قوله والقرآت السبع متواترة) أقول لم يستدل عليه الشارح لظهوره
 واعتراف كل أحديه (قوله قيل يعني قال ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الاداء) فيه أمران
 * الاول قال الكوراني ذهب الشيخ ابن الحاجب الى أن ما كان من قبيل الاداء ليس متواترا
 وشبهه ما نقل عنه بعض المحققين من أنمة القراءة ان مقدار المد والتخفيف لا يمكن ضبطه لان المد
 يختلف فيه مثلا بانه مقدار ألفين أو ثلاث أو خمس وهذا لا يمكن ضبطه من قرأته صلى الله
 عليه وسلم وليس هو مثل ذلك وملاك وسراط وصراط وما ذكره الشيخ ابن الحاجب واختاره
 المصنف مردود لان نقله مراتب المد والامالة وغيرها هم نقله أصل القرآت وهم عدد التواتر
 في كل عصر والمصنف معترف بذلك وإذا كان الأمر على ما ذكره تلك الشبهة ساقطة لان ضبط
 كل شيء بحسبه ولا يكلف بما في فوق الوسخ والتفقه التي بلغت حد التواتر إذا قالوا المد القرعي
 قدر ثلاث ألفات ونقل على الوجه المذكور عصر ابنه عصر ثبت ذلك عند ناقطها وصار في
 الجزم بأنه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها وأما القارئ فهل يمكنه الاتيان بذلك القدر من غير
 نقصان وزيادة ذلك أمر لا يتعلق بنا اذ الكلام في كونه معلوما كونه من القرآن تواترا لا في
 أن زيدا وعمران هل يقدرا ان على قرأته كما نزل به جبريل هذا مما لا ريب فيه اه (وأقول) مما
 يجعل سقوط جميع ما أطالبه وقوة شبهة ابن الحاجب المذكورة كآراء على علم ان مقادير
 مراتب المد أمر لا يضبطه السماع عادة بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان بل هو أمر اجتهادي
 وهذا مما لا اشتباه فيه على عاقل وقدر شرط في التواتر أن لا يكون في الاصل عن اجتهاد قتال
 ذلك حق التامل لتعلم سقوط قوله لان نقله مراتب المد والامالة الخ لان كون تلك النقل عدد
 التواتر انما يقيد اذ لم يكن ذلك المتقول في الاصل عن اجتهاد وقديان انه في الاصل عن اجتهاد
 في ضبط مقداره وهو مانع من ثبوت التواتر وسقوط قوله لان ضبط كل شيء بحسبه الخ لانه ان
 اراد ان ضبط ذلك هنا على وجه التقريب بحسب الطاقة على ما يدل عليه قوله ولا يكلف بما فوق
 الوسخ فهذا الدليل لابن الحاجب لانه لا يقيد القطع بأن هذا المقدار بعينه قراءة
 النبي صلى الله عليه وسلم واذ لم يقيد ذلك لم يثبت تواتره وان أراد أن ضبط ذلك بوجه يناسبه
 ويليق به قلنا ~~لكنه~~ بالاجتهاد وهو مانع من ثبوت التواتر (فان قلت) قد يتصور في الطبقة
 الاولى القطع بضبط ما سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي صدر منه من غير
 تفاوت بوجه بأن تعرض عليه ما سمعته منه وتكرره عرضه الى أن يخبرها بضبطها له من غير
 تفاوت قلت نعم يمكن ان يتصور ذلك لكننا قطع بانه لم يقع بل لو فرض وقوعه لم يقدرا ان لا يتأني
 نظيره في بقية الطبقات فان الطبقة الاولى لا تقدر عادة على استمرار ضبط ما أقرأها عليه صلى الله
 عليه وسلم ولو سلم فلا يقدر عادة على القطع بان ما تلقته عنها الطبقة الثانية على الوجه الذي أقر
 عليه صلى الله عليه وسلم بعينه على ان نسبة اختيار ما قاله ابن الحاجب الى المصنف مجازفة
 واضحة لانه ان أراد انه اختاره في هذا الكتاب فبطلان ذلك مما لا يخفى فانه انما حكمه بصيغة
 التعريض المشعرة برده فكيف يكون محتواه وان أراد انه اختاره في غير هذا الكتاب فهو مع
 كونه مما لا يليق الاقتصار على الجزم به في مقام شرح عبارة هذا الكتاب كما لا يخفى باطل

(و) القرآت (السبع)
 المعروفة للقراء السبعة أبي
 عمرو ونافع وأبي كسيرة
 وعاصم وعاصم وحجزة
 والنكسائي (متواترة) من
 النبي صلى الله عليه وسلم البنا
 أي نقلها عنه جمع شيوخ عادة
 تواتروهم على الكذب لئلا هم
 وهم جرا (قيل) يعني قال
 ابن الحاجب (فيما ليس من
 قبيل الاداء) أي قاهو من
 قبيله بأن كان هيئة للفظ
 يتحقق يدونها فليس بمتواتر
 وذلك

(كالم) الذي زيد فيه متصلا

ومن مفصلا على أصله حتى
بلغ قدرا لقين في نحو جاء
وما نزل وواوين في نحو
السوء وقالوا أنؤمن وباءين
في نحو جى وفي أنفسكم أو
أقل من ذلك بنصف أو
أكثر منه بنصف أو واحد
أو اثنين طرق للقراء
(والامالة) التي هي خلاف
الأصل من الفتح محضة أو بين
بين بأن ينحى بالفتحة فيما مال
كالغار نحو الكسرة على
وجه القرب منها أو من
الفتحة (وتحقيق الهمزة)
الذي هو خلاف الأصل
من التحقيق نقلا نحو قد
افلح وأبدا لا نحو يومنون
وتسهلا نحو أينكم
واستقاطا نحو جأجلهم
(قال أبو شامة والالفاظ
المختلف فيها بين القراء)
أي كمال المصنف في أداء
الكلمة يعني غير ما تقدم
كالفاظهم فيما فيه حرف
مشدد نحو أياك نعبد وزيادة
على أقل التشديد من مبالغة
أو توسط وغير ابن الحاجب
وأبي شامة لم يتعرضوا لما
قاله والمصنف وافق على
عدم تواتر الأول وتردد في
تواتر الثاني وجرم تواتر
الثالث بأنواعه السابقة
وقال في الرابع أنه متواتر
فيما يظهر

بإطلاقه أيضا كيف والمصنف في غير هذا الكتاب قدر تردد في تواتر الامالة وجرم تواتر تحقيق
الهمزة كما صرح به المحقق المحلى عنه * والثاني أن الوجه أنه أن أريد بتواتر ما كان من قبيل
الاداء تواتره باعتبار أصله وفي الجملة كما يراد بتواتر الملامن غير نظر لمقداره وتواتر الامالة كذلك
فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب وإن أريد بتواتر الخصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من
انتفاء تواترها لما علم مما أشرنا إليه أنه يتعدى عادة ضبط ما صدر عنه عليه أفضل الصلاة والسلام
من ذلك من غير تفاوت بنحو زيادة ما ونقص ما ولو فرض تبسّر ذلك في الطبقة الأولى بالاستعانة
فيه بنحو تنكر عرضه على النبي عليه أفضل الصلاة والسلام إلى أن شهد له بأنه مطابق لما صدر
عنه بلا تفاوت مطلقا لم يتيسر فيما بعدها كما لا يخفى كل ذلك بادني انصاف مع تأمل ومن هنا ينظر
في تلك التفرقة التي نقلها الشارح عن المصنف بقوله والمصنف وافق على عدم تواتر الأول وذلك
لأنه أن أراد نفي التواتر عن أصل المد أو زيادته باعتبار خصوص قدرهما فظاهرا وباعتبار
أصلهما ما فغير ظاهر لتيسر ضبط ذلك في الطبقة الأولى وما بعدها وإن كان تردده في الثاني باعتبار
أصله فلا وجه له أو باعتبار خصوصه فوجه وجرمه بتواتر الثالث ظاهر فيما عدا التسهيل
لتيسر ضبط كل من النقل والابدال والاستقاط وكذا بالنسبة لأصل التسهيل دون خصوصه
واستظهاره تواتر الرابع ظاهر باعتبار أصله دون خصوصيات أقسامه فليست أم (فان قلت) لم
وافق على عدم تواتر الأول وتردد في الثاني (قلت) يمكنه أن يوجه بان الامالة لمخالفتها حركات
الكلمة أغرب فهي أقرب إلى توفر الدواعي على نقلها وأظهر فهي أبعد عن القفلة عنها (قوله
أعني المصنف كالم) هو تمثيل للمفهوم أو نقول تمثيل لمتعلق النفي الواقع صله الموصول
(قوله الذي زيد فيه الخ) تنبيه على أن الكلام في الزيادة دون الأصل بل هو مقطوع بتواتره
كذا قاله الكمال وفيه نظر بل مقتضى التوجيه أن يكون الكلام في مقدار الأصل أيضا
فليست أم (قوله والامالة) يعني أن يكون الكلام في مقدارها دون أصلها على ما يقتضيه
التوجيه أظهر ويتيسر ضبط أصلها دون مقدارها وكلام الشارح لا ينافي ذلك خلافا لما أشار
إليه الكمال فتأمل (قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها) يجوز أن يراد بالالفاظ التلغظات
كما هو المناسب لقول الشارح كالفاظهم فيما فيه حرف أدل أو يديده حقيقة اللفظ اشكت الظرفية
في قوله فيما فيه حرف لأن ما فيه حرف هو نفس اللفظ وقوله في أداء الكلمة أدته لعله بالالفاظ
انما يناسب معنى التلغظات إلا أن يكون ذكر الكلمة من قبيل الاظهار في موضع الضمير
ويجعل في السببية ونحوها والتقدير والالفاظ المختلف فيها بسبب ادائها وباعتبارها ثم رأيت شيخ
الاسلام كالكامل قال قوله والالفاظ المختلف فيها أي في أدائها اه لكن تقدير في أدائها مع قول
الشارح عن المصنف في أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه ترك ذلك التقدير وجعل قوله في أداء
الكلمة مع كونه من قبيل الاظهار في موضع الضمير بعد لا من قوله فيها والتقدير والالفاظ
المختلف فيها في أداء الكلمة أي في أدائها وحينئذ لا بعد في ابقاء الالفاظ على ظاهرها (قوله يعني
غير ما تقدم) أقول فيه بجهان * الأول أنه لا يتصور أن يكون هذا غير ما تقدم التمثيل له بالامثلة
المدكورة وهو ما كان من قبيل الاداء الذي هو مفهوم الكلام السابق لنحوه أيضا لما ذكره
أبو شامة وحينئذ فلا زيادة فيما ذكره أبو شامة على ما تقدم ويحاج بان مراده بما تقدم الامثلة

لا الممثل له (فان قلت) ولم راعى الامثلة دون الممثل له حتى جعل هذا غير ما تقدم كما سأتى في قوله مع زيادة تلك الزيادة (قلت) لعله لان تلك الامثلة هي التي صرح بها ابن الحاجب وفيه نظر لانه منسل بهم الممايعمها وغيرهما من الزيادة المذكورة الا ان يجاب بان ارادة ابن الحاجب بالممثل له ما يشمل زيادة أي شامة غير معلومة والثاني انه لم قيد بغير ما تقدم وهذا لا يفي الكلام على ظاهره وغاية ما يلزم عطف العام على الخاص ولا محذور فيه ويمكن ان يجاب بانه انما فعل ذلك لان عطف العام على الخاص انما يحسن لداع ولا يظهر هذا داع اليه فليستأمل (قوله المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة) اقول فيه بحث بل الذي ينبغي ان يكون مقصوده ما قبل تلك الزيادة أيضا حتى يكون ناعلا اقول أي شامة بتعامه وثبت موافقة أي شامة لابن الحاجب فيما قاله ويجاب بان كذا الامر من مستفادان من العطف في قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها لاقتضائه زيادة أي شامة هذا على ما سبق (قوله على ان أباشامة لم يرد جميع الالفاظ) اقول لم يقل ولم يخص بما كان من قبيل الاداء مع ان عبارة أي شامة شاملة لما ليس من قبيل الاداء كما سيبيحه لان كلام أي شامة صريح في عدم ارادة جميع الالفاظ الا ترى قوله والحاصل الخ فرد ارادة الجميع التي اقتضتها عبارة المصنف مما لا بد منه وليس صريح في ارادة ما ليس من قبيل الاداء أيضا فلم يبين رد كل المصنف لكلامه على ما كان من قبيل الاداء (قوله فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة) أي عن أحدهم وقوله بمعنى انه نفيت نسبتهم اليهم أي الى أحدهم كما أشار السكال الى ذلك ويدل عليه ان فرض الكلام في الالفاظ المختلف فيها بين القراء وقوله الاتي والحاصل الخ الا ترى انه وصف تلك الالفاظ بالاختلاف فيها بين القراء أي بان قال به بعضهم دون بعض ثم قسمها الى ما اتفقت الطرق على نقله عنهم أي عن أحدهم وإلى ما اختلفت فيه أي في نقله عن أحدهم فالاختلاف في التقسيم غير الاختلاف فيما قبله فتأمل ما اعلم ان حاصل كلامه التعويل في التواتر على اتفاق الطرق على نقله عن القراء وحينئذ فقهه ببحثان الاول ان مجرد اتفاق الطرق لا يقتضي تحقق التواتر فيحتاج مع التقييد باتفاق الطرق الى التقييد باجتماع شروط التواتر والثاني انه بعد تحقق اتفاق الطرق واجتماع شروط التواتر لا يكفي ذلك بالنسبة لتلك الطرق فان مثل ذلك لا يكفي في تحقق التواتر بل لابد من تحقق شروطه في جميع الطبقات وأن لا يكون في الاصل عن اجتهاد بل عن تحقق مع ان ذلك متعسر او متعذر كما علم مما قدمناه (قوله بالمعنى السابق الخ) اقول فيه أمران الاول انه يخرج ما اذا سكنت عن نسبته اليهم في بعض الطرق وحينئذ فلقا ان يقول ان تحقق التواتر بالطرق الناقلة عنهم فلا أثر لغيرها سواء نفي فيه نسبته اليهم أو سكنت فيه عنها لان غاية النفي انه ظني وهو ملحق مع القطع بالحاصل بالتواتر فلا يوجب الفرق بين النفي والسكوت حتى يقيد بقوله بمعنى انه نفيت نسبته اليهم بل يفتي القول بالتواتر سواء نفيت النسبة في بعض الطرق أو سكنت عنها فيه وان لم يتحقق التواتر بالطرق الناقلة فلا تواتر مطلقا الثاني ان مجرد اتفاق الطرق على نقله عن القراء السبعة لا يوجب القول بالتواتر بل هو ان يكون أساسا للقراء السبعة أحاد او التواتر وتوقف على وجود شرطه في سائر الطباق فلا بد من التقييد بالتواتر للقراء السبعة أو ينقل الطرق عنهم وعن غيرهم مما يتحقق به وهو شرط التواتر فليستأمل (قوله ولا تجوز القراء السبعة أي ما نقل

ومقصوده بما نقله عن أي شامة المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة التي مثلها بما تقدم على أن أباشامة لم يرد جميع الالفاظ اذ قال في كتابه المرشد الوجيز ما شاع على ألسنة جماعة من متأخري المقرئين وغيرهم من أن القراءات السبع متواترة تقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى أنه نفيت نسبته اليهم في بعض الطرق وذلك موجود في كتب القراءات لاسيما كتب المغاربة والمشاركة فيبين ما تبين في مواضع كثيرة والحاصل اننا لا نلتزم التواتر في جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء بل منها المتواتر وهو ما اتفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الاداء وما هو من قبيله وان جملته المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم

قرأنا أحاداً) أقول فيه أمران * الأول أنه لا يخفى أن الممنوع قراءة على أنه قرآن أي مع اعتقاد
 قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته ممنوع أيضاً كما هو ظاهر أما مجرد قرآنيته لا مع ذلك الاعتقاد
 فلا وجه للمنع منه نعم إن خلطه بالقرآن وقرأهما معاً على سياق يدل على قرآنيته الجميع اتجه
 المنع أيضاً * الثاني أن الشاذ بهذا المعنى يشمل السجدة مع جواز القراءة بها فلم يفرقوا بينها وبين
 غيرها مع ذلك ويفرق بما تقدم في الأمر الرابع في الكلام على قوله لا ما نقل أحاداً (قوله
 وتبطل الصلاة إن غير المعنى الخ) قال شيخ الإسلام أي أو زاد حرفاً ونقصه كما في الروضة
 وأصلها وغيرهما اهـ (وأقول) ينبغي أن يحمل البطلان بزيادة الحرف إن غيرت المعنى واللا
 فجرد الزيادة لا تبطل وإن لم ترد كما يصحح به كلامهم فكيف إذا وردت فليست أملاً (قوله
 والصحيح أنه ما وراء العشرة وفقاً للبعوى والشيخ الإمام) أقول لا يخفى أن ظاهر هذه العبارة
 والمفهوم منها أن العشرة عند البعوى والشيخ الإمام وموافقة المصنف لهما في ذلك وحكاية
 عنهما ما سكن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قد راقوله وفقاً للخ متعلقاً وهو
 قوله تجوز من قوله فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لا يقال لأنسلم أن الشارح صرفها عن
 ظاهرها وأنه جعل وفقاً متعلقاً بما قدره بل هو عنده مع ذلك متعلق بقول المصنف والصحيح
 أنه ما وراء العشرة لا نقول تأخر قوله لأنها لا تخالف الخ عن قوله وفقاً للخ ظاهر في أنه أراد به
 الاحتجاج على قوله بجوز فيكون قوله وفقاً متعلقاً بالجواز واللام بوسطه بينهما كما لا يخفى وأهل
 الحامل للشارح على ذلك أن البعوى والشيخ الإمام لم يصرحا بتواتر الثلاث الزائدة على السبع
 بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها كما يدل على ذلك قول الزركشي وما حكاه عن البعوى قالذي
 رأيته في أول تفسيره يتعرض لاثنتين فقال وقد ذكر الائمة السبعة ثم زاداً ببعوى ويعقوب
 ثم قال فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها هذا القظه اهـ وقول شيخ الإسلام
 في حاشيته هذه الأمور الثلاثة أي صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط
 المصنف الإمام وإن لم يقض التواتر كافية في كون ما اجتمعت فيه غير شاذ وهو ما علمه أكثر
 القراء وبعض الفقهاء ومنهم البعوى وتبعه المصنف فيجوز القراءة به عندهم لأنهم قسموا
 القراءة إلى متواترة وهي ما تواتر نقلها وصحيتها وهي ما اجتمعت فيه الأمور الثلاثة وشاذة
 وهي ما سواهما وجوزوا القراءة بالاوليين بل قال المصنف في منع الموانع أن القراءات الثلاث
 متواترة وإن القول بأنها غير متواترة في غاية السقوط اهـ فإن المفهوم من هذا الكلام
 أن البعوى لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها وحديثه قد أشار
 الشارح بصرف العبارة عن ظاهرها إلى مناقشته المصنف في نقله تواتر الثلاث عنهما كما
 يصرح به صديقه مع أنه لم يصرح به والى بيان أنه أخذ ما نسب إليه لهما من قولهما بجواز
 القراءة بينهما مع الإشارة إلى منع هذا الأخذ وأنه لا تلازم بين الجواز والتواتر عندهما أو إلى
 تأويل كلامه بأنه أراد الموافقة في لازم التواتر من جواز القراءة وإن لم تدل على ذلك عبارته
 وإذا علت ذلك علت سقوط اعتراض الكمال عليه في ذلك بما أطال به في حاشيته وزعم فيه
 أنه خاط أحدي الطرفين أي طريق القراء وطريق الأصوليين والفقهاء الأخرى وأنه لا منشأ
 لاعتراضه لعدم التأمل والبحث وأن المصنف تساعل في صنيعه المذكور وقامل ثم

(ولا تجوز القراءة بالشاذ)
 أي ما نقل قرآناً أحاداً لا في
 الصلاة ولا خارجها بناء على
 الأصح المتقدم أنه ليس من
 القرآن وتبطل الصلاة به إن
 غير المعنى وكان قارئه
 حامداً عالماً كما قاله النوروي
 في فتاويه (والصحيح أنه
 ما وراء العشرة) أي السبعة
 السابقة وقرأت يعقوب
 وأبي جعفر وخلف فهذه
 الثلاث تجوز القراءة بها
 وفقاً للبعوى والشيخ
 الإمام) والدا المصنف لأنها
 لا تخالف رسم السبع مع
 صحة السند واستقامة
 الوجه في العربية وموافقة
 خط المصنف الإمام ولا يضر
 في العزو إلى البعوى عدم
 ذكره خلفاً فإن قراءته كما
 قال المصنف ما نقلت من
 قراءات السبعة أذله في كل
 حرف موافق منهم وإن
 اجتمعت له هيئة ليست
 لواحد منهم فجعلت قراءة
 تخصه (وقيل) الشاذ
 (ما وراء السبعة) فتكون
 الثلاث منه لا تجوز القراءة
 بها على هذا وإن حكى
 البعوى الاتفاق على الجواز
 غير مضر بخلاف كما تقدم

قال الكمال وقد استشكل شيخنا في تحريره ضبط القراءة باسمه قامة الوجه في العربية فقال
ان أرادوا الوجه الذي هو المادة لزم شدوذ قراءة ابن عامر وكذلك زين الكثير من
المشركين قتل أولادهم من كلهم أي بضم زاي زين ورفع قتل ونصب أولاد وجر شركاء
وان أرادوا وجهها ولو بتكلف شدوذ وخروج عن الاصول فممكن في كل قراءة شاذة اه لا يقال
القراءة على الاول اذ يقولون بشدوذ قراءة ابن عامر في الآية المشار اليها قال ابن الجزري
في نظمه المقدمة

وحينما يحتمل ركن أثبت * شدوذ له لو أنه في السبعة

لانا نقول لا أثر لذلك مع توازها الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ فائدة الحكم بالشدوذ ومنع القراءة
بها والافهوا واصطلاح لفائدة اه (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الاول لكن انما يتوقف
الجواز على ذلك فيما لم يتوازا ما ما واثر فتجوز القراءة به مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع
بنسبته اليه عليه أفضل الصلاة والسلام فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك خلاف غيره فليتم
والله أعلم (قوله اما جروحه مجرى الاحاد فهو الصحيح) أقول فيه أمور: الاول انه لما كانت
هذه العبارة بظاهرها قد تستشكل من جهة انه احاد فلا معنى لاجروحه مجرى الاحاد قدر
الشراح ما بين المراد ويدفع الاشكال وهو قوله الاخبار وقوله في الاحتجاج (فان قلت) أي
قرينة المصنف على ارادة ذلك فان اطلاق هذه العبارة بدون قرينة بما لا يصح أو لا يحسن (قلت)
يمكن ان تكون القرينة بتبادر الاخبار من لفظ الاحاد عرفا وأيضا قومه فيما سبق بالشدوذ
الصريح في نقله احاد اعديل على أن المراد بالاحاد هنا معناه والثاني ان الكوراني نظري
تصحیح المصنف المذكور حيث قال يريد أن القراءة الشاذة وان لم يثبت كونها قرآنا ولكن
لا يلزم من اتقاء القرآنية اتقاء الخبرية فهو دائر بين كونه قرآنا وكونه خبرا وكلهما مما يحجج به
والى هذا ذهب الخفصية أيضا في ايجاب التسامع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود
واختيار المصنف هذا فيه نظر لان المحصر في القرآنية والخبرية ممنوع لجواز كونه مذهب
الراوى وهو عند المصنف ليس بحجة واسعة لالهم بان الشافعي أوجب قطع السارق بالقراءة
الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التسامع في كفارة اليمين على الصحيح
من مذهبه اه (وأقول) هذا النظر منه وما احتج به عليه في غاية القساة والضعف وذلك لان
القرآن انه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم كما عبر به الشارح المحقق بعالهم فهو مرفوع
قطعا فكيف يصح مع ذلك تجويز كونه مذهب الراوى بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح
الراوى برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم كان في حكم المرفوع اذ القرآنية مما لا مدخل للراوى
فيها فقل ذلك انما يحتمل على الرفع كما يعلم من محله ثم رأيت الزركشي لما ذكر نحو التوجيه الذي
ذكره الشارح قال مانعه كذا وجهه وهو يقتضى ان الخلاف فيما اذا صرح برفعه الى النبي
صلى الله عليه وسلم لكن الشافعي أطلق في البورطى الاحتجاج بالقراءة الشاذة وتابعه جمهور
الاصحاب ولهذا احبوا في ايجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانهم ما
اه وهو لا يعارض ما قلناه لان اطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة معني على انها في حكم المرفوع
وان لم يصرح برفعه لعدم مدخلية الراى في القرآنية ثم رأيت الكمال أورده هذا النظر سؤالا

(أما جروحه مجرى) الاخبار
(الاحاد) في الاحتجاج

(فهو الصحيح) لانه منقول
عن النبي صلى الله عليه وسلم
ولا يلزم من اتقاء خصوص
قرآنية اتقاء عموم خبرية
والثاني وعليه بعض اصحابنا
لا يحجج به لانه انما نقل قرآنا
ولم يثبت قرآنية وعلى
الاول احتجاج كثير من
فقهائنا على قطع يمين
السارق بقراءة أيمانهم ما
وانما يلزم التسامع في
صوم كفارة اليمين الذي هو
أحد قول الشافعي رحمه
الله تعالى بقراءة متابعات
قال المصنف كأنه لما صح
الدارقطني اسناده عن
عائشة رضي الله عنها نزلت
فصيام ثلاثة أيام متتابعات
فسقط متابعات

بلا يقال ثم أجاب عنه بما جوابنا أمثله وأوضح منه كما يعلم ذلك الواقع عليه ما وأما قوله
 واستدلوا بهم بأن الشافعي أوجب قطع عين السارق الخ فهو من ظاهره لان استدلال الشافعي
 وأصحابه بمجرد القراءة الشاذة وان لم ينقل معها التصريح برفعها من المعالوم الذي لا يقبل أدنى
 توقف فيه ولا يمتري فيه من له أدنى المسام بكلامه وكلام أصحابه وقد سمعت قول الزركشي وقال
 الكمال أطلق الشافعي رضي الله عنه الاحتجاج بالقراءة الشاذة فيما حكاه البويطي عنه في باب
 الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه جمهور أصحابه كالشيخ أبي حامد والقضاة الثلاثة الحسين وأبي
 الطيب في نعتهم ما والروائي في البحر والمحامي وكذا الرافي في السرقة اه وأما قوله ولهذا لم
 يوجب التابع في كفارة اليمين فهو استدلال ساقط لما قاله المحقق المحلى بمناصه وانما لم يوجبوا
 التابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قول الشافعي بقراءة متابعات قال المصنف كانه
 لما صحح الدارقطني اسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت
 متابعات قال شيخ الاسلام كغيره أي نسخت تلاوة وحكمه لتعذر سقوطها بالانسح لان الله تعالى
 أخبر بحفظ كتابه فقال انما نحن نزلنا الذكروا ناله لما قطنون على انه قد قيل انهم لم تثبت عن ابن
 مسعود اه والثالث انه ساقى في كتاب السنة ان من المقتطوع يكذبه المنقول آحادا اذا كان
 مما تتوفر الدواعي على نقله وتواتر كما تقدم التصريح به في توجيه قول المصنف لا ما نقل آحادا على
 الاصح وهذا يقتضي ان الشاذ من المقتطوع يكذبه لانه نقل آحادا وهو مما تتوفر الدواعي على
 نقله وتواتر ارفع القطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الاحاد في الاحتجاج به وكيف
 تجوز القراءة بما اجمع فيه صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الامام
 وان لم يتواتر كما تقدم وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم مما ذكر القطع بكذبه من حيث
 القرآنية لا مطلقا بخلاف الاخبار الاحاد اذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها فاذا سقطت
 سقطت مطلقا اذ ليس لها جهتان حتى تسقط احدهما وتبقى الاخرى واما بان تتوفر الدواعي
 على نقله وتواتر انما يقتضي نقله وتواتر في الجملة وعدالة ناقله يقتضي انه كان متواترا في العصر
 الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل القطع بكذبه ما لم يحتمل انه كان متواترا في العصر
 الاول احتمالا لا منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنية وعن الثاني بان التواتر انما يشترط في ثبوت
 القرآنية قطعا لا في ثبوتها في الجملة أيضا فليستأمل (قوله ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب
 والسنة) فيه أمران الاول قال الكوراني ترجت هذه المسئلة كما ترجم بها المصنف وكما ترجم
 البيضاوي بقوله لا يخاطب الله بهمل ليس بلام محل النزاع لان أحد الم يقل ان في القرآن
 ما لا معنى له أو هم ملا لا وضع له كما استقف عليه من استدلالهم بل الحق ان يقال لا يرد في القرآن
 ما لا يقدر أحد على التوصل الى معناه لئلا ان القرآن كله هدى وشفاء ولا فائدة أيضا في انزال
 ما لا يصل أحد الى فهمه الى آخر الأدلة من الجانبين واجوبة أدلة المخالف ثم قال واعلم ان الأدلة
 من الطرفين لا تنبذ القطع بل كلها ظواهر اذ لهم ان يقولوا فائدة انزال التشابه كج عنان
 الرايح في العلم عن الخوض فيه ومنعه منه وهذا عندنا أشد تعميما من بدل الجهود في استعلام
 الحكم من الحكم لان النفوس مجبولة على الحرص والشغف بما منعت منه والله أعلم بحقيقة
 الحال اه (وأقول) ما اعترض به ما خوذ من الزركشي كغيره فقد قال الثاني أي من التنبهات

(ولا يجوز ورود ما لا معنى
 له في الكتاب والسنة خلافا
 للشوية) في تجويزهم ورود
 ذلك في الكتاب قالوا
 لوجوده فيه

ان خلاف الحشوية فيما له معنى لكن لم يفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات وقالوا
لا طريق لدركها أصلاً لان موجب العقل فيه خلاف موجب السمع ولا يمكن رد أحدهما فاشتبه
الامر حتى سقط طلب المراد منه اما ما لا معنى له أصلاً فباتفاق العقلاء لا يجوز ورود في كلام
الله تعالى نعم كلام صاحب المعتقد به ان الخلاف في انه هل يجوز ان يتكلم الله بشيء ولا يعني
به شيئاً وهو بعيد اهـ لكن صوب الاسنوي ان محل الخلاف ما دل عليه كلام صاحب المعتقد
فانه ساقى ولا قولاً للبيضاوي لا يجوز ان يخاطبنا الله بالمهمل لانه هذان وهو نقص والنقص
على الله محال ثم قال وعبارة المحصول لا يجوز ان يتكلم بشيء ولا يعني به شيئاً وهو قريب من عبارة
المصنف وعبارة المنتخب والحاصل عملاً لا يفهمه ويترتب ما فرق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاهماله
بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن رهاان بجواز هذا فقال يجوز ان يشتمل كلام الله تعالى على
ما لا يفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التعبد بما ذكره في المحصول
واقضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضاً عبد الجبار في العمل وأبو الحسين في شرحه اهـ
وقال المصنف في شرح المنهاج بعد ان قرر عبارة البيضاوي السابقة مانصه هذا كلام المصنف
وأما الامام في عبارته فقلق وذلك انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشيء ولا يعني به شيئاً والخلاف فيه
مع الحشوية لنا وجهان اهـ أحدهما ان التكلم عملاً لا يفهمه هذان وهو نقص والنقص محال
على الله تعالى والثاني ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً وذلك لا يحصل
فيما لا يفهم معناه اهـ ووجه القلق ان أول كلامه يدل على ان الخلاف في جواز التكلم بشيء
لا يعني به شيئاً وان كان ذلك الذي تكلم به له معنى يفهم منه وثانيه وثالثه وهما دليلان يدلان
على ان الخلاف في جواز التكلم عملاً لا يفهمه شيئاً وعبارة المصنف يعني البيضاوي توافق مادته
عبارة الامام ثانياً وثالثاً لا ما اقتضيه أولاً وبها صرح الامام اذ قال لا يتصور اشتمال القرآن
الكريم على ما لا معنى له أصلاً وقد عرفت ان الخلاف مع الحشوية اهـ ثم قال المصنف في بعض
الدلة التي ساقها البيضاوي واعلم ان هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف لانه يقتضي ان
الخلاف في الخطاب بل فقط له معنى لا يفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقاً اهـ وبذلك كله تعلم
ان كون محل النزاع ما هو ظاهر المتن وفقاً لما صوبه الاسنوي أو ما قاله الكوراني تبعاً
للزركشي وغيره عملاً لا فاطح عليه بل الامر فيه على الاحتمال والعبارة فيه متعارضة (فان قلت)
ما هو ظاهر المتن لا يمكن ارادته لانه نقص وهو محال كما تقدم في كلام البيضاوي (قلت) لما منع ان
ينسخ انه نقص بل وازان يكون حكمه كالاتباع وما هو كذلك لا يكون نقصاً واجباً فثبت جزم
الكوراني بعدم ملائمة عبارة المصنف لمحل النزاع وبان أحد الم يقل ان في القرآن ما لا معنى له
ليس في محله لعدم ثبوت ذلك بل لو ثبت ان محل النزاع ما قاله أمكن حمل عبارة المصنف عليه
بمساحة بان يراد منها ما لا معنى له بطلع عليه أو يمكن فهمه أو يجوز ذلك فالجزم بعدم الملائمة على
تقدير ان محل النزاع ما ذكره ليس في محله أيضاً اللهم الا ان يريد عدم ملائمة ظاهرها وحينئذ
يهون الحال على ان ما قال انه محل الخلاف قد يشكل عليه تخصيص الخلاف بالحشوية مع
وقوع التشابه في القرآن وكون الجهم رمناعاً على ان الوقت على قوله الا الله الا ان لا يريد معناه
في تنوله لا يمكن التوصل الى معناه المعنى الذي أريد منه في الواقع بل معنى صحيح يضاف اليه وان

لم يكن هو المراد منه في الواقع وفيه نظر لأن قول الزركشي السابق وآيات الصفات يدل على ادخال
 التشابه في محل هذا الخلاف مع ان له معنى صحيح يضاف اليه عنه الخلق وان سكنت عنه السلف
 فلا وجه حينئذ لتخصيص هذا الخلاف بالحشوية ولأنني المعنى الصحيح الذي يضاف اليه
 فليتأمل * والثاني انه لما قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع بحكمه تعالى وهو معنى
 قول المصنف والسنة قال الامتناع في شرحه لا أعلم أحدًا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء
 نقصا في حق الله تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهو والقياس جائز في حق الانبياء
 اه قلت ومما يوضح اشكاله ان الكلام في الجواز العقلي ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة
 وقوع ذلك في السنة وأيضا وقوع ذلك في السنة ليس بأمر من بعض الامور التي يجوز كثير منا
 أو جهاه مناصد ورعا عنه عليه الصلاة والسلام كما سأتى بيانه أول كتاب السنة في الكلام على
 عضته فقياس من يجوز مناصد ورعا تلك الامور من تجوز هنا وقوع ما ذكر في السنة اذ لا معنى
 لتجوز الذنب ومنع وقوع ما لا معنى له من الكلام وحينئذ فلا يتجه تخصيص الخلاف هنا
 بالنسبة للسنة بالحشوية فليتأمل (قوله كالحروف المقطعة) قال شيخنا العلامة أي كاسماء
 الحروف المقطعة أوائل السور اذ الموجود أوائلها الاسماء لا الحروف وفي التمثيل بها لما لا معنى
 له شيء اذ المراد منها الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه (وأقول)
 فيما قاله شيء اما أولا فالتمثيل بالحروف المقطعة صادر عن الحشوية وهي أحد أدلتهم على المسئلة
 فلا جناح على الشارح في التمثيل بها بوجه لان حظه فيها مجرد حكايته عنهم ليدفع به ما ذكره من
 الجواب ثم دفعه به لا ينافي اندفاعه بالجوهرية أخرى ومنها ما ذكره الشيخ بتقدير تمامه فان قصد
 بذلك مناقشة الشارح في هذا التمثيل فلا محل لهذه المناقشة ومناقشة الحشوية فهي مع
 كونها لا تنضم الشارح كاتين مدفوعة أيضا بما يعلم بما يأتي في الامر الثاني وأما ثانيا فيجوز ان
 لا يكون المراد بما لا معنى له ما لا معنى له في نفسه بل لا معنى له منتظما من تبطا بما صاحبه ومجرد
 الحروف التي هي السميات ليست كذلك كما اعترف به الشيخ ومن هنا يدفع أيضا ما يقال ان
 هذه الحروف اشارة الى أعداد مخصوصة الا ان بين ارتباط تلك الأعداد بالمقام (قوله ما يعني به
 غير ظاهرة الابدليل) أقول فيه أمور الاول انه يرد عليه التشابه بناء على قول الجمهور ان الوقت
 على الا الله فانه عن غير ظاهره ولا دليل بين المراد منه انما الخصال الدليل الصارف عن ظاهره
 فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه للمرجحة مع لزوم القول به الجمهور واللهم الا ان تخص الدعوى
 بما لم يصرف الدليل عن ظاهره الثاني لا يخفى انه ينبغي ان يكون المراد في قوله يبين المراد منه هو
 المراد ولو بحسب الظهور اذ الأدلة المبينة لا يلزم ان تفيد المراد قطعاً الثالث انه ينبغي ان
 يكون المراد بالدليل ما يشمل العقلي ومن هذا وما قبله يدفع الاشكال بالتشابه لان الدليل العقلي
 صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح يحتمل الرابع انه ان أراد دلالة آيات بان يوجد في القرآن
 ما يبين المراد مما أريد به غير ظاهره منه لم يصح الظهور وعدم اطراد ذلك وان القرآن كثير ما يبين
 بالسنة والاجماع دون القرآن وان أراد أعم من الدليل القرآني ورد عليه ان دليل المرجحة على
 معتقدهم ان المعصية لا تنضم مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالآيات والاخبار المذكورة
 التهريب فلم يجوزوا ذلك الابدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح

كالحروف المقطعة أوائل
 السور في السنة بالقياس
 على الكتاب وأجيب بان
 الحروف اسماء السور كطه
 ويس وسعوا حشوية من
 قول الحسن البصري لما
 وجد كلامهم ساقطا وكانوا
 يجلسون في حلقة امامه
 ردوا هؤلاء الى حنا الحلقة
 أي جابها (ولا يجوز ان يرد
 في الكتاب والسنة) ما يعني
 به غير ظاهرة الابدليل
 يبين المراد منه

بقوله في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل فان قيل تختار النسق الثاني من الترديد لكن المراد
الدليل المعتمد الصحيح قلنا ان اريد اعتبار وجهه بحسب نفس الامر فهذا لا يلزم تحققة لغير
الحشوية أيضا في كثير من المواضع لاحتمال الخطا وان اريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا
متحقق في حقهم قطعا لظهور ان ما استندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وان اريد
بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له كما لا يخفى فليستأمل (قوله كافي العام المخصوص
بمتأخر) أقول انما قيد بقوله بمتأخر لكونه أظهر في التمثيل اذ المخصوص بمقارن أو متقدم لا يفهم
منه من عرف المخصص حين وروده الا غير ظاهر بشرية ذلك المخصص في كونه مما عني به غير
ظاهر محتاجا بل قد يقال ان ما يفهم منه بواسطة المخصص هو ظاهر مغاية الامراته ظاهر بواسطة
المخصص لا في حد ذاته وقد صرح الامام في الورقات بان المؤول بالدليل يسمى ظاهرا بالدليل فلا
يصدق انه حين وروده عني به غير ظاهر على الاطلاق فظهر للتقديم فائدة واندفع اعتراض شيخ
الاسلام بان تقييده بالمتأخر مضر قال الان يقال انه المتفق عليه أو غيره مفهوم بالاو لا ثم
رايت الزركشي ذكر نحو ما ذكره الشارح حيث قال واحترز بالدليل أي في قوله لا يدل على
جواز ورود العموم وتأخر المخصص ونحوه اهـ (قوله أي على اجماله) قال شيخنا العلامة
يعني ان البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود في الزمن الثاني ومتعلقه في قوله وفي بقاء
المجمل غير مبين هو في الحقيقة غير مبين وهو عدى فلا بد من تأويله بوجودي كاذ كره الشارح
اهـ (وأقول) لا يخفى على متأمل ما فيه لانه ان اراد بقوله ومتعلقه غير مبين انه متعلق الاستمرار
فهو ممنوع قطعا بل ليس متعلق الاستمرار الا الوجود وانما قوله غير مبين وقع قيد افيه والتقدير
وفي استمرار وجود المجمل أي وفي وجوده في الزمن الثاني حال كونه غير مبين أي مع هذه الصفة
العدمية ولا اشكال في ذلك وان اراد انه متعلق البقاء الذي هو استمرار الوجود فهذا لا يجوز
الى التأويل بالوجودي كما علم بما ينه اذ لا يتصور تقييد الوجودي بامر عدى (قوله لان الله
تعالى أكل الدين قبل وفاته) أقول لقائل ان يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله لقوله
اليوم أكلت لكم دينكم تسافر لدلالة هذا على عام الا كمال في ذلك اليوم وصدق ذلك بما
بعد ذلك اليوم بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع اذ قد ثبت أحكام بعد ذلك اليوم أيضا كما هو
ظاهر الا ان يكون المراد انه أكل في ذلك اليوم الاصول ونحوها ولم يبين بعده الاما هو من قروع
ما بين فيه (قوله ثالثها الاصح لا يقي المكلف بمعرفة غير مبين للباحة الى بيانه حذر من
التكليف بما لا يطاق) وأقول ان كان الكلام في الجواز والمعنى لا يجوز ان يبقى فيرد عليه ان
مذهب المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقا كما تقدم وهذا منه أو في معناه لان كلامه
معرفة المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع استقاء التبيين ومن الاتيان به مستحيل عادة وان
كان في الوقوع والمعنى لا يقع بقاؤه فيرد عليه ايضا ان الحق عند المصنف وقوع التكليف بالمحال
المستنع لغيره كما تقدم أيضا وهذا منه لان الظاهر ان امتناع معرفة المجهول المذكور والاتيان
به ليس من المستنع لذاته بل لغيره اذ هو غير مستنع في العقل لا يقال فرق بين هذا وما تقدم ان الحق
عند المصنف وقوع التكليف به لان ذلك مقدور في الظاهر بخلاف هذا لانا نقول هذا فرق
لا يصح لان من جملة المستنع لغيره المستنع محذور وليس مقدورا في الظاهر كما لا يخفى لا يقال

كما في العام المخصوص
بمتأخر (خلافا لمرحمة)
في تجويزهم ورود ذلك من
غير دليل حيث قالوا المراد
بالآيات والأخبار الظاهرة
في عقاب عصاة المؤمنين
الترهيب فقط بناء على
معتقدهم ان المعصية
لا تضر مع الايمان وسعوا
مرحمة لارجلهم أي
تأخيرهم اياها عن الاعتبار
(وفي بقاء المجمل) في الكتاب
والسنة بناء على الاصح
الا في من وقوعه فيها
(غير مبين) أي على اجماله
بان لم يتضح المراد منه الى
وفاته صلى الله عليه وسلم
أقول أحدهما لان الله
تعالى أكل الدين قبل وفاته
لقوله تعالى اليوم أكلت
لكم دينكم ثانيا ثم قال
تعالى في مناشية الكتاب وما
يعلم تأويله الا انه اذا توقف
هنا كما عليه جمهور العلماء
واذا ثبت في الكتاب ثبت
في السنة لعدم القائل
بالفرق بينهما (ثالثها) وهو
(الاصح لا يقي) المجهول
(المكلف بمعرفة) غير مبين
للباحة الى بيانه حذر من
من التكليف بما لا يطاق
بخلاف غير المكلف بمعرفة

هذا ليس من التكليف بالاحمال بل من التكليف بالاحمال كسكف الغافل لانه يقول المكلف هنا
 ليس بغافل لانه من لا يدري وهذا من يدري له كنهه لا يقدر قلباً أمل (قوله على ان صواب
 العبارة بالعمل به) أقول فيه بحث لانه لا يمتنع انه يلزم من التكليف بالعمل التكليف بالمعرفة
 لتوقف العمل بشئ على معرفته فقول المصنف المكلف بمعرفة يدخل فيه المكلف بالعمل به
 فيبعد ان الاصح انه لا يمتنع على اجماله فعبارة صحيحة أيضاً اذ لم يخرج عنها المكلف بالعمل به مع
 تناولها المكلف بمعرفة معرفته بخلاف التعبير بالعمل اذ لا يتبادر منه تناوله لنفس المعرفة اذ
 الاعتقاد لا يتبادر من لفظ العمل بل قد تترجح عبارة المصنف باعمية انهم قد يقول الشارح ان
 مسئلة خلاف القوم انما هي التكليف بالعمل ولا يلزم من جريان هذا الخلاف فيه جريانه في
 التكليف بما يتوقف عليه العمل من المعرفة لجواز ابداء فرق بينهما أو الاختلاف في المعرفة
 بوجه آخر ولا يخلو ذلك عن نظر نعم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان المعرفة أو العلم سبب للعمل
 فغايبته عمن السبب عن المسبب ولا بدع فيه بل العلم عمل في الجملة كما مر في الكلام على الحكم
 وقال السعد التفتازاني في تلويحه وقد يقال العلم عمل القلب وهو الاصل اهـ ما ذكره شيخ
 الاسلام وياك ان تتوهم اتحاد جوابنا مع جوابه فان ذلك خطا بل هما متباينان كما لا يمتنع
 فليتنامل (قوله بانضمام تواتر وغيره من المشاهدة) قال شيخنا العلامة طاهره ان التواتر
 والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن التواتر ايتين ان
 التواتر والمشاهدة متعلقان بالقرائن لأنفسهما (وأقول) المتن صالح لحمله على ما قاله الشارح
 اذ لم يصحح بان التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بانهما متعلقان بالقرائن بل غاية ما أفاده ان افادة
 التعمين بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا صالح لكل الامرين كما لا يمتنع فلا اشكال ولا تخاف
 بين المتن والشرح خلافا لما أشار اليه (قوله فاندفع توجيهه من اطلاق) أقول الظاهر ان هذا
 المطلق لا يخالف مع هذا التقيد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الاوضح ان يقول فاندفع
 اطلاق توجيهه من اطلاق لان المتدفع اطلاق التوجيه لا نفس التوجيه على الاطلاق قبال
 (قوله بالتفقه العلم بالمراد) قال شيخنا العلامة هذا القائل ضم في هذا في التوجيه انه لا بد من
 العلم بعدم المعارض العقلي فلا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق
 القائل كما زاده السيد اهـ (وأقول) أما أولاً فلا نسلم انه لا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم
 بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد لان تسليم توقفها على العلم بعدم المعارض لما قاله
 في شرح المقاصد من ان الحق انما انما تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه اذ
 كثيراً ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتاً وتقييداً فضلاً عن العلم بعدمه
 فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين تتوقف على العلم بعدمه انما تكون بحيث لو لاحظ العقل
 المعارض جزم بعدمه وأما ثانياً فلا قائل ان يقول لو سلم ما ذكره فلا حاجة في الدفع الى التصريح
 بقوله والعلم بعدم المعارض الخ مع قول الشارح فان الصحابة علموا ما عاتبوا المراد الخ فان
 فرص عليهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموا ما حصل لهم العلم
 المذكور كما لا يمتنع على ان زيادة السيد لما ذكره ليس صريحاً في انه لا بد من التصريح به لجواز
 ان يكون غرضه مجرد التنبيه على اندفاع توجيه المخالف فانه بعد ان قرر قول المواظ

على ان صواب العبارة
 بالعمل به كما في البرهان وفي
 بعض نسخه بالعلم به وغير
 تحريف من تأنيخ مشي عليه
 المصنف اذ وقع له من غير
 تأمل (والحق) كما اختاره
 الامام الرازي وغيره (ان
 الادلة النقلية قد تفيد
 اليقين بانضمام تواتر وغيره)
 من المشاهدة كما في أدلة
 وجوب الصلاة ونحوها فان
 الصحابة علموا ما عاتبوا المراد
 بالقرائن المشاهدة وتضمن
 علمها بواسطة نقل تلك
 القرائن التواتر فاندفع
 توجيهه من اطلاق انما لا تقيد
 اليقين بالتقاء العلم بالمراد
 منها

والحق انه قد يفيد اليقين بقراش شاهد أو متواترة تدل
على انتفاء الاحتمالات الخ قال واما العلم بعدم
المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه
اذا تعين المعنى كان مراد الله فلو
كان هناك معارض عقلي
لزم كذبه اهـ

م

* (تم الجزء الاول وبياحه الجزء الثاني آوله المتطوق والمقهوم) *

عَبْدُ الرَّوِّهَاءِ صَالِحُ الْبَحْيِ

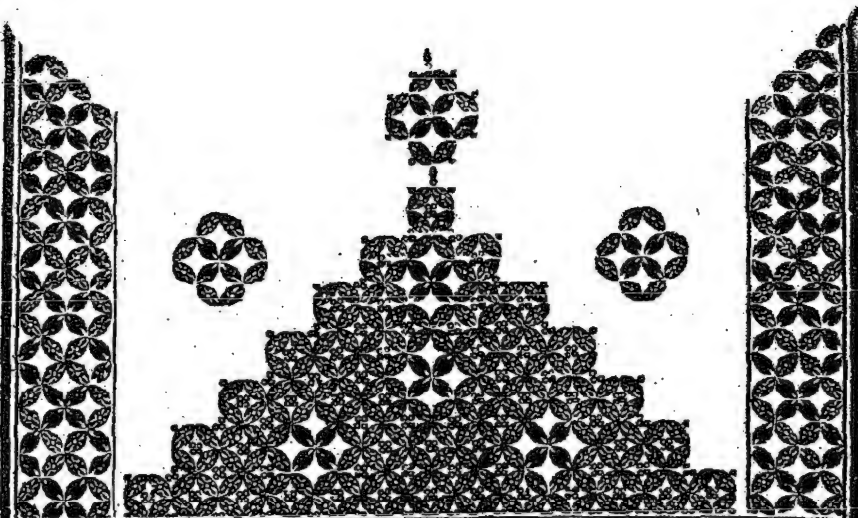
* (فهرسة الجزء الاول من الآيات الينيات) *

صفحة	صفحة
٤٥	(الكلام في المقدمات)
٤٧	بيان أصول الفقه
٦٨	تعريف الحكم عند الاصويين
	وأقسامه وما يتعلق بذلك
٢٢٢	مسئلة الحسن المأذون واجبا ومندوبا
	ومباح الخ
٢٢٤	مسئلة جائز الترتيل ليس بواجب الخ
٢٤٨	مسئلة الامر بواحد من أشياء يوجب
	واحد الأبعينه الخ
٢٥٥	مسئلة فرض الكفاية مهم يقصد
	حصوله فاعله الخ
٢٦٠	مسئلة الاكثران جميع وقت الظهر
	جواز او نحوه وقت لادائه الخ
٢٦٦	مسئلة المقدور الذي لا يتم الواجب
	المطلق الا به واجب الخ
٢٦٩	مسئلة مطلق الامر لا يقتاول المكروه
	الخ
٢٨٠	مسئلة يجوز التكليف بالتحال مطلقا
	الخ
٢٨٥	مسئلة الاكثران حصول الشرط
	الشرعي ليس شرطافي صحة التكليف الخ
٢٩١	مسئلة لا تكليف الا بفعل الخ
٢٩٦	مسئلة يصح التكليف بوجود معلوما
	للمأمور أثره الخ
٢٩٩	(خاتمة) الحكم قديتعلق على الترتيب
	فيحرم الجمع الخ
٣٠٠	* (الكتاب الاول في الكتاب ومباحث
	الاقوال) *

* (تمت) *

عَبْدُ الرَّوَّاهِ صَالِحُ بَخِي

الجزء الثاني من الآيات اليمينية للشيخ الإمام العلامة
الحقوقي المذوق الشهير شهاب الدين أحمد بن
قاسم العبادي على شرح جمع الجوامع
للإمام الحلي تقدمه الله برحمته
وأسكنهما فسيح جناته
آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(المنطوق والمفهوم)

(قوله في محل النطق) قال الكمال متعلق بقوله دل قال والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق أنه لا يتوقف استفادته من اللفظ الاعلى مجرد النطق لاعلى انتقال من معنى آخر اليه فان ما توقف استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم انتهى وأقول على هذا الذي فسره بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق يمكن ان يفسر محل النطق بحالة كون المعنى معنى للفظ بلا واسطة لان هذه الحالة محل للنطق ويراد اللفظ بمعناه الاحق به والمعنى هو اولاه والتقدير معنى يدل عليه اللفظ في الحالة التي هي حالة النطق وحالة ايراد اللفظ لمعناه التي هي الاحق به او هي حالة كون ذلك المعنى للفظ بلا واسطة نعم هذا التفسير الذي فسره بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق لا يشمل المنطوق غير الصريح الذي ينه الكمال بعد ذلك كما ان قوله فان ما توقف استفادته الخ يشمل غير الصريح المذكور وقد لا يشمل ايضا المعنى المجازي لتوقف استفادته على الانتقال من المعنى الاصل الى مع انه من قبيل المنطوق الصريح كما سبق في ابصاره في بحث المفهوم في الكلام على قوله فهو مساو للصريح الاكل فان كان المستفاد في هذا الكتاب يرى ان غير الصريح من المنطوق لم يكف في بيان كلامه قوله والمراد الخ بل لا بد ان يناد عليه عقب قوله الاعلى مجرد النطق قولنا أو يكون لازماً لموضوع اللفظ وحينئذ يشكل تناوله لسائر أنواع المجاز ويشكل الفرق بين المنطوق وغير الصريح وبين المفهوم كما أشار اليه السعدوسي في التبيين عليه فالوجه ان يقال المراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق كون اللفظ مستمعاً لانيه وكونه هو مراداً منه بالذات فيشمل المعنى المجازي لان اللفظ يستعمل فيه ابتداء وان كان هناك انتقال من المعنى الاصل الى

(المنطوق والمفهوم)

أي هذا مجتمعهما (المنطوق ما) أي معنى (دل عليه اللفظ في محل النطق) حكماً كان كما مثله في شرح المختصر كقوله بغير التأنيف أي للوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف وأغير حكمكما يوتخذ من تمثيله في قوله

ولا يضر عدم ثبوت قوله غير الصريح لان ظاهر صنيع المصنف في هذا الكتاب عدم اثباته واما
المدلول التضمني فان قلنا انه الجزء المفهوم في ضمن الكل كما كان منطوقا كما سبقت عن حواشي
العضد للسعد وان قلنا انه الجزء المفهوم قصد ابعدهم الكل كما سبقت في كلام الشارح تعا
للإمام فالمعجده من المفهوم ثم اعلم ان ما ذكره الكمال من تعلق قوله في محل النطق بقوله يدل
يدل عليه دلالة ظاهرة قول الشارح بعد أي اللفظ الدال في محل النطق وهو الاوافق يجعل
المصنف من أقسام المنطوق فهو مدلول زائد ومدلول الاسد لان التعريف على هذا التقدير
بالمعنى الذي فسر به الكمال كون المعنى مدلولاً عليه يتناول ذلك من غير تكلف واما ما ذكره
شيخنا العلامة من أن قوله في محل النطق حال من ضمير عليه قال أي حال كون ذلك المعنى ثابتاً في
محل النطق أي محل نطق باسمه كالتأفيف وكالتساق في عكس احداهن الى آخر ما بينه وأيده
بكلام العضد والسعد فهو اتفاق طريقة ابن الحاجب من تخصيص المنطوق كالمفهوم بالحكم
ولا يوافق طريقة المصنف من تعميم ذلك لغير الحكم كمدلول زائد ومدلول الاسد لان الحالية بالمعنى
المدكور تقتضي ان يكون المنطوق امراً حاصل في شيء نطق باسمه فلا بد من أمرين أحدهما في
الاسم الذي له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زائد ومدلول الاسد
مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ هذا مدلولاً غير ذلك المدلولين وهما فيه
كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا مسمى للفظ الا هما نعم يمكن التزام الحالية على طريق
المصنف أيضاً لكن لا بالمعنى الذي ذكره الشيخ بل بمعنى ان ذلك المعنى محل النطق بمعنى ان النطق
بأزائه والتقدير على هذا حال كون ذلك المعنى داخل في محل النطق أي معدوداً من جملة أفراد
واذا علمت ذلك علمت ان قول شيخنا المذكور عقب سورة كلام العضد والسعد في ذلك ما نصه وبه
تعلم ان في محل النطق يتعلق باستقرار محذوف حالاً لا بدلاً كما يفهمه قول الشارح أنفاً أي اللفظ
الدال في محل النطق انتهى قوله في غاية السقوط نشأ من عدم التمييز بين طريق المصنف وابن
الحاجب وكثيراً ما يقع الغلط من اجمال ذلك التمييز كما بينه الأئمة وكذا في الوصية بملاحظة
التمييز بين الاصطلاحات حذراً من الغلط وذلك لما علم مما تقرران ما أقدمه كلام الشارح
وصرح به ان كمال هو المناسب لطريق المصنف بخلاف ما قاله هو فاما ما يناسب طريق ابن
الحاجب دون طريق المصنف وقد علمت أيضاً ان قوله أيضاً بعد ما ذكر عنه في قوله أو غير حكم
هذا لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى منشؤه أيضاً عدم التمييز بين الطريقين لانه بناء على الحالية
التي قررها وقد تبين انها اتفاق طريق ابن الحاجب المخالفة لطريق المصنف والافصاح
الحد عليه بالمعنى الموافق لطريق المصنف المدين فيما سبق مما لا يخفى عليه كائين واما قوله عطف على
قوله لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى ولا وافقه كلام القوم فهو ممنوع منعاً لا توقف فيه لعاقلة فانه
مجرد دعوى لاستدلالها لا مجرد ما رآه في كلام ابن الحاجب من تخصيص المنطوق بالحكم ومعلوم
لكل عاقل ان مجرد مخالفة كلام المصنف لكلام ابن الحاجب لا يقتضي مخالفة لكلام القوم
ولا يصح نسبته الى ذلك غير ان عادة الشيخ المبالغة على المصنف لمجرد مخالفته ابن الحاجب بحيث
يخرج عن حد الاعتدال ويقع فيما لا يليق بالفضلاء من أنواع الاختلال ومن المعلوم المشهور
البالغ غاية الظهور ان القوم الذين هم أهل هذا الفن ونسب الانسان الى موافقة كلام القوم
أو مخالفته اذا وافقهم أو خالفهم انما هم مثل الباقلاني والاستاذ وابن فورك واما المرحوم

والغزالي ويخوهم بخلاف غير هؤلاء فانما هم مصنفون متبعون فعلى الشيخ ان أراد تصحيح
اعتراضه ان يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف هنا لجمعهم اذ لو وافقهم او
بعضهم فلا غبار عليه حتى عند الشيخ لكن بين ذلك شرط القتاد وشيب الغراب وبعد التبا
والتي قد اشتهر ان لا مشاحة في الاصطلاح وان لكل احد ان يصطلح على ما شاء كما نص على ذلك
غير واحد من الائمة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وبذلك كله تعلم ما في كلام شيخ الاسلام هنا فانه
موافق لما ذكره شيخنا وبالله المستعان (قوله نص ان افادته لا يحتمل غيره) قال الزركشي
وهذا أحسن حدوده ثم قال لكن عود الضمير من كلام المصنف أى قوله وهو نص الى المنطوق
يقضى ان مفهوم الموافقة لا يسمي نصا وان قلنا دلالة لفظية وليس كذلك ثم كان حقه التقييد
بخطاب واحد ليخرج الجمل مع المبين فانهم ارا ان افادته لا يحتمل غيره لکن ما ليس بخطاب
واحد فلا يسميان نصا اهـ ويجاب عن الاول بان دلالة الموافقة اذا كانت لفظية كانت من
قبيل المنطوق كما هو ظاهر فيشملها كلامه هنا على ان ما راعه من الاقتضاء المذكور ممنوع لان
تقسيم المنطوق الى النص وغيره لا يقتضى اختصاصه بذلك ألا ترى ان تقسيم الحيوان الى
الايض وغيره لا يقتضى اختصاصه بذلك ولا ينافى انقسام غيره أيضا الى ذلك وعن الثاني
بانه قد يلزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لا نطبق عليه (قوله كزید) قد يناقش
في تمثيل النص به باحتماله معنى مجازيا بناء على جواز التجوز في العلم وقد صرح النحاة بان التأکید
في نحو جاء زيد نفسه لا يقع المجاز عن الذات واحتمال ان الخاقى رسوله أو كتابه مثلاً لا يقتل
(قوله ان احتمل مرجوحا) قال الزركشي يخرج عنه الحقائق المشتركة والمجازات الغير الراجعة
وتبقى الحقائق المنفردة والمجازات الراجعة اذا اللفظ ظاهر بالنسبة الى المجاز الرابع دون الحقيقة
المرجوحة كالاسد فان دلالة على الحيوان أخرج من دلالاته على الرجل الشجاع والمراد بانظا
ما يتبادر للذهن اليه اما الـ كونه حقيقة لا يعارضها ما قاوم لها أو لكونه مجازا مشتهرا صار
حقيقة عرفية وكذا ان لم يضر عند من يرجع على الحقيقة المبحورة اهـ وقوله والمجازات الغير
الراجعة أى بالنسبة للمعناه المجازى اما بالنسبة للمعناه الحقيقي قد اخل فيه كما هو ظاهر (قوله
واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فركب) قال شيخنا العلامة ان اعتبار جزء اللفظ من حيث هو
جزء كان التقييد بقوله على جزء المعنى ضائعا اذا الجزء انما يدل عليه بل يكفي بقوله ان دل جزؤه
وان اعتبر جزءا من أن يكون جزءا أو مفردا كالحیوان الناطق علما يدل جزؤه في الجملة على جزء
المعنى وهو مفرد داخل في حد المركب خارج عن حد المفرد فيبطل به الاول طردا والثاني عكسا
فلا بد لتخصيصهما من زيادة القصد فيهما بان يقال ان قصد مجزئته الدلالة الى آخر كلامه وأقول
يجاب باختصار التيق الثاني وهو انه اعتبار أهم من أن يكون جزءا أو مفردا لكن قوله على جزء المعنى
بغير تقييد قيد الحقيقة أى من حيث انه جزء المعنى وقيد الحقيقة مراد في تعريف الامور التي
تختلف بالاعتبار كما تقر في محله وحينئذ يخرج عن تعريف المركب ويدخل في تعريف المفرد
نحو الحيوان الناطق علما لان جزءه وان دل لكنه لا يدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولا
حاجة الى زيادة قصد القصد فانه دقيق لطيف واما قوله ثم يسطل التعريفان ايضا بصدق
الاول دون الثاني على المصارع فان حرف المصارعة جزء منه الى آخر ما طال به المأخوذ من

(وهو) أى اللفظ الدال في
عمل النطق (نص) أى يسمى
بذلك (ان افادته معنى لا يحتمل
غيره) أى غير ذلك المعنى
(كزید) في نحو جاء زيد
فانه مقيد للذات الشخصية
من غير احتمال تعبيرها
(ظاهر) أى يسمى بذلك
(ان احتمل) بدل المعنى
الذى افاده (مرجوحا
كالاسد) في نحو رأيت اليوم
الاسد فانه مقيد للحيوان
المفترس محتمل للرجل
الشجاع بدله وهو معنى
مرجوح لانه معنى مجازى
والاول الحقيقي المتبادر الى
الذهن اما المحتمل المعنى
مسؤولا عن تفسيره بجملا
وساكن كالحیوان في ثوب زيد
الحیوان فانه محتمل لمعنييه
أى الاسود والايض على
السوء (واللفظ ان دل
جزؤه على جزء المعنى)
كقلام زيد (فركب

العضد وغيره فهو مردود اما لا في حقيقته شيئا الا استاذ الجليل الشريف الصفي في حواشيه
 على المعرب حيث قال مانعه فان قيل يخرج أي من الكلمة بالافراد أي في قول الكافية الكلمة
 لفظ وضع المعنى مفرد الفعل المضارع والماضى لدلالة حروف المضارعة والحركات على حال
 الفاعل والزمان والمادة على الحدث وكذا يخرج المشى والمزون والمعرف باللام ونحو قائمة
 وبصري قلنا المراد الدلالة الوضعية المقصودة والحروف والحركات لم توضع لما ذكر ولم يقصد
 منها أيضا بل المجموع للمجموع فهي أسباب أو علامات لا اعتباراً موزوناً في مفهوم اللفظ لانها
 موضوعة لها والمزون والمعرف ونحوهما ككتمان عدنا لثبوت الامتزاج كلمة واحدة فلا يضر
 خروجها انتهى ركبها من هذا الكلام مانع تحقيق الكلام ان بعض الحروف وضعت
 لذاتها المعنى وتسمى حروف المعاني كالنوين ولام التعريف ومنها ما جعل علامة أو سبباً لا اعتبار
 معان في المركب منها ومن غيرها بمعنى انه لما ركب هذا الحرف مع غيره أريد بالمجموع مجموع
 المعنيين وتسمى حروف المباني كالف ضارب وواو مضروب وسين استعمل فلما الحق بكلمة ان كان
 من الاولى فهما ككتمان عدنا كلمة واحدة وان كان من الثانية فهما كلمة واحدة والنوين ولام
 التعريف وتاء التانيث من الاولى للتصريح بوضعها والخلاف والشبهة في حروف المضارعة
 وعلامة التنبيه والجمع اه وبعد تاء لك في قوله والخلاف والشبهة في حروف المضارعة الخ
 وفيما كتبه أيضا بهامش قوله السابق والحروف والحركات لم توضع لما ذكر كما مانعه هذا كلام
 على سبيل المنع اذا المعترض يدعي لا الدعوى فمرادنا اننا لانسلم انهم موضوعة لم لا يجوز ان تكون
 علامات فلا حاجة الى الدليل انتهى لا يضر في دفع الاراد انك ربما وقفت في كلام غيره على
 ما يخالف ما ذكره فان مقام الجواب يكفي فيه مجرد منع ما ذكر في الاعتراض ومجرد الاحتمال
 كما قرر في محله (قوله والاقتصد) فيه أمران الاول ان لقائل ان يقول هذا صادق بالمركب لان
 تقديره وان لم يبدل جزؤه والمركب كغلام زيد كذلك اذ جزؤه كالغني أو الزاي لا يدل اذ أجزاء
 المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية ومن كلماته وقد يجاب بوجهين أحدهما ان جزءاً مفرد
 مضاف فيعم ودلالة العام كلية بمعنى ان الحكم فيه على كل فرد فذلكون معناه كل جزء واذا
 دخل عليه النفي صح ان يكون من قبيل عموم السلب والمعنى وان لم يبدل شيء من أجزائه وان كان
 قد يتبادر منه انه من قبيل سلب العموم وهو لا يفيد فيما نحن فيه والثاني حل الاضافة
 في جزؤه على العهد الذهني بالاصطلاح المعاني على ما صرح به غير واحد من أن المضاف الى
 المعرفة ينقسم انقسام المحلى بال وحينئذ فهو في المعنى فكراً كما تقر في محله وقد وقع في حيز النفي
 فيكون عاماً والمعنى وان لم يبدل شيء من أجزائه فخرج المركب لانه وان لم يبدل بعض أجزائه
 وهي حروفه الهجائية يبدل بعضها الآخر وهو ككلمته فليست امل والثاني ان لقائل ان يقول أيضاً
 هذا لا يصدق على الحيوان الناطق على اعتبار كونه عالماً وذلك لان كلام من لفظ الحيوان ولفظ
 الناطق فيه يدل أي باعتبار الوضع الغير العلي اذا استعمال اللفظ في معناه العلي لا يمنع دلالة
 باعتبار المعنى الاخر كما تقدم بيانه على جزء معناه العلي لان معناه العلي هو الماهية الانسانية
 مع الشخص وكل من معنى لفظ الحيوان وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة ولفظ
 الناطق وهو شيء له التطق جزء الماهية الانسانية التي هي جو المعنى العلي وكل منهما جزء من جزء

المعنى العلمى وجره الجزى مع انه مفرد به ذال اعتبار ولهذا صرحوا فى كتب الميزان بان جزؤه يدل على جزء معناه الا ان دلالة عليه غير مقصودة وأخر جوه عن حد المركب وأدخلوه فى المفرد بقصد قصد الدلالة الذى صرحوا به حيث قالوا اللفظ ان قصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فركبوا المفرد والمصنف لم يصرح بهذا القيد كما ترى وإما قول شيخ الاسلام ويدخل فى كلامه نحو الحيوان الناطق علما اذ كل من جزأه دال على معنى غير جزء معناه اذ معناه الذات الشخصية لا نظرية الحيوانية والناطقة وان وجدنا فيه اسمى فقيه نظرا لا يحق مما قررناه نعم يمكن ان يجاب عن المصنف باعتبار قيد الحيثية فى قوله على جزء المعنى أى دل على جزء المعنى من حيث انه جزء المعنى وظاهر ان واحدا من جزء الحيوان الناطق ليدل ولا باعتبار خبر الوضع العلمى على جزء المعنى العلمى من حيث انه جزء المعنى العلمى اذ لا يتصور دلالة لجزء اللفظ باعتبار واحد وضعه على جزء معنى الوضع الآخر من حيث انه جزء معنى ذلك الوضع الآخر كما لا يخفى وقيد الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار فليست أم (فان قلت) المركب قبل استعماله داخل فى تعريف المفرد اذ يصدق عليه قبل استعماله انه لم يدل جزؤه على جزء معناه (قلت) لان سلم ذلك بناء على تفسير الدلالة بنحو قولهم كون اللفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وكذا بنحو قولهم فهم المعنى من اللفظ على ما فسره فى حواشى شرح المطالع حيث قال وأما تعريفها بالقول مضافا الى الفاعل أو الى المفعول أعنى الى السامع أو المعنى أو بانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى فن المسامحات التى لا يلتبس المقصود معها اذ لا اشتباه فى ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم والانتقال ولا فى ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حاله فيه فكأنه قيل هى حالة للفظ بسميها يفهم المعنى منه أو ينتقل منه اليه فكأنهم بهو والتسامح على ان الثمرة المقصودة من تلك الحالة هى الفهم والانتقال فكأنها هو اه (قوله أو يكون لجزء غير دال على معنى كزيد) أقول نوقش فى هذا القسم وصحة المثال بوضع الحروف للاعداد وغيره فى بعض الاصطلاحات وأراد بعضهم دفع هذا فقال فى قول الشيخية وشرحها ان قصد بجزئه منه الدلالة المراد من القصد هنا قصد الواضع والمراد من الوضع هو الوضع على قانون اللغة فعلى هذا لم يرد الاشكال بعدم قصد المتكلم أو المخاطب من اجزاء زيد قائم مثلا المعنى ولا بدلالة زاي زيد بحسب اصطلاح غير أهل اللغة على عدم تعيين تأمل اه وبقي قصد الدلالة بالوضع تخرج الدلالة العقلية كدلالة نحو زاي زيد على حياة اللفظ (قوله ودلالة اللفظ على معناه مطابقة) قال الزركشى ولم يقيد المصنف المعنى بالتمام أو الكمال كالتخصر والمنهاج للتبعية على انه غير محتاج اليه عنده لانهم ما احترازوا عن جزء الشئ ولا شك ان جزء المسمى ليس نفس المسمى لكن كلام ابن الحاجب فى المنتهى يدل على انه احترازه عن الدلالة اذا اراد به نفس اللفظ مثل زيد مثلا لانها ليست دلالة فى معناها بل هى لفظها اه (وأقول) اذا اراد باللفظ نفسه كانت دلالة على نفسه مطابقة وكان مغاير لنفسه بالاعتبار ولا يرد على المصنف اصدق ما حده المطابقة عامه (قوله أى عدم البصر) قال السيد المضاف اذا أخذ من حيث انه مضاف كانت الاضافة داخله فيه والمضاف اليه خارج عنه واذا أخذ من حيث ذاته كانت الاضافة أيضا خارجة عنه ومفهوم العلمى هو عدم المضاف الى البصر من حيث هو مضاف فتكون الاضافة الى البصر داخله فى مفهوم

والا) أى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه بان لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام أو يكون له جزء غير دال على معنى كزيد أو دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما (فقررد دلالة اللفظ على معناه مطابقة) وتسمى دلالة المطابقة أيضا المطابقة الدال للمدلول (وعلى جزئه) أى جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة تضمن أيضا تضمن المعنى لجزئه المدلول (ولازمه) أى لازمه من (الذهنى) سواء لزمه فى الخارج أيضا أم لا (التزام) وتسمى دلالة التزام أيضا لانتزام المعنى أى استلزامه للمدلول كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فى الاقول وعلى الحيوان فى الثاني وعلى قابل العلم فى الثالث الا لازم خارجا أيضا وكدلالة العلمى أى عدم البصر عما من شأنه البصر على اليه المراد لازم العلمى ذهنا الثانى له خارجا

العمى ويكون البصر خارجا عنه اه (قوله والثنتان) أى دلالتا التضمن والالتزام عقليتان
ذكر شيخنا العلامة ان المصنف خالف في ذلك ابن الحاجب ووافق البيهقي (وأقول) قد وافق
الاصوليين أيضا على ما نقله صاحب غرة المنطق حيث قال المطابقة وضعية صرفة بالمدخل من
العقل بخلاف الاخرين فانهم مالم يستأمنوا من الوضع بل يدخل من العقل وهو ان فهم الكل
موقوف على فهم الجزء وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص
الاول بالوضعية واختلفت فيها فعد هما المنطقيون من الوضعية وأهل البيان والاصوليون
من العقلية اه وان بين شيخنا الشريف في شرحها وجه عقلي ما أى مدخلة العقل فيها ما
على ما صرح ان انتقال العقل الى الجزء واللازم بواسطة الجزئية واللازم بمعنى انه لا الجزئية
واللزوم وامتناع الانفكاك لم يلزم من العلم العلم بخلاف ما بينه به الشارح كالمولى التقنازاني كما
سبأني بحاقبه ثم قال صاحب الغرة فكل أى من المنطقيين والاصوليين والبيهقيين يصطلح على
ما يناسب نفسه قال شيخنا الشريف في شرحها فان المنطقيين يبحثون عن المعاني العقلية
الصرفة لامن حيث ان للوضع دخلا فيها فاناسب ان يريدوا بالعقلية مالم ليس لغيره مدخل كما هو
الظاهر والبيهقيون أى والاصوليون بدليل قول الغرة السابق فكل يصطلح على ما يناسب انما
يبحثون عن المعاني من حيث ان للوضع فيها مدخلا وللعقل مدخلا كما المعاني المجازية فاناسب ان
يريدوا بالعقلية مالم العقل فيها مدخل ولو أرادوا مالم يكن لغير العقل مدخل لم يكن في فهم البحث
عنها واذا حصل التفاوت في تعريف العقلية لزم التفاوت في تعريف الوضعية لثلاث ادخل
الاقسام اه وبه يظهر ان كون التضمن عقلية هو المناسب لقن الاصول وهذا مما يثار في
ذكره الكمال من ان التحقيق مامش على الامدى وابن الحاجب وشارح كلامه من ان
التضمنة أيضا لفظية بل يحصل من عبارة المصنف انه لم يرد تخمس عقليته ما بل ان للعقل مدخلا
فيها بدليل انه جعلها مالا ولا من اقسام دلالة اللفظ حيث قال ودلالة اللفظ على معناه مطابقة
وعلى جزئه تضمن ولازمه الذهني التزام وهذا موافق لقول الغرة السابق بخلاف الاخيرين
الخ قنانه وحيث قد ان اراد الكمال بما ادعاه من التحقيق من ان التضمنة أيضا لفظية تخمس
لفظيتها فهو مجموع كائين مما تقدم عن شرح الغرة لشيخنا ومداخلية اللفظ كالعقل أيضا فهو
موافق لما أعاده كلام المصنف على ما بين وعلى هذا فان اراد الامدى واتباعه بلقضية ما تخمس
لفظية كما كان ممنوعا ومداخلية اللفظ كالعقل فلا خلاف بين المصنف وبينهم خلافا لما اقتضاه
كلام الكمال (قوله لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى الى جزئه ولازمه) قال شيخنا
العلامة هذا لا يصح في التضمن قال التقنازاني أى في حواشي العضة وسمى المطابقة والتضمن
لفظية لانهما ليسا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ الى آخر ما نقله عنه (وأقول)
جزئه بعدم صحة هذا في التضمن بمجرد ان المولى التقنازاني قرر خلافه في حواشي العضة
لكونه بعد تقرير مامش عليه ابن الحاجب جزم لا يصح لان مجرد تقرير التقنازاني لخلاف
هذا لا يقتضي عدم صحته مالم يثبت بدليل قطعي ولم يثقف لذلك كما تشبه به عبارته التي ساقها
عنه وان كان مآزره هو المختار عندهم والحاصل انه ان كان مستنده في الجزم عدم الصحة مجرد
جاء المولى التقنازاني لم يصح ان يكون مجرد مستنده لاسيما وما قاله الشارح كلام من جأه

(والاولى) أى دلالة المطابقة
(العقلية) لانها بعض اللفظ
(والثنتان) أى دلالتا التضمن
والالتزام (عقلية) لتوقفهما
على انتقال الذهن من المعنى
الى جزئه ولازمه

أوسع وقدره أرفع وهو امام المسلمين الامام بقر الدين وسبعه أتباعه فانه قال في المحصول
 مانصه وأما الباقيتان فعقليتان لان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه
 ولازمه ان كان داخل في المسمى فهو التضمن وان كان خارجا فهو الالتزام اه ولم ينازعه أحد من
 شراحه في ذلك وناهيك بهم خصوصاً مثل الشمس الاصفهاني بل وافقه على ذلك نفس المولى
 التقطازاني في أول فن البيان من مطوله وان اعترضه السيد وكذا في شرح الشمسية وان نظرت
 فيه فانه قال فان قيل ظاهر ان فهم اللازم من لفظ الملتزم متأخر عن فهم الملتزم وأما فهم الجزء
 فسابق على فهم الكل فكيف يكون التضمن تابعا للمطابقة فالجواب من وجوه الاثر ان
 اللفظ اذا أطلق على الكل يفهم منه الكل من غير ملاحظة الاجزاء على الانفراد واطوارها
 بالبال ثم يلتفت الذهن الى الاجزاء مفصلة متميزة وانما يتحقق التضمن بهذا الالتفات الثاني
 وفيه نظر اه وبالجملة فالمسئلة ليس فيها عاطع على بطلان أحد الجانبين ولهذا وقع فيها هذا
 الاضطراب الكبير من هؤلاء الاكابر فكيف يصح لعاقل الجزم بطلان أحد الجانبين بمجرد
 مخالفة التقاراني في أحد كلاميه والحكم على الآية بعدم صحة ما قالوه بمجرد النقل عن الغير
 انما يصح في النقطيات المختصة ببعض الفقهيات بشرط لا يتحقق لافي مثل ما نحن فيه ولكن
 شغل الشيخ بالتعصب على المصنف والشارح كثيرا ما وقع في أمثال ذلك وان كان مستند
 في الجزم بعدم الصحة برهان تضعفه كلام التقطازاني فخاشي الله وهذه عبارة التقطازاني قد ساقها
 فهل رأيت فيها شبهة فضلا عن حجة ونحو ذلك من شروا أنفسنا وما أقرب الى الانصاف قول
 السكال وهو أي جهل التضمن والالتزام عقليين مبني كما أشار اليه الشارح على ان اللفظ اذا
 أطلق انتقل الذهن الى المعنى المطابق ثم ان كان له جزء انتقل الذهن الى الجزء انتقالا من الاجال
 الى التفصيل بعكس الحد والمحدد فتكون دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة بحسب الذات
 وقد ضعف ذلك بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على
 تقدم الجزء على الكل في الوجودين أو فهم الجزء عند اطلاق اللفظ الذي معناه مركب من
 تارة في ضمن المركب وأخرى منفردا او الوجودان يكذب اه فلم يجتزئ على الحكم بعدم صحة
 المبني الذي نقله الشارح بل لم يزد على نقل تضعيفه وتعليقه بما ذكر ولا يفتي سهولة الامر حيث
 قره هؤلاء الى الاستناد الى الوجودان فان للاولين اختيار الشق الثاني ومنع تكذيب الوجودان
 فان وجدان أحد لا يقضي على غيره وقد ظهر لك مما تقرره عذر الشارح في جعله ان التضمن فهم
 الجزء بعدهم الكل وذلك لان كلام المصنف كالامام وغيره مبني عليه وقد ظهر لك منه أيضا ان
 من جعله فهم الجزء في ضمن فهم الكل تكون دلالة لفظة كما تقدم عن التقطازاني في حواشي
 العنبر (قوله ثم المنطوق ان توقف الصدق فيه أو الصحة له عقلا أو شرعا على اضمار أي تقدير فيما
 دل عليه دلالة اقتضاء أي دلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمير المقصود تسمى
 دلالة اقتضاء الاول كما في حديث مسند أخى عاصم الآتي في محبت الجمل رفع عن أمي الخطأ
 والنسيان أي المواخاة بماتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما الخ) أقول لا ينبغي بأدنى تأمل
 مع التفتي عن بلية العصبية والهي بأوصاف الانصاف العالية أن المتبادر من هذا الكلام
 وسياقه ان المصنف والشارح أرادا بالمنطوق في هذا الكلام هو المعنى الذي سمي ابن الحاجب
 الدلالة عليه بالمنطوق الصريح لا المعنى الاعم الذي قسم الدلالة عليه الى منطوق صريح وغير

(ثم المنطوق ان توقف الصدق
 فيه (أو الصحة) له عقلا
 أو شرعا (على اضمار) أي
 تقدير فيما دل عليه (فدلالة
 اقتضاء) أي دلالة اللفظ
 الدال على المنطوق على معنى
 ذلك المضمير المقصود تسمى
 دلالة اقتضاء الاول كما في
 حديث مسند أخى عاصم
 الآتي في محبت الجمل رفع
 عن أمي الخطأ والنسيان
 أي المواخاة بماتوقف
 صدقه على ذلك لوقوعهما

صريح وعما يصرح بذلك كون المصنف لم يتعرض في ابتداء الكلام لتقسيم المنطوق الى صريح
 وغيره بل لاذكر لهذا التقسيم ولا اشارة اليه بوجه في هذا الكتاب في هذا المقام وان كان في قوله
 الا في قبيل مسئلة المفاهيم الا للقب بجهة ثم ما قبل انه منطوق أي بالاشارة وقوله بعد ذلك
 مسئلة الغاية قبل منطوق أي بالاشارة رمز اليه والحاصل انه خص المنطوق هنا بالمنطوق الذي
 سماه ابن الحاجب بالمنطوق الصريح ثم أشار الى ان ما جعله من توابعه وهو ما سماه دلالة الاشارة
 يسمى منطوقا بالاشارة وتقرر بالشارح الامثلة الاتية فانه جعل المتوقف فيها هو المعنى
 المذكور الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح بلا شبهة اذ غير الصريح انما
 هو المحذوف فيها المقدور لا المذكور كما هو في غاية الظهور وان ذلك المعنى المقدور الذي توقف
 الصدق أو الصحة عليه الذي سمي المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره هو الذي سمي
 ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه الى الاقتضاء وغيره مما ذكر وان صريح
 هذا الكلام ان صدق المنطوق الذي هو المعنى المذكور الذي سمي ابن الحاجب الدلالة عليه
 بالمنطوق الصريح وصحته توقفا على ذلك المعنى المقدور الذي سماه ابن الحاجب غير الصريح كما
 تقرر ويرد ذلك وضوحا بالامثلة التي ذكرها وتطبيقه اياها على ما ذكرنا الا ترى الى قوله في
 المثال الاول توقف صدقه أي الحديث المذكور على ذلك أي تقدير المؤاخذة بما جعل
 المتوقف صدق مضمون الحديث المذكور ولا شك في انه منطوق صريح بل لا يترحم عاقل
 خلاف ذلك اذ غير الصريح هو المقدور معه وجعل المتوقف عليه المؤاخذة وهو غير الصريح الى
 آخر ما ذكره في بقية الامثلة وان هذا التقدير مطابق في المعنى لقول المعتد وغير الصريح ينقسم
 الى دلالة اقتضاء وإيماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا لمتكلم أو لا فان كان مقصودا
 للمتكلم فذلك بهكم الاستقراء فثمان أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو
 الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن أمي الخطأ والتسيان ولولم تقدر
 المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا لانهم لم يرفعوا الخ فانه أيضا جعل المتوقف عليه المنطوق غير
 الصريح كما صرح به قوله أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه أي
 على ذلك الاحتمال المعبر به عن غير الصريح كما هو ظاهر وجعل المتوقف صدق الصريح كما
 صرح به قوله ولولم تقدر المؤاخذة ونحوها لكان أي نحو رفع عن أمي الخطأ والتسيان كاذبا
 فان هذا نص في ان صدق هذا النحو يتوقف على ذلك المقدور ومعلوم ان النحو المذكور ومن
 المنطوق الصريح بل لا يسع عاقلان يترحم انه من غير الصريح كيف وقد جعل غير الصريح
 هو المتوقف عليه وقال انه اللازم لما وضعه اللفظ غاية الامر ان العوض كإبن الحاجب سمي
 الدلالة على ذلك المقدور بالمنطوق غير الصريح وقسمه الى الاقتضاء وغيره والشارح كالمصنف
 لم يسم الدلالة عليه ولا هو أيضا بالمنطوق مطلقا ولكن سمي الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكر
 فكلام الجميع متفق على ان المتوقف المعنى الصريح والمتوقف عليه غير الصريح وعلى ان
 الدلالة على غير الصريح تسمى بالاقتضاء وغيره مما ذكر ويختلف بالنسبة للمعنى المنطوق وتقسيمه
 فكلام العوض كإبن الحاجب مصرح بأن معناه الدلالة لا المعنى وأنه ينقسم الى صريح وغير
 صريح وكلام الشارح كالمصنف مصرح بأن معناه المدلول وهو الموافق لكلام القوم

فان عبارتهم صريحة كما قاله السعدى ان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول وسأكت عن
 اتساعه للصريح وغيره فيجتمه لانه لا يقول به وهو ظاهر سياقه الموافق لمقتضى أحكام
 الامدى الذى هو أصل ابن الحاجب فانه ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الانواع التى جعلها
 ابن الحاجب اقساماً لغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم ثم قال اما المنطوق فقد قال
 بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محل النطق وليس بصريح فان الاحكام المضرة في دلالة الاقتضاء
 كما ذكرناه مفهومة من اللفظ في محل النطق ولا يقال لشي من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان
 يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقاً في محل النطق انتهى فلو كان يرى اتساعه للصريح
 وغيره لآخر تلك الانواع عن ذكر المنطوق لانهم من اقسام غير الصريح على هذا التقدير ولما
 اعترض على التعريف الاول الذى حكاه بما ذكرنا غاية ما يلزم ان الاقتضاء منطوق وهو صحيح
 على ذلك التقدير وعلى هذا يتدفع استسكال السعدى ذلك التقسيم حيث قال والفرق بين غير
 الصريح من المنطوق والمفهوم محل تأمل انتهى ولا ينافى ذلك قول المصنف الا اني ثم اقبل
 انه منطوق أى بالاشارة وقوله مسئلة الفاية قبل منطوق أى بالاشارة لجواز انه اشار الى قول
 غيره وان لم يذهب هو اليه في هذا الكتاب فظهر بما لا يخفى معه على عاقل ان تقرير الشارح
 وتقرير العبد مستويان في افادة كل منهما ان المتوقف صدق الصريح والمتوقف عليه المعنى
 المقدور الذى يسمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكرنا واذ علمت ذلك ظهر لك ظهورنا ما
 لا يخفى معه ما وقع لشيوخنا العلامة هنامن الغلط المحيى حيث قال ما نصه قوله الصدق فيه
 أو الصحة تفديده فيه ولا يقتضى ان الصدق والصحة في المنطوق يتوقفان على اضمار غيره
 والقوم صرحوا بعكس ذلك أى بان الصدق والصحة في غير المنطوق يتوقفان على المنطوق قال
 العبد وغير الصريح وهو ما يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام يتقسم الى دلالة اقتضاء واعاء
 واشارة لانه اما ان يكون مقصوداً للمتكلم أو لافان **كان** مقصوداً للمتكلم فذلك يحكم
 الاستقراء قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى
 دلالة اقتضاء انتهى والحاصل للشارح على ذلك التقدير ما يلوح من كلام المصنف أولاً من انه
 توهم ان المنطوق هو محل النطق الذى يبنى عليه ما لم يسبق اليه من ان مدلول زيد وشعره منطوق
 فطر الشارح ذلك في بقية كلامه اجراءه على منوال واحد انتهى بمرور فقولته يقتضى ان
 الصدق والصحة في المنطوق يتوقفان على اضمار غيره قلنا ان أردت بالمنطوق في قولك ان الصدق
 والصحة في المنطوق المنطوق الصريح **كما هو مراد المصنف** كما بين بما لا مزيد عليه فهذا
 الاقتضاء صواب مطابق للواقع وكلام القوم الذين ذكرهم كما بين بما لا مزيد عليه فاعتراضك
 حينئذ بأنه عكس ما صرح به القوم لا يكون الا خطأ وان أردت بالمنطوق غير الصريح فهو
 غلط فاحش لما بين بما لا مزيد عليه من ان المراد به في كلام المصنف هو المنطوق الصريح لا غير
 الصريح كما توهمه الشيخ لعدم التأمل والحاصل ان منشأ غلطه انه توهم ان المراد بالمنطوق في
 عبارة المصنف المنطوق غير الصريح فيكون المتوقف صدقه وصحته على غيره لانه حكم يتوقف
 صدق المنطوق وصحته على غيره فاذا كان المراد به غير الصريح لم يلزم ما ذكر من ان المتوقف صدقه
 وصحته على غيره هو المنطوق غير الصريح وهذا عكس ما أفادته عبارة العبد كما بين الحاجب من

توقف صدق غيره وصحته عليه ومشاهدة التوهم انه فاس عبارة المصنف على عبارة العبد كائن
الحاجب من غير تامل فلما رأى في عبارتهما ان المنطوق غير المصر يح توقف عليه صدق غيره
أو صحته ظن ان المنطوق الذي اطلقه المصنف وحكم بتوقف صدقه أو صحته على شيء آخر هو غير
المصر يح فيكون مفاد عبارة المصنف ان غير المصر يح يتوقف صدقه أو صحته على غيره وذلك
عكس ما أفادته عبارة العبد كائن الحاجب من توقف صدق أو صحة غيره عليه كانه قد روي
ان المراد به في عبارة المصنف انما هو المصر يح كائنين بما لا مزيد عليه وهو أعنى المصر يح هو
المراد بالغير الذي توقف صدقه أو صحته على غير المصر يح في عبارة العبد كائن الحاجب فاصل
عبارة العبد كائن الحاجب ان المنطوق غير المصر يح يتوقف عليه صدق أو صحة المنطوق
المصر يح وحاصل عبارة المصنف ان المنطوق المصر يح يتوقف صدقه أو صحته على المنطوق غير
المصر يح فتوذي العبارتين واحدة ومن هنا يظهر غلط الكمال أيضا فان كلامه مصرح بحمل
المنطوق المذكور في كلام المصنف على غير المصر يح بدليل قوله وقد اخل في المتن بذكر المصر يح
أو تركه لوضوحه فاعرف ذلك ولا تم وتلك عظيمة الكمال والشيخ فالحق أعظم من مساوئ حق
بالاتباع وقوله والقوم صرحوا بعكس ذلك خطأ على خطأ أما أولئك كائنين بما لا مزيد عليه ان
القوم لم يصرحوا بعكس ذلك وانما صرحوا بذلك بعينه وأما ثانيا فلان الاستدلال على قصر
القوم بمكسبه مجرد عبارة العبد كائن الحاجب استدلال لا تردد في بطلانه أما أولئك فلان العبد
كائن الحاجب ليس كل القوم ولا يلزم من تصريجه بعكس هذا المقتضى لو صح ذلك التصريح
لكنه لم يصح كما تبين مخالفة ذلك المقتضى لكلام القوم فانهم ما رجلا من مثبات فاي برهان له
على ان مخالفة كلامهما مخالفة لكلام القوم وهكذا إذا برده على المصنف والشارح بكلام
القوم مع انه لم يطالع على سوى كلام العبد كائن الحاجب وهذا قبيح يقتضي ان عدم
الثقة بكلامه في كثير من المواضع أو أكثرها وأما ثانيا فلان كلام العبد كائن الحاجب مجرد
لا يقوم حجة على المصنف في ثبوتيات هذا الفن كما لا تردد فيه لعاقلة منصف لكن دأب الشيخ
التعصب البارد والرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفة العبد وابن الحاجب أحدهما أو
كليهما ولا يمتري عاقل في خطأ ذلك فانه ان كان السبب في ذلك مجرد عظيمة العبد وابن الحاجب
لزم تحققة العبد وابن الحاجب في كل ما خالف فيه من هو أعظم منهم ما كالا مدى ومن فوقه
كأمام الحرمين والغزالي والباقلاني والاستاذ وتخطئة الأمدى في كل ما خالف فيه من هو أعظم
منه كالنذ كورين معه وتخطئة المذ كورين معه اذا خالفوا من هو أعظم منهم كالأشعري وهذا
عما لا يقوله بل لا يتوهمه عاقل وان كان السبب برهانا من عقل صحيح أو منقول معتقد مصر يح
فها توأبرهاتكم ان كنتم صادقين ولكم المهلة أبدأ بالبدن ودهر الداهرين وقد وقع للشعبي في
حاشية المغني انه نقل كلاما عن أبي المصنف اليه السبكي ثم اعترضه بأن كلام السعد بخلافه
فرد عليه العلامة السيوطي بان كلام السعد لا يقوم حجة على اليه فاقال لان كلام العالم لا يمتح
به على عالم آخر انتهى بل لا شبهة لمن جهل الله من بلية التعصب ووقفه لقبول الحق في أن سعة
اطلاع المصنف في هذا الفن ومن يد احاطته به فوق الوصف ولا في أن له على العبد وابن
الحاجب ونحوهما من الزيادة الحسنه والاستدراكات المعبرة المقبولة ما يعظم وقته ومن

هو كذلك كيف يليق بالعاقل الرد عليه بمجرد مخالفته إلهما ولا مثاله ما وإذا تدبرنا ذلك فإدراك هذا
 الاعتراض ومنشأ الغلط الذي وقع فيه تبين لك سقوط ما بناه عليه من الاعتماد عن الشارح
 بقوله والحاصل للشارح على ذلك الخ فان الشجرة تنبت عن الثمرة وأما نسبة المصنف الى توهم ان
 المنطوق هو محل النطق فهي نسبة باطلة لاسندله في أسوى حجة التعصب البارود والمصنف والله
 يرى مما نسبته اليه وقوله عليه وأي نص عن يكون كلامه حجة على مثل المصنف بين ان المصنف
 خالفه فيما ذكر حتى تصح هذه النسبة كلا والله لا يجحدنا كذلك على ذلك أبدا على انه لو
 وجد نص كذلك لم تصح دعوى التوهم لان هذا أمر اصطلاحى قطعا وقد اشتهر انه لا مشاحة في
 الاصطلاحات وان لكل أحد ان يسلط على ما شاء وقد نسي الكمال كون المعنى مدلولاً على محل
 النطق بوجه صحيح لا اشكال فيه ولا يخبر عليه وقد سبق الكلام عليه بل لو فرض ان ذلك ليس
 أمراً اصطلاحياً لم تصح نسبة المصنف الى هذا التوهم بمجرد مخالفة غيره وما يوضح لك بطلان
 امثال هذه النسبة وانما من الهباء المنشور ما قاله حجة الاسلام الغزالي في جواب طعن بعض
 الجامدين عليه في مخالفته للاشعري في بعض المواضع حيث قال رضى الله عنه ان المائل الى
 مذهب الاشعري الزعم ان مخالفته في كل ورود وصدور ضلالة يستل من أين ثبت له كون الحق
 وقفا على الاشعري حتى يقضى بضلالة الباقلاني اذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى وزعم انه ليس
 وصفاً زائداً على الذات ولم صار الباقلاني أولى بالضلال بهذه المخالفة من الاشعري ولم صار الحق
 وقفاً على أحدهما دون الثاني ان ذلك لا جل السبق في الزمان فقد سبق الاشعري غيره من المعتزلة
 فليكن الحق للسابق عليه أولاً بل التفاوت في الفصل فبأي ميزان تقدر درجات الفضل حتى لاح
 له ان لا أفضل في الوجود من متبوعه فان رخص للباقلاني في مخالفته فلم يجز على غيره وما الفرق
 بين الباقلاني والكرامى والقلائسى وغيرهم وان زعم أن خلاف الباقلاني يرجع الى لفظ كما
 تكلفه بعض المتعصبين زعم النعمان اتفاقاً على دوام الوجود والخلاف في رجوع ذلك الى
 الذات أو الى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد بما لا يثبت من القول على المعتزلة
 في تقييم الصفات وهم معترفون بان الله تعالى عالم بجميع المعاصيات قادر على جميع الممكنات
 وانما الخلاف في انه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة تفصله عن الخلقين وأي مطلب أجل
 واخطر من صفات الحق سبحانه في تشبيهها بآثارهم وأطال في هذا الزم ثم قال وإليك ان انصفت
 علمت ان من جعل الحق وقفاً على واحد من النظار بعينه فهو الى الضلال والتناقض أقرب اما
 الضلال فلانه نزل منزلة النبي المصوم الذي لا يثبت الايمان الا بموافاقته واما التناقض فلان كل
 واحد من النظار يوجب النظر فكيف يقول يجب عليك النظر مع تقليدي أو يجب عليك ان
 تنظر ولا ترى في نظرك الامارات فكل ما رأته حجة فعليك ان تعتقه حجة وأي فرق بين من
 يقول قلادني في مجرد مذهبي وبين من يقول قلادني في مذهبي وذليلي جميعاً وهل هذا الا التناقض
 انتهى فتأمل هذا الكلام الجليل الذي ينطق بالحق على مبالغات الشيخ على المصنف بمجرد
 مخالفة كلامه لكلام ابن الحاجب والعضد وأمعن في التعجب من ذلك فانك لا ترى أعجب منه
 وبالمجمل فتخليط العلماء بمجرد التشبه والتعصب القاسد وبمجرد مخالفة العضد كابن الحاجب
 مما لا يليق ان يصد عن عاقل فضلاء عن قاضي سبحانك هذا جتان عظيم ثم ياليت شعري اذا كان

مخالفة المصنف لابن الحاجب مسوغة الشيخ زعم هذا الترهيم والتلط على المصنف فهلا
كان مخالفة ابن الحاجب للقوم حيث جعل المنطوق والمفهوم من أوصاف الدلالة مع صراحة
عبارةاتهم في أنها من أوصاف المدلول كما تقدم عن المولى سعد الدين مسوغة للشيخ زعم ذلك
على ابن الحاجب ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما قوله الذي بنى عليه ما لم يسبق إليه من أن
مدلول زيد ونحوه منطوق فمن هذا الخط فانه نسبة إلى تقريده بذلك بمجرد مخالفة العضد كابن
الحاجب وقد أطلق امام الحرمين وغيره التصريح بأن النص وإظهاره من أقسام المنطوق فمن
خصص ذلك بغير نحو زيد والاسد اللذين هما من جملة النص وإظهاره فعليه إثبات ذلك بالبرهان
الصحيح أو النقل الصحيح وهم اتهموا بما حق الشيخ في هذا المقام وأما ما يقول
القاتل أوردها سعد وسعد مشغل * ما هكذا بأسعد تورد الابل
وأما قول الكوراني بعد نقل قوله تقسيم ابن الحاجب وقد علمت من هذا التقرير والتحقيق أن
كلام المصنف قاصر عن إفادة المرام لانه أسقط الأسماء وقسم المنطوق والمقسم إنما هو غير
الصريح والصريح قسم واحد فاقول انه ساقط وما ذكره المصنف وجهه جدا وذلك لأن
المقسم إلى الأسماء والأشياء حقيقة انما هي دلالة لفظ المنطوق الصريح لانفس المنطوق
المدكور ولا المنطوق غير الصريح كما صرح بذلك تقرير الشارح المحقق فأشار المصنف بقوله
ثم المنطوق الخ مراد به المنطوق الصريح كما تقدم بما لا مزيد عليه إلى تقسيم دلالة لفظه إلى
القسمين المذكورين ولم يكن الأسماء من تلك الأقسام إذ ليس مدلول لفظ المنطوق كما هو
ظاهر من معناه أخرجه إلى محله اللائق به من باب التماس وجهه في فساد قوله وقسم المنطوق إذ
قد بان انه انما قسم دلالة لفظ المنطوق وقوله والمقسم إنما هو غير الصريح إذ قد بان انه غير
منقسم في الحقيقة ففسد الاعتناء بكونه هو المنقسم وقوله والصريح قسم واحد لانه ان أراد نفس
الصريح لم يضرب دلالة لفظه فهو باطل لما سبق ان المقسم هو دلالة لفظه (قوله أي أهل
القرية) قال شيخنا العلامة أي يضرب أهل مضافا إلى القرية بقية قوله سابقا على ضمائر
عليه ان الصفة لا توقف على اضممار الأهل بل على ان السؤال لهم وذلك متحقق بالاضمار
ويجوز للقرية مستعملة فيهم مجازا من إطلاق الحمل على الحال وعبارةهم السابقة من ان
المنطوق أي انتهى بتوقف الصفة عليه سالمة من هذا الابراد فليست انتهى (وأقول) من المجائب
تخصيصه الشارح بهذا الابراد مع اقتدائه في هذا التقرير بغيره من الأصوليين حق العضد
الذي ذاب الشيخ الرضى المصنف والشارح بمجرد مخالفتهم للسلامة فانه قال وأما الصفة
العقلية فنحو واسئل القرية اذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا
انتهى فلا مر ما جدد قصيرا فانه لا يقال يجوز أن يكون قول العضد اذ لو لم يقدر أهل القرية
معناه اذ لو لم يستعمل لفظ القرية في أهلها مجازا من إطلاق اسم الحمل على الحال فلا يتوجه
عليه هذا الابراد كما توجه على الشارح لا نأقول بعد تسليم قبول مثل هذا التأويل الركبت
التي لا يقبله اللفظ ولا بلاغة التعبير بالتقدير كما لا يخفى برده عليه أمر ان الأول انه يلزم حينئذ
إطلاق التمثيل بأسئل القرية للمنطوق غير الصريح الذي توقف عليه الصفة عقلا اذ لا منطوق
غير صريح حينئذ لانه اذا كان لفظ القرية مستعملا في نفس الأهل مجازا كان الكلام مقادير

والثاني كما في قوله تعالى
واسئل القرية أي أهلها
إذا القرية وهي الابنية
المجتمعة لا يصح سؤالها
عقلا والثالث كما في قوله
إسأل الله عبيدا عتق هبلك
عني ففعل فانه يصح عتق
أي ملكه لي فاعتقه عني
لتوقف صفة العتق شرعا
على الملك (وان لم يتوقف)
أي الصدق في المنطوق ولا
الصحة على اضممار

من باب المنطوق الصريح لان دلالة المجاز دلالة مطابقة على ما في شرح التسمية له ولى
 التفتازانى والمنطوق غير الصريح هو ما يدل عليه اللفظ بطريق الالتزام والثاني انه لا يصح
 حينئذ قوله اذ لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا اذا الصحة عقلا لا توقف على استعمال لفظ
 القرية في الاصل مجازا بل يكتفى فيها ايضا استعمال القرية في حقيقة مع تقدير المضاعف ثم
 الجواب عن ايراد الشيخ بعدم ما علمت انه لا يختص بالشارح وكونه مناقشة في مثال وهي عما
 لا يلتفت اليه المصطلحون ان المراد توقف الصحة على الاضمار بنا على فرض استعمال لفظ
 القرية في حقيقة كما هو المتبادر كما لا يخفى خصوصا ومن المعلوم المشهور الاكتفاء في صحة
 المثال بمجرد الاحتمال بل بمجرد القرض كما تقر عند ذوى الكمال ثم رأيت الكوراني قال اذ
 خطاب القرية لا يجوز العقل جريا على العادة وانما قيدنا بالعادة لجواز السؤال من نبي يخوق
 العادة فلا بد من هذا القيد وان أطلقه المحقق العلامة انتهى وفيه دفع لمناقشة أخرى وهي انه
 يجوز سؤال الجدران ونظرة بالجابواب خرقا للعادة فلا يأتى الحكم بعدم الصحة عقلا وليس دافعا
 لمناقشة الشيخ كما هو ظاهر بل دافعا لما قلناه (قوله على ما لم يقصده) أى لم يقصده بالذات والا
 فاللائق ان كل ما دل عليه الكتاب العزيز بما وافق الواقع مقصود (قوله الصادق باخر جرحه
 منه) قال شيخنا العلامة هذا مبني على ان الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس الى
 طلوع الفجر وبإيعاضه وبإس كذلك بل حقيقة الاقل فقط فلو قال الصادق بالجماع في آخر جرحه
 منه لكان هيئا انتهى (وأقول) اما أولا فنزعم انه مبني على ما ذكره مبني على ان الصادق هنا
 بمعنى الليل وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تلحق اليه الا مجرد محبة الاعتراض المبني عليه
 أو القلة عما يذكر بل يجوز ان يكون بمعنى التحقق اذ الصادق نارة يكون بمعنى الليل وأخرى بمعنى
 التحقق كما تقر في محله والمعنى ان الليل متحقق باخر جرحه منه أى مع آخر جرحه اذ يصدق لغة
 وعرفا عند بقاء جرحه منه أن الليل متحقق بوجوده وان الفاعل حينئذ فاعل في الليل ولو صح
 الاعتراض بمجرد احتمال العبارة لوجه الاعتراض لم اعتراض غالب الكلام ولا تردد في بطلانه
 واما ثانيا فنناقشته هذه مبني على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز ان يكون وصفا
 للجماع غايه الامر انه يلزم المسامحة في قوله باخر جرحه منه اذ المعنى حينئذ بالجماع في آخر
 جرحه منه لكن مثل هذه المسامحة مع وشائع ذائع حتى في مثل الكتاب العزيز والسنة
 الشريفة فالمشكر له والمتردد في صحته واستقامته عمالا التفات اليه ولا معول عليه مع انه
 يمكن منع لزوم المسامحة بحمل الباء في باخر جرحه على المصاحبة أى جماعهم في الليل الصادق ذلك
 الجماع في الليل أى التحقق مع آخر جرحه منه على ان الاهتمام بامثال هذه الاعتراضات التي هي
 في الحقيقة مناقشات واهية خصوصا في حق مثل هؤلاء الأئمة من غير اهتمام بدفعها مع مهولته
 ليس من دأب القضاء بل الذي هو من دأبهم انما هو بيان الهمام للصحة لكلام الأئمة تدريجا
 للمتعلين وتشديد الأذهان الطالبين ومن عنده ريب في شيء مما قلناه فليستامر في الكتاب
 والسنة فانه يطلع من أمثال هذه المسامحات في معاني ما لا يحصى أوفى كتب القطب والسعد
 والسيد وأمثالهم لم يعلم انهم لا يستغلون بأمثال تلك المسامحات الاعلى سبيل التبعية مع بيان
 محاملها للصحة لتدريب المتعلين وإرشاد الطالبين (تبيين) الاول ان مقتضى جعل

(ودل) اللفظ المقصده (على
 ما لم يقصده) به (فدلالة اشارة)
 أى فدلالة اللفظ على ذلك
 المعنى الذي لم يقصده يسمى
 دلالة اشارة كدلالة قوله
 تعالى أحل لكم أكل الضياع
 الرقت الى نساءكم على صحة
 صوم من أصبح جنبا للزومه
 لم يقصود به من جواز
 جماعهم في الليل الصادق
 باخر جرحه منه

المستند دلالتى الاقتضاء والاشارة من تواج المنطوق قبل تعرضه للمفهوم خروجهما من كل من
المنطوق والمفهوم وقوله الا فى مسئلة الغاية قبل منطوق والحق أنه مفهوم صريح في خروج
دلالة الاشارة عن المفهوم والثاني (قوله من حكم ومجمله) قال شيخنا العلامة الواويعنى مع
ليقيد ان المفهوم مركب منهم اقتصر اضافة الحكم اليه في قوله حكمه وقد علمت مما مر ان معنى
هذا الحد عند القوم ما دل عليه اللفظ من حكم ثابت في محل السكوت الخ (وأقول) اما قوله الواو
يعنى مع فلا حاجة اليه لان ابقاء الواو بجملها صالح لكون المفهوم مركبا منهما الا ترى ان الواو
بعناها تكون في تقسيم الكل الى اجزائه وانه لا شبهة في صحة قولك الكلام مستند ومستند اليه
من غير احتياج الى كون الواو بمعنى مع لان قولنا مستند ومستند اليه صادق بكون المراد
مجموعهما لا كل واحد منهما كما هو ظاهر على اننا لانسلم ان صحة اضافة الحكم اليه في قوله حكمه
تتوقف على كون المفهوم مركبا منهما بل وان اراد بالقوم في قوله والمفهوم المفهوم الكلى
الصادق بكل منهما وبضميره في قوله حكمه محل الحكم على طريق الاستخدام وان جعل الشارح
الضمير للمجموع المركب حيث قال المشغل هو عليه ومن هنا يظهر انه كان يمكن تفسير ما في
قوله والمفهوم ما يجعل الحكم فقط اذ بذلك يندفع الاشكال عن اضافة الحكم في قوله فان وافق
حكمه والمعنى فان وافق الحكم الثابت له يقتضى المفهومية الخ وكان وجه الاعراض عن ذلك
ان الحكم هو المقصود بالاثبات فلم يلق الاقتصار على المحل اذ فيه ترك المقصود والاقتصار على
غيره ولا على الحكم لئلا تشكل الاضافة المذكورة فليست امل وأما قوله وقد علمت مما مر ان معنى
هذا الحد عند القوم الخ فأقول قد علمت مما مر ان نسبة ما ذكره للقوم نسبة باطلة لاستدلاله فيها
الامارة من كلام ابن الحاجب وبمجرد ذلك لا يجوز نسبة ما ذكره للقوم ونسبة ما قاله المصنف
لخالفه القوم كما هو معلوم لظهور ان ابن الحاجب ليس هو القوم وان ما ذكره لا يلزم ان يكون
كلام القوم أو كل القوم للقطع بانه قد يقع في مخالفة القوم ومنه ما تقدم من جعل المنطوق من
أوصاف الدلالة فانه مخالف لكلام القوم كما تقدم عن المولى سعد الدين ولا يحتج ان العلم امانة
ينبغي التحري في ادائها وان الجزم بنسبة ما يقع في كلام ابن الحاجب الى القوم ونسبة خلافه الى
مخالفة القوم بمجرد النظر في كلامه من غير مراجعة الكلام غيره كما هو دأب الشيخ ليس من اداء
الامانة في شئ فهو ذاك من ذلك وما يصريح بطلان ما نسبته للقوم قول الشارح الا فى ما نصه
ويطابق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمطوق وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج الخ
وهذا نقل من الشارح اذ لا مدخل للرأى في امثال ذلك من الاصطلاحات خصوص ما استقر
من حال الشارح من مبالغته في الاحتياط والتثبت وخصوصا وقد نسب المصنف الى استعمال
هذا المعنى في شرح المنهاج كما ترى وقد صرح شيخ الاسلام في حاشيته بأنه يطلق أيضا على الحكم
وحده وبان اطلاقه على أحدهما الشائع وان كان اطلاقه على الحكم أكثر وهذا أيضا نقل من
الشيخ كما ترى خصوصاً ومثله ذلك مما لا مدخل للرأى فيه كما تقرر فحصل من كلام الشارح
وشيخ الاسلام انه يطلق المفهوم على مجموع الحكم ومجمله وعلى أحدهما دون الآخر وهو
الشائع وان اطلاقه على الحكم وحده هو الاكثر فمع هذا من هؤلاء الائمة خصوصاً الشارح
الموصوف المعروف بالجلالة والامانة ونجاية التجرى والتثبت كيف يصح للشيخ بمجرد ظاهر كلام

قوله والثاني في هامش بعض
النسخ كذا ينحطه رحمه الله

(والمفهوم ما) أى معنى
(دل عليه اللفظ لا فى محل
المنطق) من حكم ومجمله
كحريم كذا كجاسيات (فان
وافق حكمه) المشغل هو
عليه (المنطوق) أى الحكم
المنطوق به (فوافقته)
ويسمى مفهوم موافقة
أيضا

ابن الحارث من غير اطلاع على كلام غيره ولا تتبع للمسئلة ان نسب ما ذكره للقوم وما ذكره
 المصنف لمخالفة القوم ولعمري ان أمثال ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلا عن الفاضل ولكن حيث
 لشيء يعنى ويصم (قوله ثم هو غوى الخطاب ان كان أولى ولحقه ان كان مساويا) قال شيخ
 الاسلام لا يقال سكت عن الادون لا نقول ليس لهم مفهوم الادون انتهى وفيه نظر شديد
 قريبا اليه (قوله نظر المعنى) فان قلت يلزم أن يكون قياسا وليس كذلك قلت أجاب في المختصر
 بوجهين أحدهما اننا قطع بهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس فلا يكون قياسا
 وقوله قبل شرع القياس قال السدقي في إشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله
 جهة والا فلانزع في انه الحاق لقرع بأصل يجامع الا ان ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من
 غير افتقار الى نظروا بهما بخلاف القياس الشرعي انتهى وذهب قوم الى انه قياس واحتجوا
 بأنه لولا المعنى المشترك بين المنطوق والمفهوم لما ثبت حكم المفهوم ولا معنى للقياس الا ذلك
 وأجاب في المختصر أيضا بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة المقنوط على كل مفهوم من حيث
 اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من
 حيث اللفظ (قوله مساو لتعريف الاكل) قال شيخنا العلامة تعميم الاكل غير منطوق على
 رأى المصنف والشارح لانه لم ينطق به بل يلزومه وهو التوهم فلا يصدق ان المفهوم موافق
 للمنطوق ولا مساو له ثم هو منطوق غير صريح على رأى القوم لانه حكم غير مذكور من
 أحكام محل النطق وهو كل مال يقيم عليك بالمحافظة على حراد القوم وقد يتجهل بأنه
 مذكور كناية لان يكون فارا وتبطلون غير اللفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه
 انتهى (وأقول) اما قوله غير منطوق على رأى المصنف والشارح الخ فقد أجاب عنه بقوله فيما
 بعد وقد يتجهل الخ لكن وصفه بالتعريف غير صحيح لامنشأه الا انحراف المزاج والتعصب القاسد
 لان وصفه بذلك ان كان من حيث مجرد كونه كناية فهو غير صحيح كما هو معلوم وكيف يصح وصف
 الكناية التي هي أبلغ من الصريح كما صرح به الأئمة بالتعريف وان كان من حيث ان الآية
 لا تقبل الجدل على الكناية فهو غير صحيح أيضا لظهور انه لا مانع من حمل الآية على الكناية فان
 التوعد على الشيء يستلزم تحريمه فيكون التحريم لازم المعنى واستعمال اللفظ فيه مما لا مانع منه
 ولا معنى للكناية بهذا المعنى الاستعمال اللفظي لازم معناه مع جواز ارادته معناه مع الا لازم
 وان كان من حيث ان الدلالة على التحريم حقيقة التزامية ودلالة الالتزام هي المنطوق الغير
 الصريح كما قال العضد وغير الصريح بخلافه وهو عالم بوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل
 عليه بالالتزام انتهى بجوابه ان المولى التفتازاني صرح في شرح التمسسية فيما اذا استعمل
 اللفظ في جرم معناه أو لازمه مجازا لعلاقة الجزئية والضرورة بان الدلالة حينئذ مطابقة وهو
 محصل كلامه في المطول في أول فن البيان وان نازعه السيد بشي أجاب عنه غيره كما هو معلوم
 بالوقوف على كلامه وكلامه من تأخره من تكلم على المطول ولولا خوف الاطالة لاستوفينا
 جميع ذلك وأرضنا والكناية بهذا المعنى مجاز كما يفيد كلام المطول والمختصر كما بسطنا ذلك في
 محل آخر من كتابنا هذا فتكون دلالتهم مطابقة فلا تكون هي من قبيل المنطوق غير الصريح
 بل من قبيل المنطوق الصريح كما قال العضد فالصريح ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة

(ثم هو غوى الخطاب)
 أى يسمى بذلك (ان كان
 أولى) من المنطوق (ولحقه)
 أى لحن الخطاب أى يسمى
 بذلك (ان كان مساويا)
 للمنطوق مثال المفهوم
 الاولى تحريم شرب
 الوالدين الدال عليه نظرا
 للمعنى قوله تعالى فلا تقبل
 الهما أف فهو أولى من
 تحريم التاميق المنطوق
 لاشدية الضرب من
 التاميق في الاذاء ومثال
 الماوى تحريم اسراق مال
 البعير الدال عليه نظرا
 للمعنى آية ان الذين ياكلون
 أموال البناى ظلما فهو
 مساو لتعريف الاكل
 لمساواة الاجراق لاد كل في
 الاتلاف

أربالتمن انتهى ولا يرد على ذلك أن المجاز غير دال بالوضع لأننا نمتنع ذلك بل هو دال بالوضع
 التوعى وقد ذكر المولى التقطازاني في شرح الشمسية أن المراد بالوضع في دلالة المطابقة ما يشتمل
 التوعى على أنه لا مانع من جعل الآية على المجاز المقابل للكتابة والجواب بحالها وقد سرح الكمال
 في حاشيته بأن المجاز من قبيل المنطوق الصريح بل وعز ذلك لابن الحارث أيضاً فقال قسم ابن
 الحارث المنطوق إلى صريح وغير صريح وتبعه المصنف في شرح المختصر دون تعقيب له
 فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضام حقيقة أو مجازاً انتهى وهو شامل بلا
 شبهة للمجاز بطريق الكتابة وغيره وسبق في شرح قول المصنف فقال الغزالي والآمدى
 فهمت من السياق الخ نصريح الشارح بأن المجاز من قبيل المنطوق ولا يخفى على عاقل أن
 الحمل على المجاز والكتابة لا يعمل فيه كيف وكل منهما ما يبلغ من الحقيقة كما تقر في محله وإن
 كان من حيث أنه يحتمل أن العبد يجعل دلالة مثل هذه الكتابة وهذا المجاز التزامية لا مطابقة
 بخوابه أما أولاً فالجواب ودفع الاشكال مما يكتفى فيه الاحتمال كما هو مشهور بين ذوي
 الكمال وأما ثانياً فلنفرض ذهاب العضد إلى أن هذه الدلالة التزامية لم يضر الشارح لأن له أن
 يحتار أنهما مطابقة خصوصاً مع موافقة السعد على ذلك كما تقدم وحينئذ يستقيم التنبيل بناء
 على اختياره وظاهره لا يعمل في ذلك أيضاً فقد بان بما لا مزيد عليه عند من أحب قبول الحق
 والرجوع إليه أن دعواه التعميل مما لا صحة لها ولا حامل عليها إلا مجرد الانحراف الموجب
 لعدم الثقة بما قاله عند ذوي الانصاف وأما قوله نعم هو منطوق غير صريح على رأى القوم
 الخ المقتضى أن المصنف خائف القوم فهو من التساهل القبيح والتليس الغير الصحيح بل هذا من
 الخبيثة في أداء العلم المرجحة لعدم الوثوق بكلامه وذلك للقطع بأنه لا سند له في دعواه أن ما ذكر
 رأى القوم لا مجرد ذكر ابن الحارث أياه ومعلوم أن مجرد ذلك لا ينتج له أن ما ذكره رأى
 القوم لظهور أن ابن الحارث ليس هو القوم ولا يلزم من ذكره ذلك أن يكون موافقاً له للقوم
 أذ ربما خالف القوم وبعضهم كان قد قدم بانه وليت شعري أى قوم هذا راى بهم أى كلام
 للقوم دل على ذلك حتى يصح له هذا الزعم الباطل وقد كشفت كثير من كتب القوم المعبرة
 الجامعة كالبرهان للإمام والقواطع لابن السمعاني ولم يسمع الزمان بمثلهما ولا نسج عالم على
 منوالهما والمستصفي لجهة الاسلام الغزالي والمحصل للإمام الفخر الرازي والمنهاج للعلامة
 القاضي البياضى وشرحه للأسنوى والمصنف وناهيك بهما والاحكام والآمدى فلم أرفها
 نعتزال هذا رأى ولا إشارة إليه وهذه أعيان كتب القوم وبها يستدل على حال ما قبلها
 ككتب الباقلاني والاستاذ وابن فوران لتبعها لها وتلخيصها ما فهموا واستندوا كما عليه كما
 هو معلوم عند من له معرفة بها وقد قال امام الحرمين في البرهان ما نصه ما يستفاد من اللفظ
 نوعان أحدهما ما يتلقى من المنطوق به المصرح بذكره والثاني ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت
 عنه لا ذكره على قضية النصريح فأما المنطوق به فينقسم إلى النص والظاهر وقد تقدمنا فيما
 نصيلاً وتفصيلاً لا يقتنع الناظر ولم ندرج الحمل في هذا القسم لأننا حاولنا تقسيم ما يفيد وأما
 ما ليس منطوقاً به ولكن المنطوق به مشهور به فهو الذي سماه الأصوليون المفهوم والشافعي
 فاقبل به الخ انتهى فانظر هذا الكلام من هذا الامام الذي هو عين القوم حيث صرح ما يستفاد

من اللفظ في نوعين المنطوق والمفهوم وفهم المنطوق بما يتلقى من المنطوق به المصرح به ذكره فان
هذا التفسير لا يشمل الا المعنى المصرح بلفظه فليس في كلامه تعريض لغير المنطوق المصرح
بل كلامه كالصرح في عدم اثبات منطوق غير صريح كما ترى أفحككم عاقل بأن مثل هذا الامام
الذي هو عين القوم مخالف للقوم لعدم اثباته قسم المنطوق الغير الصريح وبالبت شعري أي
قوم بعد هذا الامام وقال الآمدي في الاحكام اما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ
في محل النطق وليس بصحيح فان الاحكام المصرية في دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ
في محل النطق ولا يقال لشي من ذلك منطوق اللفظ قالوا واجب ان يقال المنطوق ما فهم من دلالة
اللفظ نطقا في محل النطق ثم قال وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق والمنطوق
وان كان مفهوما من اللفظ غير انه لما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق
وبقي ما عداه معروفا بالمعنى العام المشترك تمييزا بين الاخيرين انتهى فنأخذ هذا النص القاطع
للزاع من هذا الامام الرفيع الشأن العالي المكان وناد بلسان الحال فماذا بعد الحق الا
الضلال ألا ترى الى جزئه بعدم صحة التعريف الذي نقله للمنطوق عن بعضهم بشموله لدلالة
الاقتضاء التي هي عند ابن الحاجب من المنطوق الغير الصريح فان ذلك نص صريح في أن
ذلك غير معروف في كلام القوم والاصح له افساد التعريف بشموله اياه والى قوله قالوا واجب
أن يقال الخ حيث شرط ان يكون اللفظ نطقا أي مذكورا قال صريح في ان غير المذكور ليس
من المنطوق في شيء والى قوله خص باسم المنطوق وبقي ما عداه الخ فانه صريح في ان المنطوق
لا يتجاوز هذا المعنى الذي بينه نعم اقتضى كلامه ان الاقتضاء والتبعية والايحاء والاشارة
مقابلة بكل من المنطوق والمفهوم لانه قال القسم الثاني في دلالة غير المنطوق وهو ما دلالة
لا يصريح صيغته ووضع ذلك لا يخلو اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم أو غير مقصود
فان كان مقصودا فلا يخلو اما ان يتوقف صدق المتكلم أو صحة المقول به عليه أو لا يتوقف
فان توقف فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء وان لم يتوقف فلا يخلو اما ان يكون مفهوما
في محل تناوله اللفظ نطقا أو لا فيه فان كان الاول فتسمى دلالة التبعية والايحاء وان كان
الثاني فتسمى دلالة المفهوم واما ان كان مدلوله غير مقصودا للمتكلم فدلالة اللفظ
عليه تسمى دلالة الاشارة فهذه أربعة أنواع النوع الاول دلالة الاقتضاء الى ان قال النوع
الرابع المفهوم ولا يلزم النظر في معناه وأصنافه قبل الحاجة في تقييده واثباته امام معناه فاعلم
ان المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق أصل المفهوم فلا بد من تحقيقه أولا ثم العود الى
تحقيق معنى المفهوم ثانيا فتقول اما المنطوق فقد قال بعضهم الى آخر ما حكيناه عنه
فانظر كيف جعل الاقتضاء وما بعده مقابلة للمفهوم وصرح بخروج الاقتضاء عن المنطوق
حيث أقصد تعريف بعضهم المنطوق بتناوله كما تقدم بيانه وبالجملة فـ كلامه ظاهر ان
لم يكن صريحا في ان ما قاله ابن الحاجب ليس في كلام القوم بل اصطلاح له وان تبعه عليه
بعضهم كالهندي وقال الاسنوي في نرح المنهاج وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء
وجواز المباشرة الى الصريح من دلالة المنطوق قالوا لا يمكنه منطوق غير صريح بل لازم اللفظ
وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الآمدي من المنطوق ولان المفهوم بل قوما

لهما وكلام الامام هنا الذي فيه تصريح بجبتي انتهى فانظر بعد ذلك ما وقع فيه الشيخ من هذا
 التساهل القبيح وعكس الصواب في نسبة ما ذكره للقوم ونسبة ما ذكره المصنف الى مخالفة
 كلام القوم مع ما بين من انه لا أصل لتلك النسبة الا مجرد التعصب الذي لا يليق بعاقل فضلا
 عن فاضل ثم اعلم ان المنال الذي سبق استشكل الشيخ له قدمثل به الا مدى مع عدم قوله بهذا
 الرأي كما علمت (قوله لا يسمى بالموافقة المساوي) قال شيخنا العلامة: يعني ان هذا القول انما
 يسلب عن المساوي اسم الموافقة لا معناها كما هو ظاهر اللفظ لصدق حدها السابق عليه وانت
 خير بان صدق الحد بدون المحدود لا يجوز له احد الى آخر ما طال به (واقول) ما ذكره من انه
 أراد بهذا الكلام ان هذا القول انما يسلب عن المساوي اسم الموافقة لا معناها غير صحيح
 بل هذا القول يسلب الاسم والمعنى ضرورة انه يخص اسم الموافقة اصطلاحا بالاولى حقيقة
 الموافقة عنده لا يصدق على المساوي اذا الاولى يستحيل ان يصدق على المساوي ولهذا قال
 الشارح وان كان مثل الاولى في الاحتجاج به ولم يقل وان كان معنى الموافقة حاصل فيه مثلا
 فتأمله ويان ذلك ان الحقائق الاصطلاحية لا معنى لها الا ما اعتبرها أهل الاصطلاح معنى
 لتلك اللفظ ووضعوا ذلك اللفظ بارزاً لها فاذا نفوا تسمية شيء بذلك اللفظ انتفى كونه من افراد تلك
 الحقيقة الاصطلاحية فن لا نرم قوله لا يسمى بالموافقة المساوي خروجه عن حقيقة الموافقة
 الاصطلاحية لا اختصاصها على هذا بالاولى فلا يصدق حدها حيث تدعى المساوي لاستحالة صدق
 الاولى على المساوي كما تقدم وانما قال الشارح لا يسمى بالموافقة المساوي لان قول المصنف
 في كتابه هذا القول وقيل لا يكون مساوياً ظاهره مقولوب لان النزاع في ان المساوي من
 الموافقة الاصطلاحية أي فرد منها أو ليس منها لا في ان الموافقة من المساوي أو لا فلا يتأني
 ان تكون منه لانها أعم منه على الصحيح والاعم لا يكون فرداً من الاخص ومبايناً له على مقابل
 الصحيح والمقابل لا يكون فرداً من مقابله حيث تدعى مطابقاً لبيان ما النزاع فيه ان يقال وقيل
 لا يكون المساوي موافقة أي مسمى بهذا الاسم لعدم كونه من افراد ذلك المعنى اصطلاحاً
 بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك ومن وجوه التأويل محل الموافقة على اللفظ
 وتقدير مضاف الى المساوي والمعنى حيث تدعى وقيل لا يكون لفظ الموافقة اسم المساوي أي اسماله
 لوضعه اصطلاحاً للاولى دون المساوي واذا علمت ذلك علمت سقوط قول الشيخ وافت خيرا الخ
 اذ قد علم سقوط ما بنى عليه هذا والمبنى على الساقط ساقط وذلك لانك قد علمت انه لم يلزم منه الا
 استواء الحد والمحدود جميعاً كما بين بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل وبالجملة فما وقع فيه الشيخ ههنا
 لا ينبغي أن يكون الاسهوا منشؤه عدم احسان التأمل فعليك باحسان التأمل ولا تهول تلك عظمة
 الشيخ فان الحق اعظم من كل أحد وأكبر اللهم الا ان يكون من الجاهدين المقلدين فذرهم في
 طغيانهم يعمهون (قوله وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضاً على هذا) قال شيخ الاسلام والمساوي
 على هذا القول يسمى مفهوم مساواة انتهى وهل يسمى أيضاً الخن الخطاب (قوله ويطلق
 المفهوم على محل الحكم أيضاً كالمنطوق) فعلم ان المنطوق يطلق على كل من الحكم ومحلّه وحده
 وبقي الخلاف على مجموعهما ولا يعد التزامه كالمفهوم (قوله ثم قال الشافعي والامامان دلالة
 قياسية وقيل لفظية الخ) أقول تخيه اشكال لان الموافقة على هذين القولين ليست مفهوماً كما

(وقيل لا يكون) مفهوم
 الموافقة (مساوياً) أي كما قال
 المصنف لا يسمى بالموافقة
 المساوي وان كان مثل
 الاولى في الاحتجاج به
 وباسمه المتقدم يسمى الاولى
 أيضاً على هذا وغوي
 الكلام ما يفهم منه قطعاً
 ولفظه معناه ومنه قوله
 تعالى وتعرفتم في الجن
 القول ويطلق المفهوم على
 محل الحكم أيضاً كالمنطوق
 وعلى هذا ما قال المصنف
 في شرح المنهاج كغيره
 المفهوم اما أولى من
 المنطوق بالحكم أو مساو له
 فيه (ثم قال الشافعي) امام
 الأئمة (والامامان) أي امام
 الحرمين والاسام الرازي

أفاده قول الشارح وكثير من العلماء منهم الحنفية على أن الموافقة لامتنوقة ولا قياس كما هو ظاهر صدر كلام المصنف وخصوصا على الثاني منهما بناء على أن الدلالة مجازية أو نقل اللفظ لها عرفا فإن المدلول على هذين منطوق كما صرح به الشارح فكيف يصح إجراء هذا الخلاف فيها ويجاب بأنه لم يقصد إجراء هذا الخلاف في الموافقة باعتبار أنها مفهوم بل باعتبارها في نفسها والمقصود بذلك هذا الخلاف فيها مقابلة ما تقدم من كونها مفهوما والمعنى ثم قال الثاني والامتنان دلالة أي الدلالة على المعنى الذي سمي به موافقة وقلنا أنه مفهوم وم تريب الاخبار أي بعد أن علمت أن الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خواف في ذلك (قوله دلالة قياسية الخ) يجوز أن تفسر الدلالة هنا بالمفهوم الذي هو من معانيها وإن قلنا على هذا أن المراد أنها حالة للفظ بسببها يفهم المعنى على ما تقدم عن حواشي شرح المطالع والمعنى أن المفهوم أو ثبوت تلك الحالة للفظ بواسطة القياس فإن تحقق معنى القياس في ذلك المعنى سبب في فهم المعنى أو في جعل اللفظ بحالة بسببها يفهم المعنى وبواسطة اللفظ لكونه مستعملا فيه مجازا أو حقيقة عرفية أو لأب واحد من القياس واللفظ على الوجه المذكور كما هو المفهوم من صدر كلام المصنف أي بل بسماع اللفظ لارتباطه بصفة ما بين معنى اللفظ وذلك المعنى إذ لو اتفقت المناسبة مطلقا لم يتصور انتقال الذهن لذلك المعنى عند سماع اللفظ كما لا يخفى فليست أم (قوله أي بطريق القياس الأولي أو المساوي) قال شيخ الإسلام سكت عن الادون لما تقدمت من أنه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اه (وأقول) فيه نظر ظاهر إذ الدلالة على هذا القول ليست بطريق المفهوم بل بطريق القياس فانتفاء كون المفهوم أدون لا يقتضي انتفاء كون القياس أدون لأن المراد على هذا القول في ثبوت الحكم في الفرع على العلة ووجودها في القروع فأى محل وجدت فيه كان ملحقا بالأصل في حكمه سواء قطع بعلة العلة في الأصل ووجودها في الفرع فيكون القياس أولى أو مساويا أو ظن عليهما في الأصل وان قطع بوجودها في الفرع فيكون أدون كما في بقية الاقيسة اذ لا فرق على هذا القول بين هذا القياس وبين بقية الاقيسة كأن يقال لا تضرب الزاوين بيدك وتقطع بأن العلة في المنع من ضربهما باليد مطلقا إذا تم ما بالنص على ذلك أو بغيره فحينئذ يلحق بالضرب باليد في التحريم الضرب بمالهو أبلغ في الإيذاء من اليد كالحشبة ويسمى قياسا أولى وبما هو مساو في الإيذاء للبدن كطرف ثوب ويسمى المساوي أو يظن أن العلة في المنع من ضربهما باليد ما ذكره حينئذ يلحق بالضرب باليد التأفيف ويسمى قياسا الادون ويمكن أن يكون سكونه عن الادون لأنه لا يجري فيه سائر الأقوال وإن كان يتحقق بناء على قياسية الدلالة فليست أم (قوله وقيل لفظية) أقول قد يقال هي لفظية على القول بأنها مفهوم أيضا كما يفهمه قول المصنف المفهوم ما دل عليه اللفظ فكيف تصح مقابلة هذا القول لصدر كلام المصنف أنها مفهوم إلا أن يجاب بأن المراد أنها لفظية على وجه خاص وهو ما يفصله بقية العبارة (قوله فقال الغزالي والآمدي من فائى هذا القول) أقول قد يفهم أن غيرهما من بقية فائى هذا القول مع قوله بأنها ليست مفهوما ولا قياسية لا يقول بأنها فهمت من السياق والقرائن وقد يستشكل تصوير ذلك اللهم إلا أن يكون تخصيص الغزالي والآمدي بذلك ليس لأخراج

(دلالاته) أي الدلالة على الموافقة (قياسية) أي بطريق القياس الأولي أو المساوي المسمى بالجلي كما يعلم مما سأتى والعلة في المثال الأول الإيذاء وفي الثاني الاتفاق ولا يضر في النقل عن الأولين عدم جعلها المساوي من الموافقة لأن ذلك بالنظر إلى الاسم لا الحكم كما تقدم وأما الثالث فلم يصح بالسمية بالموافقة ولا يجوز مما تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لا مدخل للقياس فيها اتفهمه من غير اعتبار قياس (فقال الغزالي والآمدي) من فائى هذا القول

(فهمت) أي الدلالة عليه (من السياق والقرائن) لأن مجرد اللفظ قولاً لا دلالة له ٢١ في آية الوالدين على أن المطلوب بهما تعظيمهما

واحترامهما ما فهم منهما من منع التأنيف منع الضرب إذ قد يقول ذو الغرض الصريح لعبد لا تشتم فلانا ولكن أضربه ولولا دلالة التما في آية مال اليتيم على أن المطلوب بهما حفظه وصيانته ما فهم منهما من منع أكله منع إحراقه إذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أضرقه فلا يبحث (وهي) أي الدلالة عليه حينئذ (بجارية من اطلاق الاخص على الاعم) فاطلق المنع من التأنيف في آية الوالدين وأريد المنع من الإيذاء وأطلق المنع من أكل مال اليتيم في آية وأريد المنع من اتلافه (وقيل نقل اللفظ لهما) أي للدلالة على الاعم (عرفا) بدلالة الدلالة على الاخص لغة فحرم ضرب الوالدين وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الآيتين وإن كان بقرينة على الاول منهما وكثير من العلماء منهم الحنفية على أن الموافقة مفهومة لا منطوق ولا قياس كما هو ظاهر كلام المصنف ومنهم من جعله تارة مفهوماً وأخرى قياساً كالنيسابوري

غيرهما من قائل هذا القول بل لأن ما صرح بذلك دون غيره ما مع إرادته ما صرح به (قوله فهمت) أي الدلالة عليه قال شيخنا العلامة قد فسروا الدلالة اللفظية بفهم المعنى من اللفظ فكيف تكون الدلالة مفهومة (وأقول) في الكلام مسامحة والمعنى فهم مدلوله فهو على حذف المضاف واللغة مشحونة بأمثال ذلك بحيث لا استسكان فيه ومن أنكر جواز حذف المضاف مع وضوح المعنى لم يستحق خطاباً لا نكاره بذيبيات اللغة وأعلم أنهم فسروا الدلالة اللفظية بغير ما ذكرنا لأن ما كان عليه بيان جميع تفاصيلها وأن شيئا منها لا يسمع كونه مفهوماً لتمام مناسبتها (قوله وهي مجازية) قال الكوراني وليس في كلامه يعني الغزالي ذكر الجواز لا صريحاً ولا كناية وما زعمه المصنف من أن الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لأن الجواز استعمال اللفظ في غير ما وضع له علاقة بين المعنيين أو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له علاقة مع قرينة دالة على عدم جواز إرادته ما وضع له ولا شك أن قوله تعالى فلا تقل لهما أف مستعمل في معناه الحقيقي غاية أنه علم منه حرمة الضرب بقرائن الأحوال ومسايق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازاً فكان له لم يفرق بين القرينة الحقيقية للدلالة والقرينة الماتعة من إرادة المعنى الحقيقي والثابتة حتى لا تزعمه الجواز دون الأولى والحب ان شراهم لم يتنبهوا لهذا مع ظهوره انتهى (وأقول) لا ينبغي على عاقل أن هذا الكلام المشتغل على أنواع من الفساد والغلط أصبح دليل على الجزاف والتورق فإما قوله وليس في كلامه الخ فمما لا يلتفت إليه في معارضة نقل المصنف أنه الخجة الثقة الخبير بكلام الغزالي وكتبه فلا يرتفع له عنه مجرد دعوى نفي الكوراني لم يشتهه بقول ولا يعمول وأما قوله وما زعمه المصنف أي قوله غير مستقيم فهو باطل صريح وجزاف قبيح فإن استقامته كما راعى علم كما سيظهر من رد شبهته الباطلة وحجته الفاسدة الخاملة على أن نسبة ذلك لزعم المصنف من الجملة الظاهرة فإن عبارته أن لم تكن ظاهرة في حكاية ذلك عن غيره ما دل على نسبة إلى نفسه كما لا ينبغي بأن في تأمل فاصح نسبة الزعم إليه بل عبارة شروجه صريحة في جعل عبارته على حكاية ذلك عن غيره وإن غيره صرح به ولهذا عبر العراقي في شرحه بقوله التالي أي من المذاهب أنها ليست قياسية بل لفظية فهمت من السياق والقرائن وهي مجازية ونوع العلاقة فيها اطلاق الاخص على الاعم وبهذا قال الغزالي والآمدني انتهى وأما قوله لأن الجواز استعمال اللفظ الخ فنحو أنه أن كلا المعنيين صحيح ههنا إذ لا شبهة في أن قوله أف أخص من مطلق الإيذاء وأنه يصح اطلاق لفظ الاخص على الاعم مجازاً لعلاقة الاختصاص والاعمة كما تقدم في عبارة العراقي فيصح استعمال نقل لهما أف هنا في مطلق الإيذاء مجازاً للعلاقة المذكورة والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي أي بخصوصه السياق القاطع بإرادة تعظيمهما ومن هنا يظهر بطلان نفي الشك الذي زعمه بقوله ولا شك الخ لأنه أن أراد أن الأصل الحقيقة فحاشا بذلك أن إرادة الحقيقة ظاهر لا نص بل الجواز محتمل فلا يصح نفي الشك وإن أراد امتناع الجواز هنا فلا يخاف في بطلانه لوجود شرطه من العلاقة والقرينة كما تنبأ لا يقال لا تسلم بوجود القرينة لأن كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز زعمه إرادة المعنى الحقيقي ولكن ثبت موافقة غيره في الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم بقرينة ذلك المساق فكل من الطرق الثلاث محتمل في الجملة مع ذلك المساق لانا نقول

ليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك
فإن قيل غاية ذلك تصحيح الحمل على المجاز في المربح له كما هو قضية اقتصار هذا القول على الحمل
عليه قلت يمكن أن يكون المربح له عنده أنه لا وفق بما هو شأن المراد والاصل فيه من أدائه باللفظ
على طريق استعماله فيه خصوصاً والمجازاً بلغ من الحقيقة فقوله واللفظ لا يصير بذلك مجازاً أن
أراد لا يصح أن يصير وباطل أولاً لا يتعين أن يصير قلنا ندع التعيين أولاً لا يرجح أن يصير قلنا قد بان
له مبرح في الجملة وقوله والثانية هي اللازمة للمجاز قلنا هي متحققة هنا كالتين وهذا كله على
سبيل التمثل معه إلى ما وقع فيه من الحاققة ونسبة المصنف إلى زعم ذلك وأما على ما هو الظاهر
المتبادر من عدم اختيار المصنف هذا القول وأنه لا نسبة له به لا مجرد حكايته فلا حاجة بنا إلى
شيء من ذلك إذا لم يكن لا يجب عليه دليل ولا توجيه بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقر في محله
ومن هنا ينظر خطوه في هذا الاعتراض وإن شاء على توهمه اختيار المصنف هذا القول وأما
قوله والعجب أن شرح كلامه لم يتبينوا هذا مع ظهوره بخوابه أنه بان أنه لا عجب إذ قد اقتصرنا
على ما هو الصواب في المقام وسلكوا من الوقوع في هذه الأغلاط والأوهام وإنما العجب من تعجبه
من ذلك والله هو الموفق في هذه المسالك (قوله فقال الصفي الهندي لا تنافي بينهما لأن المفهوم
مسكوت) قال شيخنا العلامة فيمقتضيات المراد بالمفهوم هنا هو الموافقة وهو ما لا يحكم وحده
كما يعلم من النظر في كلامهم وأما هو ومحل كما فعله الشارح تصحيح المتن وبالمسكوت في كلامهم
هو المحل وحده بدليل الاستقراء فلا يصح حمله عليه ولا يفتح إذن المطلوب وعلم منه أن قوله
والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لا يصح الأعلى رأى المصنف من إطلاق المتطوق على محمل
الحكم وأنه حينئذ لا يفتح المطلوب اهـ (وأقول) لا ينبغي ما في هذا النظر من الفساد والاختلال
فأما قوله وهو أما الحكم وحده كما يعلم من النظر في كلامهم فإزعم فيه من أن النظر في كلامهم
يعلم منه اقتصار المفهوم عندهم في الحكم فهو زعم مردود ومعاية قطع برده ما تقدم عن الشارح
وشيخ الإسلام من أن المفهوم يطلق على كل من الحكم وحده ومحل وحده كالمنطوق وعلى
مجموعهما وتقدم أن ذلك نقل منهم عن القوم إذ لا مدخل للرأي فيه فإن قلت لعله يجب
فهمهما قلنا لو سلم ذلك كفى فإن فهمهما ما تقدم قطعاً على فهم الشيخ خصوصاً مع القطع بأنه
لا سند له فيما زعمه إلا فهمه من عبارة ابن الحاجب ولا يصح استناده إلى ذلك لأن غاية الأمر أن
ابن الحاجب أطلق المفهوم بمعنى الحكم وذلك لا ينافي أن له معنى آخر أو أكثر إذ ليس في عبارته
تصريح بمحصره في الحكم ولا يتقيد عن غيره فإذا نقل مثل الشارح زيادة وجب قطعاً قبولها
ومن هنا يعلم أيضاً أن ما زعمه من التحمل في قوله وأما هو ومحل كما فعله الشارح مردود لما تبين
أن ذلك اصطلاح أيضاً منقول عن القوم فلا يصح وصفه بالتمثيل وأما قوله وبالمسكوت في
كلامهم هو المحل وحده بدليل الاستقراء فهو بعد تسليمه إنما يقتضي امتناع إطلاق المسكوت
على غير المحل من الحكم وحده ومجموع الحكم ومحل بالمعنى الاسمي وهو المعنى الذي اضطلعوا
على إطلاق لفظ المسكوت عليه وأما بالمعنى الوصفي فلا يتوهم عاقل منعه لأن لفظ مسكوت
وصفي في الأصل وإطلاق الأوصاف على معانيها قياسي لا منع فيه بوجه والمطلوب هنا حاصل
بإطلاقه بالمعنى الوصفي كما لا ينبغي والخاصة أن اصطلاحهم على أن المسكوت هو محمل الحكم

فقال الصفي الهندي لا تنافي
بينهما لأن المفهوم مسكوت
والقياس الحاق مسكوت
بمنطوق

وحده لا يمنع استعماله لا باعتبار هذا الاصطلاح بل باعتبار وصفية في الحكم وحده وفي
مجموعهما التحقق المعنى الوصفي في كل منهما اذ كل منهما مسكوت عنه فقوله الصفي لان المفهوم
مسكوت به تقديره ان اراد به غير مجرد المحل غاية ما فيه انه وصفه بأنه مسكوت ووصفه بذلك بما
لا شبيهة اما قل في محتمه وفي كفايته في مطلوبه كما لا يخفى فتأمل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة
التي هي على الشئ فتوهم ان الاصطلاح على اطلاق المسكوت على محل الحكم يمنع من
استعماله في غيره كالحكم ومجموعهما مطلقا وهو غلط فاحش بل انما يمنع استعماله في غيره على
وجه انه اسم له في الاصطلاح لا على وجه الوصفية اذ هي قياسية لا جبر فيها كما ان لفظ المفهوم
يمنع اطلاقه على المنطوق باعتبار الاصطلاح ولا يمنع باعتبار اللغة لان المنطوق معنى فهم
من اللفظ فيصح لغة اطلاق المفهوم عليه وكأنه لو وقع اصطلاح على تسمية شخص آخر بلفظ
آخر امتنع باعتبار ذلك الاصطلاح اطلاقه على انسان آخر او امتنع باعتبار غيره كاللغة
وهذا مما لا يتوقف عليه عاقل وحينئذ فالقوله في قول الصفي لان المفهوم مسكوت يجوز ان يريد
به محل الحكم وحده لانه مما يطلق عليه المفهوم كما تقدم به بما لا مزيد عليه وحينئذ فلا غبار
على محل المسكوت على المفهوم لان كلا من المفهوم والمسكوت عبارة عن محل الحكم فيصح
على أحدهما على الآخر لا تتحداهما على هذا التقدير كما لا غبار على اطلاق المنطوق على
محل الحكم في قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لانه مما يطلق عليه أيضا لفظ المنطوق في
اصطلاح القوم كما تقدم أيضا لانه بما لا مزيد عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط قوله فلا يصح حمله
اذ قد بان بما لا مزيد عليه صحة المحل لوجود شرطه وقوله ولا ينتج المطلوب اذ قد بان بما قاله الصفي
على ما بيناه ان الموافقة مفهوم أي مسكوت عنه لفظا وانه قياس أي حكمه ثابت بطريق
القياس وان كونه مسكوتا لا ينافي كونه قياسيا أي ثابتا حكمه بالقياس لان القياس الحاق
مسكوت بمنطوق (فان قلت) هذا ظاهر اذا اريد بالقياس على محل الحكم كما يقتضيه معنى الكلام اذا
اريد به نفس الحكم وكلامه لا ينافي به (قلت) يجوز ان يكون تركه لانه يعلم بالمقابلة مما ذكره بان
يقال لان المفهوم أي الحكم مسكوت والقياس اثبات حكم الفرع مسكوت عنه ولا اشكال
حينئذ في محل المسكوت على المفهوم ولا في اطلاق المسكوت على الحكم لانه بالوصفي الوصفي على
ما تقر ويحوز ان يكون ادرجه في كلامه وأراد بالمفهوم ما يشمل الحكم كجمله غاية الامر انه يلزم
المساواة بالنسبة للحكم في قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق أي وذلك يتضمن اثبات
الحكم المسكوت والا فالحق محل الحكم لا نفسه على انه سيجي في كتاب القياس قول بان
الاصل والفرع نفس الحكم واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط قوله فلا يصح حمله عليه ولا ينتج
المطلوب وقوله لا يصح الا على رأي المصنف الخ قد بان بما لا مزيد عليه صحة المحل واستباح
المطلوب وصحة قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق على رأي القوم والمصنف وانه حينئذ
ينتج المطلوب والله هو الموفق للصواب (قوله قال المصنف وقد يقال بين ما تنافي الخ) ذكر شيخ
الاسلام عن السعدان الخلاف في ان دلالة المفهوم لفظية او قياسية لفظي قال وأشار اليه
في البرهان ونعته جماعة منهم البرماوي بان الخلاف فوائدها ان قلنا ان دلالة لفظية جاز
النسخة والا فلا انتهى (وأقول) سياتي في المتن تصحيح النسخ بالقياس وجواز النسخ بالقوى

قال المصنف وقد يقال
بين ما تنافي لان المفهوم
مدلول للفظ والقياس غير
مدلول له (وان خالف)
حكم المفهوم الحكم
المنطوق به (فخالفة) ويسمى
مفهوم مخالفة أيضا كما
سأني التعبير به في مجت
العام (وشروطه) ليتحقق
(أن لا يكون المسكوت ترك
لخوف) في ذكره بالموافقة
كقول قريب العهد
بالاسلام لعبد جهور
المسلمين تصديق بهذا على
المسلمين ويريدون غيرهم وتركه
خوفا من ان يتهم بالنفاق
(وفحوه) أي نحو الخوف
كالحمل بحكم المسكوت
كقولك في الغنم السائمة
زكاة وأنت تجهل حكم
المعروفة

وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيها عن الامام الرازي والامام المصنف وقولا بالمنع فيها عن
 حكاية الشيخ أبي اسحق فهذه الثالثة مبنية على ضعف عند المصنف (قوله خرج الغالب الخ)
 قال شيخنا العلامة اعلم ان هناك ما بين أحدهما ان القيد خرج الغالب والثاني انه موافق
 للغالب والثاني هو الذي خالف الامام في اشتراط تقيده بدليل ماسيحي (وأقول) اثبات هذين
 المقامين والفرقة بينهما مما لا يحل اعتقاده ولا يصح اعتقاده كيف وهو مجرد اختراع لشيء لم يقل
 به أحد من الأصوليين ولا عرفت نسبة الى شيء من كتب المتقدمين ولا المتأخرين بل هو مجرد
 استحسان ما أنزل الله به من سلطان والصواب ان العبارتين في المقامين بمعنى واحد وهذا غير
 المصنف في هذا الكتاب يكون القيد خرج الغالب وفي غيره كشرح المنهاج يكون القيد خرج
 مخرج الغالب وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب وتارة بموافقة الغالب مع كونهما في بيان محل
 نزاع الامام ومن تأمل الاحتجاج للنزاع في اشتراط هذا الشرط من الجانبين لم يرتب فيما قلناه
 ولولا خوف الاطالة مع سهولة المطلب وظهور ضعف ما زعم بطلان نقل ذلك وما يتعلق به رأيا
 احتجاجة بقوله بدليل ماسيحي فلا يصح الاحتجاج به لما سبق في ماسيحي (قوله خلافا لامام
 الحرمين) فان قيل لم يخالف امام الحرمين في هذا الشرط دون ما قبله وما بعده مع ان توجيهه يمكن
 ان يجري في الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقييد في غير هذا مضطر اليه كما في صورة الجهل أو
 محتاج اليه كما في صورة قصد الامتنان وكما في صورة جهل المخاطب بحكم المتطوق دون المسكوت
 فانه محتاج الى التقييد للاحتراز عن العيب أو ما هو في حكم العيب وهو اخبار المخاطب بما يعلمه
 أو عن الابهام على المخاطب وإيقاعه في الشك فانه لو أطلق تردد في عموم الحكم وتخصيصه بأحد
 القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة معتد بها في التقييد
 فكان الحل على ان القيد لموافقة الغالب بعيدا ضعيفا وكان الاظهر عنده حمله على انه لنفي
 الحكم عما عدا المذكور قلنا تأمل (قوله أو غيره عما يقتضي التخصيص بالذكر) أقول فيه رد لقول
 صدر الشريعة في تقييده اعلم ان القاتنين بمفهوم المخالفة ذكرنا في شرائطه ان التخصيص انما
 يدل على نفي الحكم عما عدا ما اذ لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو واحدة أو علم الحكم بان
 السامع يجهل هذا الحكم الخصوص فجهلوا موجبات التخصيص منهصرة في هذه الاربعة وفي
 نفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص ينفي الحكم عما عداه فاقول
 ان موجبات التخصيص لا تنحصر في المذكورات وأطال في بيان ذلك ثم قال نعم ان موجبات
 التخصيص وفوائدها أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص
 منفية الا نفي الحكم عما عداه انتهى وقد رد في التلويح هذا الكلام وحكم بسهوه فيه
 حيث قال قوله فلا يحصل الجزم بقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم
 مشروطة بالجزم بأن لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف داخما فيلزم انتفاء
 المشروط داخما اما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط داخما فلا في قواعد الوصف غير محصورة
 ولا مضبوطة خصوصاً في كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يجوز ان يكون
 لكلمة واحدة فوائده كثيرة يجز عن ادراكها فهم العقلاء واذ لم تكن محصورة معلومة لم يحصل
 الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وهما نظر اما أولاً فلا فائدة من انهم حصروا

(و) أن (لا يكون المذكور
 خرج للغالب) كما في قوله
 تعافى ورباً بكم الاتي في
 يجوزكم فان الغالب كون
 الربائب في جوار الأرواح
 أي تربيتهم (خلافا لامام
 الحرمين) في تقيده هذا
 الشرط لماسيحي مع دفعه
 (أو) خرج المذكور
 (السؤال) عنه (أو واحدة)
 تتعلق به (أو للجهل بحكمه)
 دون حكم المسكوت كما لو
 سئل صلى الله عليه وسلم هل
 في الغنم السائمة ركناً وقيل
 بحضوره ثلثان غنم سائمة
 أو خاطب من جهل حكم
 الغنم السائمة دون العلوقة
 فقال في الغنم السائمة ركناً
 (أو غيره) أي خرج المذكور
 لغير ما ذكر (عما يقتضي
 التخصيص بالذكر)

موجبات التخصيص في الاوصاف المذكورة وفي نفي الحكم عما دأبهم وظاهر لما ذكر في أصول
ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الغالب ولا السؤال
ولا الحادثة ولا تقدير جهة الا أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بأنه
انما يحمل على نفي الحكم عما دأبهم اذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلاً الى أن قال وأما ثالثاً
فلانه لا نزاع له في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات
بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتقصص انتهى
(قوله كوافقة الواقع كافي قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين)
أقول قد يستشكل الفرق بين هذا أعني موافقة الواقع وما خرج الحادثة بل قد يقال هذا عما
خرج للحادثة كما يفيد قوله نزل كما قال الواحدى وغيره الخ ويقرب بان المقصود في الحادثة بان
حكمه باعتبار حدوثها ولا جله لبيان الحكم في نفسه وسواء استخص الحدوث بها أو حدث
ضدها أيضاً كما لو كان لز يدغم ساعة وله مر وغنى معلومة وقيل بمحضته صلى الله عليه وسلم لزيد
غنى ساعة ولا يصح هنا كون التقييد لبيان الواقع لان الواقع لم يخص بالساعة والمقصود في هذا
بيان الحكم في نفسه وكان الظاهر عدم التقييد لعدم الحكم المذكور قد عدل وفق ما وقع منه
ووجد في الخارج وكون المقصود بيان الحكم في نفسه لا يتنافيه قوله نزل كما قال الواحدى
وضربه الخ لان سبب النزول لا ينافي تصديق الحكم في نفسه ليعتق بصاحب الواقعة وكل أحد
في ذلك الزمن وما بعده فلي تأمل (قوله وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين) أقول قد ينظر في
اندفاعه بذلك بطوارق قد افادتت معاً اذ لا نسلم المناقاة بينهما وكذا يقال في بقية الفوائد التي
ذكرها وحديث توجيه النظر على قوله تأخر عنها وانما يظهر التأخر لو تعارضوا وهو ممنوع
لا مكان قصدهما معاً كما تقرر من قد يقال هذا لا يتأتى في جهل المتكلم بحكم المسكوت وهذا
بعد تسليمه لا يضربنا كما لا يخفى فتأمل وأما ما ذكره المحسبان من ان الشافعي في الرسالة توجيهها
آخر يشدفع به توجيه الامام وأن حاصله انه اذا ظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة تطرق
الاحتمال الى المفهوم في تفسير الكلام بمجمل حتى لا يقضى في المسكوت بموافقة ولا مخالفة فهو
ظاهر ولا يتطرق به بأنهم في مواضع ظهور الفائدة للمنطوق لا يتوقفون في حكم المسكوت كما هو
قصة الاجمال وذلك لان عدم توقعهم لاستنادهم لدليل آخر تقدم على هذا الاجمال كما يفيد ذلك
قول الشارح الآتي والمقصود عما تقدم الخ (قوله لما تضاء) قال شيخنا العلامة الذي نقاه هو
الشرط وليس التوجيه بل لنفيه فالوجه أن ما وافقه على النفي انتهى (وأقول) الظاهر عدم
استقامة هذا الوجه الذي قاله اذا التقدير عليه للنفي الذي نقاه ومعلوم ان الذي نقاه ليس هو النفي
والوجه بقاها بما جعلها راقعة على الاشتراط ويقدر مضاف اليها والتقدير لنفي ما نقاه أي لنفي
الاشتراط الذي نقاه (قوله بان المفهوم من مقتضيات اللفظ) قال شيخنا العلامة يعني المفهوم
مطلقاً مقتضى اللفظ أي مدلوله الى آخر كلامه (وأقول) أما قوله في آخره فعلم من ذلك ان
الامام لا يرى المفهوم فائدة خفية بقواه انه لو سلم ذلك كفانافي رد كلامه اثبات انه فائدة خفية
بالدليل كما بينه الشارح قبيل هذا بقوله وهو فائدة خفية لان استفادته بواسطة ان التخصيص
بالذكر لا بد له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف قعنين انتهى وأما قوله وأنه لا يخالف اذا

كوافقة الواقع كافي قوله
تعالى لا يتخذ المؤمنون
الكافرين أولياء من دون
المؤمنين نزات كما قال
الواحدى وغيره في قوم من
المؤمنين والواحدى وداوى
دون المؤمنين وانما شرطوا
للمفهوم انتفاء المذكورات
لانها فوائد ظاهرة وهو فائدة
خفية فأخرجها بذلك اندفع
توجيه امام الحرمين لما
نقاه مخالفاً للشافعي بأن
المفهوم من مقتضيات اللفظ
فلا نقطه موافقة الغالب
وقد دس في النهاية في آية
الرياسة على ما نقله عن الشافعي
من أن القيد فيها موافقة
الغالب لا مفهوم له بعد ان
نقل عن مالك القول بمفهومه
من أن الرياسة الكبيرة وقت
الزواج بها لا تحرم على
الزوج لان البست في حجره
وتريته وهذا وان لم يستقر
عليه مالك فقد نقاه الغزالي عن
داود كما نقل ابن عطية عن
علي رضي الله عنه أن البعدا
عن الزوج لا تحرم عليه
لانها ليست في حجره ورواه
عنه بالسند ابن أبي حاتم
 وغيره ومراجع ذلك الى ان
القيد ليس موافقة الغالب

والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للمذكور في الأمثلة المذكورة ونحوها وبهم حكم المسكوت فيه لمن خارج بالخالفه كما في الغنى
المعلوفة المساقية والموافقة كما في ٢٦ المثال الأول لما تقدم وفي آيتي الرتبة والمواصلة للمعنى وهو أن الرتبة حوت للترتبة

كان القيد مخرج لأجل الغالب الخ بقاؤه أن هذا كلام لأصله وليس عليه من كلام الأئمة أو
غيره شبهة فصلا عن جهة والاصواب أن حكم التعبيرين واحد كما تقدم وحسبنا ذلك من سقوط قوله
عقب هذا الكلام وقد يجب أن قوله للموافقة الخ (قوله والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم
للمذكور في الأمثلة المذكورة ونحوها) قال شيخنا العلامة يرد عليه قول ابن الحاجب وغيره
وشروطه أي مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة انتهى
(وأقول) سقوط هذا الإراد في غاية الظهور من وجهين بل لا ينبغي أن يكون الاسم والوجه
الأول أن الشارح اختصر عن ذلك بقوله في الأمثلة المذكورة ونحوها فإشارته إلى ما لم يظهر
فيه أولوية ولا مساواة ولذا عبر بقوله ونحوها دون قوله وغيرها والحاصل أنه انما أتى بالمفهوم
بالنظر لخصوص الأمثلة المذكورة ونحوها لانها لم يظهر فيها أولوية ولا مساواة ولم يقع على
الاطلاق بذليل التعبير بنحوها دون غيرها فلا يراد به والثاني أن هذا الشرط مستغنى عنه لعلمه
من قول المصنف السابق فان وافق حكمه المنطوق فوافقه غوى الخطاب ان كان أولى ولحقه
ان كان مساويا فان معناه كما علم من شرحه السابق وهو ظاهر أنه فهم موافقة حكم المسكوت
لحكم المنطوق نظر الالمعنى بأولوية أو مساواة وهذا معنى ظهور الأولوية أو المساواة فلا حاجة
لذكره هنا بعد علمه بما سبق (قوله ومن المعنى) أي النظر في المعنى المعلوم به موافقة المسكوت
للمنطوق نشأ خلاف (فان قلت) كون موافقة المسكوت للمنطوق معلومة من المعنى يقتضي
كون الدلالة قياسية لا قطعية فكيف يكون منشأ الخلاف المذكور (قلت) قد سبق ما يعلم منه
جواب ذلك في الكلام على مفهوم الموافقة (قوله ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق الخ)
أقول هذا متعلق بقوله وشرطه أن لا يكون المسكوت تركا لخلاف قوله أو غيره بما يقتضي
التخصيص بالذكر والمعنى أن وجود ما يقتضي التخصيص بالذكر يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع
الحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه (قوله وهو صفة أي مفهوم
المخالفة بمعنى محل الحكم) قال شيخنا العلامة لا يتعين هذا أي تفسير المفهوم بمحل الحكم بل هو
أن يكون بمعنى الحكم وإضافته إلى الصفة وغيرها دلالتها عليه تخصيص الحكم بالمنطوق بها
انتهى (وأقول) في قوله وإضافته إلى الصفة الخ إشعار بان مراده بيان أن الحامل للشارح على
التفسير بمحل الحكم دون نفس الحكم إضافته إلى الصفة فانها لا تدل على الحكم بل على محله
لظهور أن لفظ السائغة انما يدل على المعلوفة لا على نفي الزكاة إذ لا علاقة بينهما وبين نفي الزكاة بل تنقل
منه إليه وحاصل ما قاله الشيخ في جواب ذلك أن الصفة باعتبار تخصيص الحكم بالمنطوق به تدل
على نفي الزكاة في مقابلها الذي هو المعلوفة ولك أن تقول ليس الحامل ما زعمه فبقي عليه ما بقي بل
الحامل قول المصنف بعد وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائت قولان فانه يقتضي أن المراد
بالمفهوم ههنا محل الحكم لان غير سائمتها وغير مطلق السوائت محل الحكم لانفسه ولو اراد
بالمفهوم ههنا نفس الحكم لكان المناسب أن يقال وهل المنفى الزكاة في غير سائمتها أو في غير مطلق
السوائت كما لا يخفى ثم رأيت شيخ الاسلام ذكر ذلك فقال قوله بمعنى محل الحكم فسر به المفهوم
أي وافق قول المصنف بعد وهل المنفى الخ اذا مراد به المحل كما صرح به الشارح انتهى (فان قلت)
يتوجه الإيراد حينئذ على المصنف (قلت) يدفعه ان المصنف ناقل عن الأئمة (فان قلت) فكيف

بينها وبين أمها التباغض
لو أبحث بأن يستزوج بها
فموجب نظر العادة في مثل
ذلك سواء كانت في حجر الزوج
أم لا وهو الالة المؤمن
الكافر حوت لعدم
الكافرة وهي موجودة
سواء والى المؤمن أم لا
وقد علم من والاه ومن لم يواله
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
لا تتخذوا الذين اتخذوا
دينكم إلى قوله والسكفار
أولاهم ومن المعنى المعلوم به
موافقة المسكوت للمنطوق
نشأ خلاف في أن الدلالة
على المسكوت قياسية أو قطعية
وكان القيد لم يذكر كما في
قوله (ولا يمنع) أي ما يقتضي
التخصيص بالذكر (قياس
المسكوت بالمنطوق) بأن
كان بينهما معاملة جامعة لعدم
معارضته له (بل قيل يعمله)
أي المسكوت المشتق على
العله (المعروض) للمذكور
من صفة أو غيرها اذا عارضه
بالنسبة إلى المسكوت المشتق
على العله كأنه لم يذكر (وقيل
لا يعمله أجماعا) لوجود
العارض وانما يلحق به قياسا
وعدم العموم هو الحق كما
قال المصنف لاسم او قد ادعى
بعضهم الاجتماع عليه كما
أفادته العبارة بخلاف
مفهوم الموافقة لان المسكوت

هنا أدون من المنطوق بخلافه ههنا كما تقدم وبه هنا اتقابلة لا بطلانية (وهو صفة) أي مفهوم المخالفة
بمعنى محل الحكم مفهوم صفة

الاوجه والمختار وأما قوله لا ترى أنهم متفقون الخ فيتم توجه عليه منع هذا الاتفاق ولا سبيل
 الى اثباته مع ثبوت هذا الخلاف الذي ذكره المصنف فليتأمل (قوله وهل المنق غير سائمتها
 أو غير مطلق السوائم قولان) قال الكوراني وعبد المصنف في قوله غير مطلق السوائم فاسدة
 إذ مراده نفي المعلوفة مطلقا للمعلوفة مقيدة ويلزم من كلامه ان السوائم المقيدة تكون منفية
 يظهر ذلك فيما اذا قلت تصدق بهذه الدواهم على غير المبتدعين مطلقا أي سوى المبتدع كأننا
 من كان بخلاف ما اذا قلت غير مطلق المبتدعين اذ لا صحة له لان كل واحد من المبتدعين يصدق
 عليه انه غير مطلق المبتدعين وكذلك السوائم المقيدة أي كل واحدة يصدق عليها أنها غير مطلق
 السوائم والصواب أن يقول غير السوائم مطلقا فنناول كل معلوفة من كل جنس ولم يتببه كل
 واحد من شراح كلامه لما ذكرنا الله الموفق انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الباطل
 الا الانتباه وذلك لان قولنا مطلق الماهية منفى لا يطلق تارة بمعنى الماهية بلا اعتبار قيد منها
 وهو بهذا الاطلاق يتناول الماهية المقيدة لان عدم اعتبار القيد يجامع وجوده كما هو ظاهر عند
 أهل وهو مقرر في محله وأخرى بمعنى الماهية باعتبار انتفاء القيد عنها وهي بهذا الاطلاق لا تتناول
 الماهية المقيدة من حيث انها مقيدة والمراد هنا المعنى الاول ولا غبار عليه والكوراني في المميز
 بين الاطلاقين ونوهم الانحصار في الثاني وأورد هذا الاعتراض وهو خطأ قطعاً على ان مثل هذا
 الحكم انما يتعلق بالوجودات الخارجية وهي لا يتصور ان تكون الامميدة وذلك قرينة
 قطعية على أن المراد بتسديد الاطلاق ليس المجتزأ التعميم وأما استدلاله بالمثال الذي فرضه فهو
 استدلال فاسد لان هذا المثال من محترعاته وحله على المعنى الذي قرره مبقى على نوهمه المذكور
 فلا اعتبار به وأما قوله والصواب ان يقول غير السوائم مطلقا الخ فذلك أن يورد عليه ان قوله
 مطلقا لا يظهر الا كونه سالس غيراً ومن السوائم وعلى كل يلزم تقييد الغير أو السوائم بالاطلاق
 فلا يصدق على المقيد على زعمه فان قال معنى الاطلاق حينئذ عدم اعتبار التقييد لعدم
 التقييد قلنا هذا المعنى يمكن أيضاً في عبارة المصنف فلا يصح الفرق بينهما وبهذا يظهر أن من
 عناية الله بالشراح وتوفيقهم لاصابة الصواب عدم تنبههم لما ذكره الكوراني لان السلامة من
 القلط دليل أي دليل على العناية والتوفيق والتنبه ليس تنبهاً في الحقيقة بل بلادة وغباوة وأن
 تبصروا وتنبهوا بأنه تبصروا لم يتنبهوا الشراح لو سكت عنه ~~كان~~ ان خبره وكان الصواب في
 مقصوده أن يميز بقوله ولم يتنبه أحد من شراح كلامه والا فالتبادر من قوله ولم يتنبه كل واحد
 من شراح كلامه انهم ساءل سبب العسوم لا عموم الصواب الذي هو مقصوده فلم يتنبه للفرق بين
 العبارتين وانما ما يجزئ لفظاً والله الموفق (قوله وهو معلوفة الغنم) قال شيخنا العلامة فية
 بحث وهو ان سائمة الغنم أخص من مطلق السوائم ونفي الأخص أعم من نفي الأعم الى آخر
 ما اطال به وأجاب عنه (وأقول) انا قل أن يقول هذا البحث من دفع من أصله غير محتاج الى جوابه
 وذلك لان ما ذكره من أن نفي الأخص أعم من نفي الأعم مسلم لكنه غير وارد لان الشارح لم يرد
 بهذا التفسير بيان نفي الأخص حتى توجه عليه ما ذكره بل تفسير المارد في القول الاول من
 قوله غير سائمتها فان المراد عليه بغير سائمتها هو الغير من الغنم لا مطلقاً فقدر عبارة المصنف غير
 سائمتها منها وذلك لان حاصل هذا القول ان مفهوم الغنم السائمة أو سائمة الغنم ليس هو التقييد

(وهل المنق) عن محلبة
 الزكاة في المثالين
 الاولين (غير سائمتها) وهو
 معلوفة الغنم (أو غير مطلق
 السوائم) وهو معلوفة الغنم
 وغير الغنم (قولان) الاول
 ورجحه الامام الرازي وغيره
 ينتسب الى السوم في الغنم
 والثاني الى السوم فقط
 لترب الزكاة عليه في غير
 الغنم من الابل والبقر

الحقيق له ما بل هو اخص منه وذلك لان لفظ الغنم لم يخرج شيئا لانه لا مفهوم له فانه لقب وانظر
 السائمة وقع قيد اخصه صاله فهو انما يخرج عما دخل تحته دون غيره كالقبور مطلقا فلذا استكان
 المخرج بلفظ السائمة ما لا يصدق عليه السوم من الغنم فقط وهو الغنم المعروفة لا ما لا يصدق عليه
 السوم مطلقا فنعين ان المصنف انما اراد بقوله غير سائمتها غير سائمتها اي الغير الذي هو منها
 وذلك هو معلومتها لانه هو المفهوم على هذا القول وان كان هو اخص من النقيض والحاصل
 ان المفهوم هو مقابل السائمة من الغنم لا مقابل سائمة الغنم وعلى هذا فاذا قلنا بان يجرى السائمة
 مفهوما كما تقدم اخذ من كلام ابن السمعاني فالقياس ان يقال ان دل الدليل على تعميم
 هو مرفوع او لا يصح للمصنف من المقابل ايضا وان دل على تخصيصه اختص المقابل فاذا دل
 الدليل على ان الموصوف النعم كان المقابل معلومة النعم وان دل على انه الغنم مشافا لمقابل
 معلومة الغنم قال الامام في المحصول الثاني تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله عليه
 الصلاة والسلام في سائمة الغنم وكذا يقتضي فقيه عماء عده في ذلك الجنس ولا يقتضي تقيده
 في سائر الاجناس وقال بعض الفقهاء من اصحابنا انه يقتضي في الزكاة عن المعروفة في جميع
 الاجناس لئلا نل دليل الخطاب بنقيض النطق أي مقابلة فلما تناول النطق سائمة الغنم فنيضه
 يقتضي معلومة الغنم دون غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى الغنم في وجوب الزكاة
 ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لان الاصل اتحاد العلة والجواب ان المذكور رسوم الغنم
 لا مطلق السوم فاندفع ما قالوه انتهى فقوله يقتضي تقيده عماء عده في ذلك الجنس هو المراد بقول
 المصنف وهل المنع غير سائمتها أي من جنسها فلذا بين الشارح المراد بقوله وهو معلومة الغنم
 (فان قلت) كيف قال الامام فنيضه يقتضي معلومة الغنم دون غيرها مع ان نقيض سائمة
 الغنم اعم من معلومتها (قلت) مسلم ان النقيض الحقيقي اعم لكن لم يثبت بالدليل ان المفهوم
 هو النقيض الحقيقي بل ما ذكره الامام فقط من مقابل الوصف المقيد بالكون من الغنم وهو
 المعلومة المقيدة بالكون من الغنم لما علم مما سبق بيانه وما يوضحه ايضا ان قوله في الغنم السائمة
 وكذا معناه اذا كانت الغنم سائمة وجبت فيها الزكاة وهذا لا يقيد الا في الزكاة عن الغنم
 اذا كانت معلومة ولا تعرض فيه لغيرها ويمكن ان يجاب عن اراد الشيخ بانه قصد التقريرين
 وتشديد الاذهان ويحمل جوابه على ما قررناه في دفع الارادة فليأمل (قوله وجوز المصنف)
 الى قوله على وزانها في مطلق الغنم ظلم (فان قلت) يرد على كون لفظ الغنم صفة انه ليس مشتقا
 فلا يصح كونه صفة (قلت) هذا غلط عمدا فسر به الصفة اخذ من كلام امام الحرمين وغيره
 كما تقدم في كلام الشارح بانها لفظ مقيد لا يخرج لفظ الغنم في المثال لفظ مقيد لا يخرج لان
 المضاف اليه مقيد لا مضاف كما هو ظاهر (فان قلت) يرد على كونه على وزانها في مطلق
 الغنم ظلم ان الغنم مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم بخلافه (قلت) لا اثر لذلك الفرق به ما تقرر
 ان ليس المراد بالصفة المشتق بل اللفظ المقيد لا يخرج وهو متحقق في المثال كما تقرر والمراد بكونه
 على وزانها فيما ذكرنا مقيد لما اضيف اليها باضافة اليها وذلك موجود فنعين ان المصنف
 في منع الموانع من جعله لفظا طويلا جديدا فاقول المراد بالصفة عند الاصوليين تقييد
 لفظ متبناه المعنى بلفظ آخر يختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا يريدون بها النعت

وجوز المصنف أن تكون
 الصفة في سائمة الغنم لفظ
 الغنم على وزانها في مطلق
 الغنم ظلم كما ساقى في مقيد
 في الزكاة عن سائمة غير الغنم
 وان ثبت فيها بدليل آخر
 وهو بعيد لانه خلاف
 المتبادر الى الاذهان
 (ومنها) أي من الصفة
 بالمعنى السابق (العلل) نحو
 اعط السائل حاجته

فقط كما يفعل النحوي الى ان قال فاذا كان المعنى بالساعة التي يدان المقيد في قولنا في الغنم
الساعة في كذا انما هو والغنم وفي قولنا في ساعة الغنم في كذا انما هو الساعة فهو الاول عدم
وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة التي لولا التقيد بالسوم لشمها فقط الغنم ومعه يوم الثاني
عدم وجوب الزكاة في ساعة غير الغنم كالبحر مثلا التي لولا تقيد الساعة باضافتها الى الغنم
لشمها فقط الساعة انتهى ثم قال ويؤيد ذلك ان ابا عبيد لم يفهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم
مطل الغني ظلم الا ان مطل غير الغني ليس بظلم لان غير المطل ليس بظلم ولان الغني الذي ليس
بمطل ليس بظلم انتهى فظهر ان ما قاله محتمل الصحة احتمالا قويلا يمكن الجزم بزيادة ولد الميرد
الشراح المحقق على استبعاد رآه خلاف المتبادر الى الاذهان واذا علمت ذلك علمت ان قول
شيخنا العلامة في قوله علي وزاتم الخ مانعه الفرق بلى اذ الغني مشتق بصح وقوعه فعلا والغنم
بخلافه انتهى لا ينبغي أن يكون الاغفلة مما تقر في معنى الصفة عند الاصوليين اذ مع
ملاحظة لاثرا هذا الفرق كما لا يخفى (قوله أي المحتاج دون غيره) أقول أشار به الى انه ليس
معنى قولنا اعط السائل لما يحتاجه الامر باعطاء سائل اتصف بالاحتياج والتعليل بالاحتياج بل
معناه الامر باعطاء مطلق السائل بشرط تحقق الحاجة فيخرج ما اتفق فيه هذا الشرط ويظهر
المفهوم (قوله أي لا وراه) أي مثلا (قوله أي لا) كثير من ذلك) قال شيخ الاسلام أي ولا أقل
وأقول نعم اقتصر الشارح هنا على نفي الاكثر لانه ممنوع في نفسه بخلاف الاقل ليس ممنوعا
في نفسه بل مطلوب لان كل جزء من الثمانية مطلوب وانما الممنوع الاقتصار عليه وانما اقتصر
على نفي الاقل قياسا به في حديث شرب الكلب لان الاقل لا يحصل معه المقصود بخلاف
الاكثر يحصل معه المقصود وزيادة فالأقل لا يحصل المقصود ولا الاكثر يحصل وليس ممنوعا منه
لذاته بل من حيث امر خارج عنه ككون الماء مسبلا على الفسيل أو اعتقاد كون الاكثر
مساويا (قوله بشرط) قال الكوراني عطاف على قوله صفة لا على ما ذكره بقوله منه لعدم
دخول الشرط في الوصف هذا ما عليه شارحو كلامه وقلت أن تقول قد تقر في علم البلاغة ان
الشرط ظرف للجزء والظرف اما زمني أو مكاني وقد ذكر المصنف ان الظرف مطلقا لمحقق
بالوصف فلا مانع لاطلاق الشرط على هذا التاويل وكذلك تقول في الغاية هي معنى قائم بنهي
الغاية فتدخل في الوصف المذكور فتكون أقرب الى الضبط وأقل اقساما انتهى (وأقول)
لا يخفى صراحة عبارته في ان ايراده هذا على الشراح لاعلى المصنف وحقيقة فصياد هذا
الايراد به مثبت ما ذكره من المقدمات والاغنى عن بيانها من التكميلات في غاية الظهور
امأ ولان الشارح المحقق قبل من المصنف ان الصفة انما هي مقيدة لا تنجز ليس بشرط
ولا استثناء ولا غاية وتقدم تصريح منع الموانع بهذا عن الاصوليين وهذا صريح في خروج
هذه الثلاثة عن الصفة في اصطلاحه واصطلاح الاصوليين فكيف يصح مع ذلك ادراج الشرط
والغاية في الصفة في شرح كلامه وامأ ثانيا فلان تشكيكه قوله بشرط مع تعريف ما قبله ظاهران
لم يكن صريحا في عطافه على حقيقة وهذا في غاية الظهور فظهر ان شارحي كلامه اغما كانوا على
ما ذكرناه الموافق لظاهر عبارته وأنهم ولا اصطلاحه واصطلاح الاصوليين بخلاف ما ذكره
هو فانه مخالف لجميع ذلك فلا يخفى ان انكا في تقرير كلام المصنف (قوله ربه وما اثبات

أي المحتاج دون غيره
(والظرف) زمانا مكانا
فهو سافر يوم الجمعة أي لاني
غيره واجلس أمام فلان
أي لا وراه (والحال) فهو
أحسن الى المبدأ مطعما
أي لا عاصبا (والعدد) فهو
قوله تعالى فاجلدوهم
ثمانين جلدة أي لا أكثر
من ذلك وحديث الغني
اذا شرب الكلب في اناء
أحدكم فليغسله سبع
مرات أي لا أقل من
ذلك (وشرط) عطاف على
صفة فهو وان كن أولان
حمل نأفة وعاطلين أي
فقيرا ولان الحمل لا يجب
الاتفاق عليه من (وغاية)
فهو فاق طلقها فلا تحمل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره
أي فاذا نكحته تحمل للاول
بشرطه (وانما) فهو وانما
الهكم الله أي فغيره ليس
بإله والاله المعبود بحق
(ومثل لا عالم الازيد) مما
يشغل على نفي واستثناء
فهو ما قام الا ترى منطوقه ما
نفي العلم والقيام عن غير
زيد ومعه هو ما اثبات

العلم والقيام لزيد قال السكال وهو المشهور في الأصول ثم نقل عن جده انه منطوق والله استدلل
 على ذلك بانه لو قال ما له على الدينار كان ذلك اقرا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يتواخذه لعدم
 اعتبار المفهوم في الاقرار قال وهو الذي يشلج له الصدر اذ كيف يقال في لاله الا الله ان دلالاتها
 على اثبات الالهية لله بالمفهوم انتهى (وأقول) عن نص من الأئمة على اثبات الالهية لله بالمفهوم
 المولى سعد الدين فانه قال في عوائق المفسد ولا يخفى ان في مثل لاله الا الله المفهوم هو ان الله
 الحق الهية الغير منطوق وفي انما الاعمال بالنيات والعالم زيد بالمفهوم في ان الاعمال بدون
 النية ولا عالم غير زيد انتهى وأما استبعاد السكال فقد اشار شيخ الاسلام الى دفعه حيث قال وعلى
 الله وهو قد لا لاله الا الله على اثبات الالهية لله بالمفهوم لا بالمنطوق ولا بدفعه لان المقصد
 الاول بالذات رد ما خالفه المشركون لا اثبات ما وافقه واعلم ان المقصد الثاني لا الاول المنطوق
 والثاني المفهوم انتهى وأجاب عن استدلالهم بحسب الاقرار بان محل عدم اعتبار المفهوم فيها
 اذا كان بغير المحصر كما به كلامهم (قوله) وفصل المبتدأ من الخبر بتقدير الفصل فيه أمور
 الاول انه لا فرق في ذلك بين ان يعرف الخبر أن اولاً فانهم صرحوا بان الخبر بعد ضمير الفصل
 يكون معرفة ويكون نكرة كعرفة في امتناع دخول آل نحو زيد هو أفضل منك وأجاز بعضهم
 وقوعه بين نكرتين كعرفة في امتناع دخول آل نحو ما ظننت أحداً هو خير منك اما تعريف
 الخبر أين مجردة فيقتضيه فهو وان لم يكن معه ضمير فصل لا فائدة المحصر بل يكفي في المحصر
 فيقتضيه فهو ومنه ظهور الاول في المفهوم وكون الثاني أخص منه بحسب المفهوم وعكسه كما
 فصل ذلك المولى التقطازي عن اتفاق علماء البيان فقال قوله وأما مفهوم المحصر يريد بالمحصر
 هنا بعض أنواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهراً في المفهوم سواء كان صفة أو اسم
 جنس ويجعل الخبر ما هو أخص منه بحسب المفهوم سواء كان علماً أو خبراً علم مثل الشايم زيد
 والرجل عرو والكريم في العرب والأئمة من قريش وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء البيان
 بحسب ما كتبه من المال الفصحاء ولا في عكسه أيضاً مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطوق
 زيد وزيد المنطوق كلاهما يفسد محصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهراً
 في الفلسفية والمفهوم على ما هو قانون الخطا بيان أعاد اتحاد الخلف مع زيد بحسب الوجود
 ولا معنى للمحصر سوى هذا انتهى فاعلم سوطاً قد يتوهم انه لا حاجة لتقسيد المصنف بفصل المبتدأ
 من الخبر لانه يكفي تعريف الخبر أين بل هو المفهوم المبتدأ أو خصوص الخبر وذلك لانه لا يشمل نحو زيد
 هو أفضل منك بحيث لا في كلام المصنف لكن يخرج منه تعريف الجزأين فانه لا يحتاج معه الى
 الضمير والله أعلم والثاني قال شيخ الاسلام الانسب بما تسميه الصفة ان يقول وضهر الفصل
 ويقدمه على قوله وشرط ان يسمي (قلت) وانما كان الانسب الاول ليكون لفظاً بصدق عليه
 تعريف الصفة بانها لفظ بصدق لا حرف فانه منها على ما يقتضيه اقتضار المصنف على استثناء الشرط
 والاستثناء والقياس لكن قد يتوهم في صدقه عليه مع ذلك اذ لا يظهر انه مقيد بغيره واهل المصنف
 انهم لا يدرجه فيها كالشرط وما بينهما الخفاء ذلك الصديق وانما كان الانسب الثاني ليكون في حين
 ومنها المنبج على وصفية ما في خبرها وغرابه وصفية ويجعل خروج ذلك من الصفة بناء على
 عدم ارادته محصر المستثنى فيلزم ذكره. والثالث انه ينبغي ان يراد المبتدأ والخبر ولو بحسب

العلم والقيام لزيد (وفصل
 المبتدأ من الخبر بتقدير
 الفصل) نحو أم اتخذوا
 من دينه أولياء فآله هو
 المولى أي فقير ليس بولي
 أي ناصر (وتقديم المعمول)
 على ما سبق من البيانين
 كالفعل والجار والمجرور
 نحو ما لا يفتد أي لا غير لآل
 الله تحشرون أي لا الى غيره
 (وأعلاه) أي اعلى ما ذكر
 من أنواع مفهوم الفخلة
 (لا عالم الا زيد) أي مفهوم
 ذلك ونحوه اذ قيل انه منطوق
 أي صراحة اسرعة تبادره
 الى الأذهان

الاسل حتى يشمل نحو اسم وخبر كان نحو ولكن كانوا هم الظاهرين (قوله ثم ما قبل انه منطوق
 أي بالاشارة) فان قلت المنطوق بالاشارة من أقسام المنطوق غير الصريح والمصنف لم يتعرض
 فيما سبق لانتظام المنطوق الى صريح وغير صريح وانتظام غير الصريح الى اشارة وغيره
 فكيف نصح هذه الحوالة منه قلت ليس في هذا الكلام حوالة على ما سبق بل تقييده على ذلك
 الانتظام سواء قال هو به في هذا الكتاب أولا (قوله المفاهيم المخالفة الا للقب حجة) فيه
 أمران الاول انه ينبغي ضبط المخالفة حيث وقع صفة للمفهوم كما هنا بكسر اللام وحيث أطلق
 على المفهوم كما في قول المصنف السابق وان خالف المخالفة أو أضف اليه المفهوم كما في قول
 الشارح السابق وهو صفة أي مفهوم المخالفة بفتح اللام كما لا يخفى والثاني ان شيخنا العلامة
 قال تفسير القوله حجة أي مدلوله للفظ لانه جعل القول بها في الحديث هو القول بانه يدل على
 ان مطل غير الغنى ليس بظلم وحيث فلا يصح اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم
 المفاهيم لان دلالة اللفظ عليها مختلف فيه كما تروى في قوله وان اختلفوا في طريق الدلالة عليه
 فليست بل انتهى (وأقول) ما زعمه من عدم صحة اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم
 قبط لانه أظهر من ان يبين وأوضح من ان يبين وذلك لان ما زعمه من تفسير الحجة بقوله أي
 مدلوله للفظ ممنوع منعاً لا خفاء معه اذ هو تفسير للفظ بما لا يهيم منه بل ولا يحتمل الا بقاء
 التكلف والتعسف من غير ضرورة بل ولا حاجة تدعو اليه ولا دليل بل ولا قرينة ترشد اليه
 وأما استدلاله عليه بقوله لانه جعل القول بها في الحديث هو القول بانه يدل الخ فلا يصح
 ودعوى انه جعل القول بها في الحديث ما ذكره ممنوع منعاً لا شبهة فيه بل وان يريد الشارح
 ان قوله ما في حديث الصحيحين ما ذكره في معرض الاستدلال ما لزوم لاحتجاجهما بالمفهوم بل
 كونه أراد ذلك هو الظاهر المتبادر من سياق مفاصل كلامه ان كثيراً من أئمة اللغة قالوا بوجوب
 المخالفة أي احتجوا بها لان أبوي حميدة وعبيد قالوا في مقام الاحتجاج ان حديث الصحيحين
 يدل على ما ذكره وذلك يستلزم احتجاجهما به ولا يخفى عليك انه ليس في هذا انهما جعلوا القول
 بها هو القول بأنهما يدل فتدبر بل لو تنزلنا الى ما قاله كان فساد هذا الاعتراض بما لا لانه
 حينئذ يوجه تخصيص مفاهيم المخالفة بالذكريان هذا الخلاف المذكور بقوله لغة وقيل
 شرعاً وقيل بمعنى لم يتعرضوا له في غير المخالفة وبان حجة الموافقة بالمعنى الذي زعمه قد علمت من
 الكلام السابق فيها فحجة اخراج الموافقة لا عبرة عليها لا يقال لا يصح قوله حجة مع قوله لغة
 أو شرعاً أو معنى الا ان يفسر قوله حجة بما قسره به الشيخ لانيه يصح التمسك به لان اللغة انما ثبتت
 بها أنه مدلول لانه يصح التمسك به لا تمنع ذلك لان اللغة اذا ثبتت بها أنه مدلول ثبتت بها أنه
 يصح التمسك به لان صحة التمسك به متوقفة على انه مدلول فاذا ثبت ثبتت واذا امتد الى
 اللغة استندت اليها واذا علمت ذلك علمت سقوط قوله وحيث الخ اذ سقوط الشيء يقتضي سقوط
 ما يرتب عليه اذ الفرة فرع الشجرة والله الموفق (قوله الا للقب) قال شيخنا العلامة
 لا وجه لاستنتاجه اذ لم يتناول ما قبله عند المصنف لعدم دلالة على اتقاء الحكم عن غيره
 انتهى وقد سبقه الزكشي الى هذا الاعتراض فقال وقوله الا للقب لا وجه للاستنتاج لانه لم
 يتقدم ذكر وانما ذكره فيما بعده وأخوه لانه يخالفها في الحجة انتهى (وأقول) هذا الاعتراض

(ثم ما قبل) انه (منطوق أي
 بالاشارة) كمنه وهم انما
 والغاية كما سيأتي لتبادره
 الى الاذهان (ثم غيره) على
 الترتيب الآتي (مسئلة
 المفاهيم) المخالفة (الا للقب
 حجة

ساقط قطعا بل لا ينبغي أن يكون الاسهوا وذلك لانه ان أراد ان عدم التناول يقتضي عدم
 صحة الاستثناء مطلقا لزمه فساد كل استثناء منقطع وذلك باطل اجماعا كيف والكتاب والسنة
 وكلام القضاة مشحونة بالاستثناء المنقطع كما هو معلوم وان أراد أن عدم التناول يقتضي عدم
 الحاجة للاستثناء ففساده في غاية الظهور ولجواز أن تحقق اليه حاجة وهي هنا الايضاح ودفع
 التوهم ويبان أن المصنف غير قائل به فان ذلك لم ينظم محاسبي والتوسطة لذكر الخلاف فيه الذي
 من فوائد الاطلاع على أنه قيل به ولا يصح على عاقل عارف بوقائع الكلام ومقاصد العلماء أن
 كل واحد من هذه الامور قد يقصد مجرد الاستثناء فكيف مع اجتماعها ولو صح أن عدم
 التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ما كان الكتاب العزيز والسنة المطهرة وكلام القضاة
 مشحونة منه كما لا يخفى وان أراد أن عدم التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء على سبيل
 الاتصال فهذا مسلم لكن لا يصح الاعتراض به ولا زعم أنه لا وجه للاستثناء كما هو ظاهر لجواز
 أن يصح ويوجه على وجه الانقطاع على أنه يجوز أن يجعل من هذا الابان براديا لمقاهيم المخالفة
 ما قيل به ولو في الجملة بأن أثبت البعض دون البعض ويكون الغرض من التعميم التوسطة
 لاستثناء اللقب وذكر الخلاف فيه والمعنى حيث قد كل ما قيل بأنه مفهوم مخالفة فهو حجة عندنا
 ما عدا اللقب وهذا مما لا غبار عليه فقد بان مما لا مزيد عليه أن وجه استثناء اللقب في غاية الحسن
 وأنه لا زيادة في هذا الاعتراض على التغيير في الوجود الحسن وبالله المستعان (قوله لغة) عبارة
 الركني لكن اختلف القائلون به هل في الحكم فيه عماد المنطوق به من جهة اللغة أي ليس
 من المقولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع
 اللغة أو من قبيل المعنى أي العرف العام انتهى (قوله منهم أبو عبيدة وعبيد) ذكر العبد كإن
 الحاجب بينهما أبو عبيد والشافعي ثم قال كان الحاجب واعترض عليه يعني على هذا الدليل بأننا
 لانسم قههما ذلك لغة لجواز أن ينشأ على اجتهدهما الجواب أن أكثر اللغة إنما ثبت بقول
 الأئمة معناه كذا وهذا التجوز قائم فيه وأنه لا يقدح في إفادته الظن ولو كان قادرا لما ثبت مفهوم
 شيء من اللغات واعترض عليه أيضا بالمعارضة بذهب الاخفش فإنه نفاء مع كونه عالميا بالعربية
 فدل على أنه ليس من مفهوم اللغة الجواب انه لم يثبت في الاخفش كائنت اثبات أبي عبيد
 والشافعي فان أبو عبيد قد ذكر ذلك في مواضع كالمثل والشافعي روى عنه أصحاب مذهب مع
 كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فنذكرناه وهو أبو عبيد والشافعي أرجح من
 الاخفش لانهمما اثنان أعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فهمما يشهدان بالاثبات وهو ينتميان للشي
 والمنبأ أولى بالقبول من الثاني لانه انما يتحقق لعدم الوجدان وأنه لا يدل على عدم الوجود الاثبات
 والمنبأ للوجدان وأنه يدل على الوجود قطعا انتهى وقوله لجواز أن ينشأ على اجتهدهما قال
 المولى سعد الدين لا يريد الاجتهاد في الاحكام الشرعية بل النظر والاستدلال في المباحث
 اللغوية قال وحاصل الجواب ان هذا المنع لا يضرنا لانا لا ندعي القطع بمفهوم اللغة بل الظن
 وهو حاصل بقولهم ناهما من أئمة اللغة سواء استندوا قولهما الى اجتهدا أو سماعا وغير ذلك كما ذكر
 اللغات فان طريق معرفتها قول الأئمة ان معنى هذا اللفظ كذا أو التواتر وبهذا يسقط
 اعتراض العلامة بأن هذا مع أنه كلام على السند ضعيف لان اللغة إنما ثبت بقولهم لو قالوا

لغة لقول كثير من أئمة اللغة
 بها منهم أبو عبيدة وعبيد
 قال في حديث الصحابين
 مثلا مطلق الغنى ظم انه يدل
 على ان مطل غير الغنى ليس
 بظلم وهم انما يؤولون في مثل
 ذلك ما يعرفونه من لسان
 العرب

عن العرب على أنهم ما لوقلا لم يقبل لكونه من أخبار الآحاد انتهى (قوله وقيل حجة شرعا)
تقدم تعبير الزركشي عن هذا القول بقوله من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة
انتهى وقضية قوله زائد على وضع اللغة عدم ثبوت المفهوم وبجته لغة على هذا القول فإن كان
كذلك والأشكال الاستدلال لا يفي بفهمه صلى الله عليه وسلم لجواز أن يكون مستند فهمه
عليه السلام قضية اللغة (قوله وقد فهمه صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى أن تستغفر لهم سبعين
مرة قلن يغفر الله لهم الخ) فيه أمران الأول أن هذا الدليل أوردته العضد كابن الحاجب على
أصل المفهوم ثم رده حيث قال واستدل بقوله تعالى أن تستغفر لهم سبعين مرة قلن يغفر
الله لهم فتأمل عليه السلام لا يزيد على السبعين دل على أنه عليه السلام فهم منه أن سائر
على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بفهمه الصفة
فتبنت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في روايته الجواب منع فهم ذلك لأن ذكر السبعين
للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادر عدم المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة
وأعله علم أنه مرادهما بخصوصه سبحانه لكن لانتم فهمه منه ولعله باق على أصله في الجواز أذ لم
يتعرض له يتيق ولا اثبات والأصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الاجابة ففهم من
حيث أنه الأصل لا من حيث التخصيص بالذكر انتهى (فإن قلت) فكيف مع رده بما ذكر
استدل به الشارع (قلت) يحتمل أن ذلك لمتابعة القوم في الاستدلال به وإن كان مردودا ويحتمل
أنه لعدم الالتفات لهذا الرد لأن ما ذكر فيه خلاف الظاهر المتبادر من سياق فهمه عليه الصلاة
والسلام فلا يتأني رسول الله في المطالب به والثاني أن فهمه صلى الله عليه وسلم ما ذكر
يجوز أن يكون بالنظر للوضع اللغوي بل قد يقال أن ذلك هو الأصل لأن الوضع اللغوي
والنعول عليه هو الأصل حتى ثبت الخروج عنه فمجرد هذا الفهم لا يثبت أن ذلك بالشرع
فليتأمل (قوله وقيل معنى) فيه أمران الأول قال الكوراني نقل عن المصنف أن المراد هو
العرف العام لأنه معقول لأهله وذلك مثل ما يقولون لولا اتقاء الحكم عن المسكوت عنه لم يكن
لذكر القيد فائدة وقد قدمنا أن هذا دليل من يدعى أنه فهم لغة قال المولى المحقق عضد الله
والدين قدس الله روحه مستدلا على أنه فهم لغة لولم يدل التخصيص على أن المراد مخالفة
المسكوت عنه لأنه كور في الحكم لما كان للتخصيص فائدة سواء راعى أن أثبات للوضع
بالتأني والوضع انما يثبت نقلا لا غير والجواب لا نسلم أنه أثبات للوضع بالتأني بل ثبت
بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواء تعين أن تكون فائدة اللفظ والمراد منه
والمنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة هذا كلامه وهو صريح في أن هذا القسم راجع إلى
اللغة ولأن مفهوم المخالفة دليل شرعي عند القائل به فاعتباره واستفادته من اللفظ لا بد وأن
يستند إلى أئمة اللغة أو يعلم من الشارع فلا معنى للعرف على ما نقل عن المصنف والصواب إسقاط
هذا المذهب عن الاعتبار انتهى (وأقول) ما ذكره لا يرد على المصنف ونصويه المذكور في غير
محله أما أولا فلأن المصنف ثبت عدمه بطريق صحيح وجود هذه الأقوال الثلاثة وأن المقابلة
بين الأول والثالث بان مستند الأول كلام أئمة اللغة ومستند الثالث نظر العقل ومخالفة المولى
عبد الدين في ذلك لا تتدح فيه لأنهم لا يترجموا ثبت عند كاف سائر المراضع التي خالف فيها

(وقيل حجة شرعا) لمعرفة
ذلك من موارد كلام
الشارع وقد فهمه صلى
الله عليه وسلم من قوله تعالى
أن تستغفر لهم سبعين مرة
قلن يغفر الله لهم أن حكم
ما زاد على السبعين بخلاف
حكمه حيث قال كما رواه
الشيخان خبرني الله تعالى
وسأزيده على السبعين
(وقيل حجة معنى)

قوله فيه أمران لم يذكر الأسر
الثاني

العضد أو غيره وأما قوله ولأن مفهوم الخائفة دليل شرعي الخ فسطوطه ظاهر لأن صاحب هذا المذهب الثالث لا يسلم أن كون مفهوم الخائفة دليلاً شرعياً يقتضي أن اعتباره واستفادته من اللفظ لا بد أن تستند إلى أئمة اللغة أو يعلم من الشارع بل يكفي استناده إلى نظر العقل الصحيح المثبت لكونه مدلولاً للفظ وإن لم يصرح به أئمة اللغة ولا علم من الشارع وأما ثانياً فلا منافاة بين ما ذكره المصنف وما ذكره المولى عضد الدين لأن هذا الطريق المعنوي يثبت كون المفهوم مدلولاً للفظ لغة لكن المصنف تعرض لبيان كون الطريق المثبت معنويًا والمولى عضد الدين تعرض لنفس الإثبات بهذا الطريق فقام له فانه مع كونه في غاية الوضوح خفي على الكوراني فوقع فيما وقع فيه مما لا منشأ له إلا الالتباس المحض وأما قوله نقل عن المصنف أن المراد هو العرف العام فهو تحريف لما ذكره الشارح المحقق وذلك لأن المراد بالمعنى هنا انما هو النظر العقلي غاية الأمر أنه لما عبر المصنف في شرح المختصر بالعرف العام بين الشارح المحقق أنه لا مخالفة وأن وجه ما في شرح المختصر أنه لما كان المفهوم معقولاً لاهل العرف العام بالطريق الذي تبين عبره وكان الكوراني لم يعرف مقصود الشارح من هذا الكلام لكن كان اللائق حينئذ التوقف وعدم الاجترار على التحريف (قوله أي من حيث المعنى) قال شيخنا العلامة لم يرد به أن معنى تميز لقصد ذلك بل أنه منصوب بأسقاط الجارأي الحكم بأنها حجة ناشئة من المعنى أي النظر العقلي ولا يخفى أن لغة وشرعاً منصوبان أيضاً بذلك فذلك فيه دونهما تحكيم انتهى (وأقول) وجه ذلك فيه دونهما مع كونه أحوج إلى ذلك منهما لظهور المراد فيهما وخفايته فيه كما يدرك بالتأمل التوطئة لبيان ذلك المعنى بقوله وهو أنه الخ لعدم فهمه بدون بيانه بخلاف اللغة والشرع فإن معناه مظاهر بدون بيانه كما لا يخفى فدعوى التحكم باطالة وإنما تصح لو بين أن لافرق بين المواضع الثلاثة وأنه لا خصوصية للثالث ولم يبين شيئاً من ذلك غاية الأمر أنه لم تظهر له خصوصية وبجود ذلك لا يجوز له دعوى التحكم كما لا يخفى على أنه لو بين ذلك لم تصح له دعوى التحكم لجواز أن يكون ترك ذلك في الأولين لقههم من ذكره في هذا على ما هو أحد الطريقين المساوئين في تظاير ذلك من الحذف من الأول دلالة الثاني أو بالعكس (قوله) لو لم يثبت المذكور الحكم عن المسكوت) قال شيخنا العلامة هذا يدل على أن مفهوم المذكور من الصفة وغيرها انتفاء الحكم عن غيره لا محله كما سبق انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق أن المفهوم يطلق على مجموع الحكم ومحله وعلى كل منهما وحده فله ثلاثة أطلاقات ولا خفاء في أن اللفظ إذا تعددت أطلاقاته يجب أن يحمل في كل محل على ما يناسب ذلك المحل من تلك الأطلاقات كما هو في غاية الوضوح إن له أدنى تنبسط ومعرفة بكلامهم وحينئذ فالشارح حمل فيما سبق مفهوم الصفة مثلاً على المحل المناسبة انه المفهوم من مجرد الصفة لظهور أن المفهوم من مجرد الساعة انما هو المعروفة مع أن الحامل له على ذلك المحل موافقة كلام المصنف كما تقدم بيانه وحمله هنا على الحكم وحده أو مع محله لانه المناسب لنصب النزاع في الاحتجاج به كما لا يخفى ومثل هذا الصنيع في كلامهم أكثر من أن يحصر وأشهر من أن يذكر من غير توقف من أحد منهم في صحته ولا تردأ حد في حسنه واستقامته على أن أفهام خروج المحل ليس الأوسيلة لاتقاء الحكم فحمل المفهوم على المحل يستتبع بيان انتفاء الحكم فهو في قوة الحمل على انتفاء

أي من حيث المعنى وهو أنه
لو لم يثبت المذكور الحكم عن
المسكوت لم يكن لذكره فائدة
وهذا كما عبر عنه هنا بالمعنى
عبر عنه في مجت العام كما
سابق بالعقل وفي شرح
المختصر هنا بالعرف العام
لانه معقول لاهله

الحكم وإذا علمت ذلك علمت سقوط ما أشار إليه الشيخ بقوله هذا يدل الخ من الاعتراض بخالف
كلام الشارح وتنافية (قوله واحتج باللقب الدقاق الخ) اعترض على مفهوم اللقب بأنه لو تحقق
لزم الكفر والكذب في محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود ونحوهما قال في التلويح
يعني يلزم الأمران في كل من القولين للتخصيص لأن الأول دل على أن غير محمد ليس برسول وهو
كفر والثاني يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود البارئ تعالى فان
قبل انما يلزم ذلك إذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز أن يكون المقضي
للتخصيص بالذكر هو فضل الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح
بالاسم قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لأن هذه الفائدة جامعة في جميع الصور اه وفي
حواشيه الخسروية بقي ههنا بحث وهو أنك قد عرفت ان من جملة شرائط مفهوم المخالفة أن
لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته في الحكم وهذا الشرط مفقود
في القولين أما في الأول فلو جحد المساواة بين رسولنا عليه الصلاة والسلام وبين سائر الرسل
صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما في
الثاني فلا أن الرجوع في الواجب أولى من الرجوع في الممكن وهو ظاهر انتهى (وأقول) بقي ههنا
أيضا بحث وهو أنه لو صرح هذا الاعتراض لو رد على مفهوم غير اللقب أيضا كما لو عبر في المثالين بدل
محمد وزيد عن محمد وآله صلى الله عليه وسلم والاضارب عمار موجود فتخصيص مفهوم اللقب
بهذا الاعتراض غير ظاهر واعتراض مفهوم اللقب أيضا بان القول به يؤدي الى نفي الجمع عليه
وهو تعليل النص را ثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لأن القرع ان تساوله
اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم بالنص وان لم يتساوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي
الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص قال في التلويح وقد
يجاب بأن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة
ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر انتهى وبعبارة العضد الجواب ان القياس يستدعي
مساواة القرع لاصل في المعنى الذي أثبت له الحكم وإذا حصل ذلك دل على الحكم في القرع
بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة الخ قال المولى سعد الدين في حواشيه ولو صرح ما ذكره ههنا
من أن القياس يستدعي المساواة فإذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في القرع بمفهوم
الموافقة لكان كل قياس مفهوم ما والثابت به ثابت بالنص ولزم رفض كثير من القواعد انتهى
(قوله وأنكر أبو حنيفة الكل) فيه امران الأول أن الكمال اورد على ذلك أمرين نقلهما
عن الحنفية وفيه نظر لأن المصنف انما نقل عن أبي حنيفة ولا يلزم من ثبوت ما أورده الكمال عن
الحنفية ثبوته عن أبي حنيفة اذ كثيرا ما تخالف الحنفية أبا حنيفة فهذا الايراد انما يثبت
أن أبا حنيفة فاعل بما نقله عن الحنفية فليتمام * والثاني قال شيخنا العلامة لما كان مراده
بالجنية كون المفاهيم مدلوله وذلك هو معنى كونها مفاهيم صرح بالجنية أولا ووقع الانكار على
المفاهيم أنفسها اشارة الى اتحاد كونها مفاهيم وكونها اجبة في المعنى انتهى (وأقول) قد بينا فيما
سبق بطلان كونه أرابا لجنية كون المفاهيم مدلوله فبطل ما رتبته على ذلك وانما أراد المصنف هنا
ايقاع الانكار على نفس المفاهيم املان أبا حنيفة أنكر نفس المفهوم ويلزم منه انكار الجنية

(واحتج باللقب الدقاق
والصيرفي) من الشافعية
(وابن خزيمة) من
المالكية (وبعض الحنابلة)
علما كان أو اسم جنس فهو
على زيد أي لا على عمرو
وفي التلويح زكاة أي لا في غيرها
من الماشية اذ لا فائدة
لذكره الا في الحكم عن غيره
كالصفة وأوجب بان فائدة
استقامة الكلام اذ
بأسقاطه يختل بخلاف
أسقاط الصفة وتقوى كما
قال المصنف الدقاق
المشهور باللقب من ذكر
معه خصوص الصيرفي فانه
أقدم منه وأجل (وأنكر
أبو حنيفة الكل مطلقا)

وبهذا الاعتبار يقابل ما سبق وأما لان المراد انه أنكر حجيتها فهو على حذف المضاف وبهذا
يقابل ما سبق أيضا فليست أمثل (قوله أي لم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة) قال شيخنا العلامة
الأوقاف بالانكار ان يقول أي قال بعدمها لان الانكار شئ قول بعدمه لا عدم قول به انتهى
(وأقول) انما قال ما ذكر إشارة الى انه كاف في مخالفته ومقابلته لما سبق لان مجرد عدم القول بها
مقابل للقول بها والى سقوط حجيتها عنه بمجرد ذلك لانه اذا لم يقل به لم يمكنه الاحتجاج به مع
ان عدم قوله به يستلزم قوله بعدمها ضرورة عدم تردده في ذلك فاذا لم يقل بها أي لم يعتقد بها
لزم قوله بعدمها أي اعتقاده عدمها والا كان مترددا والقرض خلافه كما هو معلوم على ان
قوله لان الانكار شئ قول بعدمه ممنوع بل هو أعم من القول بعدمه اذ قد ينكر ما لا يعلم
حاله كما هو ظاهر مع انه لا قول بعدمه حيث تدور هنا يظهر توجيه وجيه لتفسير الشارح بما
ذكر وهو ان عدم القول بالشئ هو المحقق من انكاره فلذا اقتصر عليه وقوله لا عدم قول به ان
أراد فقط كان قليل الحدودى وأطلقا فهو ممنوع لان من لازم انكار الشئ عدم القول به
وان سلم استزاهه للقول بعدمه أيضا (قوله وقوم في الخبر) قال الكوراني أي في الخبر الخالي
عن الالتزام كقولك في سائمة الغنم نتاج لا مفهوم اذ يعلم قطعا انه لا يدل الخبر المذكور على عدم
النتاج في المعلوفة وقد ذكرنا في الفرق ان الخبر له خارج يطابقه ولا يطابقه فالخبر يشعر بوقوعه
لا يلزم من انتفاء القول بالمفهوم في الخبر انتفاؤه في الانشاء لان الانشاء اذا لم يكن له خارج
ولم يحصل الحكم من مفهوم التقديم يكن هناك فائدة قط هذا كلام الشرح وهو ضعيف جدا
لان اشعار الخبر بوقوع ذلك الخارج لا يدخل له في دلالة المفهوم لا منع ولا لزوما والمولى المحقق
عضد الملة والدين أشار الى ضعفه أيضا ولم يتعرض للجواب عن هذا المذهب ونحن نقول
القائلون بمفهوم المخالفة متفقون على انه دليل ظاهر انما يعمل به اذا لم يعارضه دليل أقوى من
نفس أو إجماع أو مخالفة دليل قطعي عقلي أو بديهية ولا شك انك اذا قلت في الشام الغنم السائمة
لم يدل على ان لا سائمة في العراق وانما لم يدل لانه ظاهر عارضة قطعي وهو الاجماع والتواتر وبديهية
العقل على ان في غير الشام من سوائم لا ترى انهم يتركون المفهوم في قوله تعالى ولا تنكروا
فتياتكم على البغاء ان أردن تحصننا مع كونه انشاء لان الاجماع عارضة اذا علمت ذلك علمت
سقوط ما ذكره والد المصنف من انكار المفاهيم في كلام غير الشارع مع العلم بان الشارع متزعم
الذحول والغفلة بخلاف غيره وانما كان ساقط لان الكلام في دلالة لغة وقد تحققت قبل هذا
ان الدلالة التفات النفس من اللفظ الى المعنى ولا دخل لارادة اللفظ فيها ولا للشعور والتخلف
في بعض الصور وانما هو بواسطة مانع أي معارض أقوى وظهر لك أيضا الجواب عن قول امام
الحرمين وهو ان الوصف انما يعتد به حيث ناسب الحكم فاما اذا لم يناسب كما اذا قيل في صغار
الغنم زكاة فلا يدل على الانتقام في الكبار لان مقدمنا في ذكر البحت ان المسكوت عنه اذا كان
أولى بالحكم أو مساويا لا يكون مفهوم المخالفة مرادا بل يكون من قبيل مفهوم الموافقة
ولو فرضنا ان الوصف لا يناسب لا المنطوق ولا المخالفة يكون وصفا ملحقا لا اعتبارا به هكذا يجب
ان يفهم المقام والله أعلم انتهى (وأقول) لا يخفى عليك ما في هذا الكلام السقيم المعنى الركيك
اللفظ وأن اللائق الضرب عنه صفحا لكن لا بأس بإشارة ما الى بعض ما فيه لئلا تغتر به الضعفة

أي لم يقل بشئ من مفاهيم
المخالفة وان قال في المسكوت
بخلاف حكم المنطوق
فلا مراءى آخر كما في انتفاء
الزكاة عن المعلوفة قال
الاصل عدم الزكاة وردت
في السائمة فثبت المعلوفة
على الاصل (و) انكر
الكل (قوم في الخبر) فهو
في الشام الغنم السائمة فلا
يتفق المعلوفة عنها لان الخبر
له خارج

يجوز الاخبارية فيه فلا يتعين القيد فيه ٣٨ للمنفق بخلاف الانشاء يجوز كوا عن الغنم الساعة وما في معناه مما تقدم فلا خارجي

له فلا فائدة للقيد فيه الا
 الثاني (و) انكر الكل
 (الشيخ الامام) والدالمصنف
 (في غير الشرع) من كلام
 المصنفين والواقفين لقلبة
 الذم على علمهم بخلافه في
 الشرع من كلام الله تعالى
 ورسوله المبالغ عنه لانه تعالى
 لا يتعب عنه شيء (و) انكر
 (امام الحرمين) صفة
 لا تسلب الحكم) كان
 يقول الشارع في الغنم
 العثر الزكاة قال فهي في
 معنى اللقب بخلاف
 المناسبة كالسوم خلفه
 مؤنة الساعة فهي في معنى
 العلة وليكون العلة غير
 الصفة بحسب الظاهر
 بخلاف ما تقدم أطلق الامام
 الرازي عنه انكار الصفة
 وليكون غير المناسبة في
 معنى اللقب أطلق ابن
 الحاجب عنه القول بالصفة
 وما غيرها مما تقدم فصرح
 منه بالعللة والظرف
 والعدد والشرط وانما وما
 والاوسكت عن الباقي وهو
 كالمذكور (و) انكر
 (قوم العدد دون غيره)
 فقالوا لا يدل على مخالفة
 حكم الزاد عليه أو الناقص
 عنه كما تقدم الا بقرينة أما
 مفهوم الموافقة

فاما قوله هذا كلام الشروح وهو ضعيف جدا الخ فبعد صحة ما نقله عنهم وما وجه به ضعفه
 وما أجاب به يرد عليه ان ليس حظ الشروح من ذلك الكلام الا مجرد حكاية عن ذلك القائل مع
 اعتقادهم ضعف هذا القول وما يتعلق به فذهب أن ما حكوه في غاية الضعف بل البطان فاي تني
 يلحقهم بسببه وما معنى نسبه اليهم ثم الاعتراض عليهم ما هذا الاجراف صريح وهو رقيق
 وأما قوله اذا علمت هذا علمت سقوط ما ذكره والدالمصنف الخ فهو أصح دليل لمن أحسن
 التأمل على انه لم يعرف معنى كلام والدالمصنف وحاصله ان المقوم معنى يقصد تبعاً للمنطوق
 فلا يعتبر من غلب عليه الذم اذ الامور التابعة انما يستدعي ما يحق قصدها ولا خطفها ومن غلب
 عليه الذم لا يوفق لقصده وملاحظته وهذا معنى في غاية الحسن والاطاقة لوفهمه ما أورد
 عليه ما أوردته مما هو حقيق بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغرباً * شتان بين مشرق ومغرب

وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الارادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة
 لا مطلقاً على من يوفق منه ارادته وشتان ما بين المقامين وأما قوله وظاهر لك أيضاً الجواب عن
 قول امام الحرمين الخ فلا يخفى عليك ما فيه اذ لم يذكر ما ظهر منه جواب عن ذلك اذ حاصل كلام
 الامام ان الوصف الذي لا يناسب لا يدل على اتقاه الحكم عن المسكوت وهذا صادق بان يتبين
 الحكم في المسكوت بطريق مفهوم الموافقة فيكون الوصف ملغى لا اعتبار به فان أراد
 بالجواب الذي ظهر عن كلام امام الحرمين ما ذكره بقوله لا نأخذ منا الخ وكلام الامام لا يخالف
 ذلك فلم يذكر جواباً عنه وان أراد شيئاً آخر فليس في كلامه شيء آخر يكون جواباً عنه وهذا كلام
 بين يديك فليتأمل المتأمل (قوله يجوز الاخبارية عنه) قال شيخنا العلامة فيه نظرم من وجهين
 لا يقتضي ان الخارج هو الخبرية لا النسبة الخارجية وان خارجي الخبر أعمن نسبه الذهنية
 لا مساوئها والامر بالعكس فيما انتهى (وأقول) أما الامر الاول وهو انه يقتضي ان الخارج
 هو الخبرية لا النسبة الخارجية فخواه انا انسلم انه يقتضي ما ذكره هو صالح لكون المراد
 بالخارجي هو النسبة الخارجية اذ ليس فيه ما ينافي ارادة ذلك لا يقال النسبة الخارجية
 ليست خبراً بل الخبرية هو المسند الذي هو أحد طرفيها لا نقول للمسند خبرية عن الخبرية
 وهو المسند اليه والنسبة الخارجية خبرية المخاطب أي قصد اعلامه بها وهذا هو المراد في
 هذا المقام اذ ليس المراد بقوله يجوز الاخبارية عنه الاخبار والمخاطب أي اعلامه كما هو ظاهر
 لا يقال النسبة الخارجية لا تتبع حتى يصح الاخبار ببعضها لا نقول النسبة التي لا تتبع
 هي الشخصية كالتي بين زيد والقيام الشخص بخلاف غيرها كالنسبة التي في قولنا في الشام
 الغنم فانها تتبع الى وقوع الكون في الشام وحصوله لاحد نوعي الغنم وهو المعروفة ووقوع
 الكون فيها وحصوله للتروع الاخر وهو الساعة فان أريد الاخبار بكلها قبل في الشام الغنم
 أو بعضها قبل في الشام الغنم الساعة مثلاً فان خارجي الذي أخبر به عنهما هو وقوع الكون
 في الشام وحصوله للغنم وبعضه الذي أخبر به هو وقوع الكون في الشام وحصوله للغنم الساعة
 سلماً انه يقتضي ما ذكره لكن قوله بالنسبة الى هذا والامر بالعكس ان أراد به ان الخبرية ليس
 خارجياً فهو غير صحيح بل يلزم من خارجية النسبة خارجية الخبرية الذي هو المسند كما هو معلوم

وإن أراد به الخبرية الذي هو المستند وإن كان خارجيا ~~ال~~كن لا يجوز إرادته ههنا بالخارجي
 فهو ممنوع بل صحة إرادته ههنا لا يمنع عنها عقل ولا نقل فإن الحصول في الشام في مثال
 الشارح هو الخبرية وهو خارجي لا مانع من إرادته ومعنى الأخبار به هو الأخبار بوقوعه
 وحصوله للخبر عنه فغاية الأمر أنه على حذف المضاف ومثله شائع ومعنى الأخبار ببعضه
 هو الأخبار بالحصة التي تخص الساعة منه أي بوقوعها وحصولها لئلا الحصول في الشام
 مما يتبعه فإن حصول هذا الخبر في غير حصول ذلك فيها وهكذا (فإن قلت) الحصة التي
 تخص الساعة ليست بعض الخارج بمعنى الخبرية في مثال الشارح بل هي تمام ذلك الخارج
 فإن الخبرية في قولنا في الشام الغنم الساعة هو الحصول في الشام الذي يخص الساعة لا الأعم
 الشامل لها والمعلوفة (قلت) ليس المراد بالخبر في قوله لأن الخبرية خارجي يجوز الأخبار ببعضه
 الخبر المذكور بل جنس الخبر الصادق بقولنا في الشام الغنم فإن هذا الخبرية خارجي وهو
 الحصول في الشام الشامل لحصول الساعة ولحصول المعلوفة فيجوز الأخبار ببعضه وهو
 الحصول الذي يخص الساعة بأن أي بخبر موضوعه الغنم الساعة كما سبقت الإشارة إلى ذلك
 (فإن قلت) تحصل مما تقرر أن الخبرية أما النسبة الخارجية أو المستند على ما تقرر فهل هذا جار
 على ما يأتي للمصنف أن مدلول الخبر الحكم بالنسبة لا بثبوتها (قلت) يمكن أن يجري عليه أيضا لأن
 المدلول وإن كان هو الحكم عنده إلا أن المقصود بالافتادته معاقبة الذي هو النسبة بمعنى الوقوع
 أو الالاقوع كما سيأتي بيانه وأما الوجه الثاني وهو أنه يقتضي أن خارجي الخبر أعم من نسبته
 الذهبية لمساوئها والأمر بالعكس أي أنه مساوئها لا أعم منها فإزاعه فيه من الاقتضاء
 المذكور ممنوع فإن قيل وجه الاقتضاء الحكم بجواز الأخبار ببعض الخارج لأنه لو ساوئها لم
 يمكن الأخبار ببعضه مع امتناع الأخبار ببعضها قلنا هذا لا يدل لأننا قلنا الخارج على الخبر
 به قال الأمر واضح لمباينة النسبة حيث تدل لا يتصور أن يكون بينهما عموم ولا مساواة وإن قلناه على
 النسبة الخارجية فالحكم الأخبار ببعضها سواء كان بمعنى الأخبار ببعض متعلقها أو ببعض
 نفسها على ما تقدم بيانه لا يقتضي عاذر لأن التبعض بالنسبة لطلاق النسبة لا بالنسبة لهذا
 الخبر فالعني أن نسبة هذا الخبر أعم من متعلقها بعض من مطلق النسبة أو من متعلق مطلق النسبة
 بمعنى أن نسبة هذا الخبر فرد من مطلق النسبة ومتعلق نسبة فرد من مطلق المتعلق مثلا قولنا
 في الشام الغنم الساعة له نسبة خارجية وهي وقوع الحصول في الشام للغنم الساعة في الخارج
 لهذه النسبة متعلق وهو الحصول في الشام الخارج وهو ما فردان من وقوع الحصول في الشام
 للغنم مطلقا ومن مطلق الحصول في الشام الشامل لحصول الساعة ولحصول المعلوفة والحاصل
 أن المعنى أن نسبة بعض الأخبار كقولنا في الشام الغنم يجوز الأخبار ببعضها أو ببعض
 متعلقها بأن يؤتى بخبر آخر يفيد ذلك كقولنا في الشام الغنم الساعة قتلها وعلم أن هذا كله من
 باب المجازاة في البحث وبيان ما في نظره هذا والاندفع هذا النظر لا يلزم واحدا من المصنف
 والشارح إذ لم يزيد على حكاية بدليله ولم يقصب واحدا منهما للاختيار ولا تأييده بل كلاهما
 يعتقدان صفة وردة كما لا يخفى وقد صرحوا بأن الحكاية لا تعترض الإجازة والله أعلم (قوله)
 فاتفقوا على حجيته قال شيخنا العلامة قدس سره فانه فسر الحجية بكونه مدلول اللفظ وذلك

فاتفقوا على حجيته وإن
 اختلفوا في طريق الدلالة
 عليه كما تقدم

مانع من الاتفاق على الكتاب بغيره وان اختاروا فليأمل انهم (وأقول) قد سريان بطلان ما زعمه من انه فسر الحجة بكونها مدلول اللفظ وحيث يبطل ما رتبته على ذلك من قوله وذلك مانع من الاتفاق عليها الخ (قوله مسئله الغاية قيل منطوق) فيه أمر ان الاول ان قوله الغاية على خلاف مضاف أي مدلول أو مفاداً وحكم الغاية مثلاً ويحتمل ان يكون اسماً في الاصطلاح للمدلول مثلاً والثاني قال الزركشي ذهب القاضي أبو بكر الى ان الحكم في الغاية منطوق وادعى ان أهل اللغة اتفقوا على ما يقوم مقام نصهم على ان تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدهما خلاف ما قبله الا أنهم اتفقوا على ان الغاية ليست كلاماً مستقلاً فان قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره وقوله حتى يطهرن لا بدعيه من اشماع ضرورة فهم الكلام وذلك المضمرة اما ضد ما قبله أو غيره والثاني باطل لانه ليس في الكلام ما يدل عليه فتعين الاول وبقدوحى يطهرن فاقريوهن وحتى تنكح فحل قال والاضمار بمنزلة الملقوظ فانه انما يفسر اسبقه الى فهم العارف باللسان وعلى ذلك جرى صاحب البديع من الحنفية فقال هو عندنا من قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم ومن هذا يعلم ان كلام ابن الحاجب في النقل عن القاضي مقتضى انه مفهوم ليس بجيد وكلام القاضي في التقريب بمأذ كذا لا يمكن الجمهور على انه مفهوم ومنعوا وضع اللغة لذلك اه كلام الزركشي وقضية ما نقل عن القاضي انه أعنى القاضي أو اريد بالمنطوق اما المتطوق الصريح لانه جعل المعنى المراد في الآية مدلولاً عليه باللفظ المقدر وحكم بان المقدر بمنزلة الملقوظ وهذا لا يكون الامنطوقاً صريحاً لانه لا معنى للمنطوق الا ما دل عليه باللفظ مستعمل فيه وهذا على هذا التقدير كذلك واما المنطوق الاشاري ويكون المنطوق الاشاري عنده ما كان مدلولاً بالوضع للفظ غير مستقل ويكون الاضمار الذي اعتبره بياناً للمعنى لانه يقدر ذلك اللفظ في نظم الكلام فلا يكون المنطوق الاشاري عنده ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو قياس ما قال به ابن الحاجب من ان دلالة اللفظ على لازم ما وضع له ثم ان جواب الجمهور عما قاله القاضي يقتضي انه لو ثبت قالوا به وقد وافقهم المصنف فقد يقتضي ذلك منه انه لا يجري على اصطلاح ابن الحاجب المذكور فان صح ذلك كان هو مختاره في هذا الكتاب فليأمل جده في المقام (قوله والحق انه مفهوم) قال شيخنا العلامة قد علمت فيما مر ان قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره يدل على ثبوت حلالها بعد نكاح زوج غيره وأنه معنى غير مقصود أي اصاله فينطبق عليه هذا المنطوق الاشاري فالحق هو الاول انهمي (وأقول) أما أولاً فقد تقدم ان قضية المنقول عن القاضي القائل بأن الغاية منطوق انه أراد اما المنطوق الصريح واما المنطوق الاشاري لكن بمعنى ما كان مدلولاً بالوضع باللفظ غير مستقل لا بمعنى ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو الموافق لطريقة ابن الحاجب وحيث قد فاد كره الشيخ لا يفتح قضية المنطوق بواحد من هذين المعنيين وأما حقيقته بالمعنى الذي أرادته الموافق لتفسير ابن الحاجب لغير الصريح فلا يفيد لان كلام المصنف ليس في ذلك وأما ثانياً فلما قلنا ان يمنع ان مجرد الدلالة على ما ذكره في كونه منطوقاً اشارة بالان شرطه ان يكون لازماً للموضوع كما قدمه والزم هنا ممنوع لتوقف الحل بعد نكاح زوج غيره على أمور أخر قد لا توجد كطلاق الزوج الاخر وانقضاء عدته وبعد وجوده قد يقوم مانع آخر وقد جزم ابن الحاجب بانها

(مسئلة الغاية قيل منطوق) أي بالاشارة كما تقدم اتياده الى الاذهان (والحق) انه (مفهوم) كما تقدم ولا يلزم من تبادل الشيء الى الاذهان أن يكون منطوقاً

فيه ومع قوله بانقسام المنطوق الى صريح وغيره كالاشارة على ان المنطوق الاشارى من
افراد المنطوق الغير الصريح كما تقرروا لانهم ان المصنف في هذا الكتاب يرى انقسام
المنطوق الى الصريح وغير الصريح فيجوز ان يكون غير الصريح عنده من أقسام المفهوم ولا
يتأنيه ما سبق من قوله ثم ما قيل انه منطوق أى بالاشارة وقوله مسئلة الغاية قبيل منطوق أى
بالاشارة كما تقدمت الاشارة الى ذلك وأرى انقسامه اليهما لكنه تفسير غير الصريح بما تقدمت
الاشارة اليه لا بالمعنى الذى فسر به ابن الحاجب وحينئذ فيجوز ان يريد بقوله والحق انه مفهوم
نفي كونه منطوقا مطلقا بناء على انحصار المنطوق عنده في الصريح الذى ليس هذا منه أو
نفي كونه منطوقا اشاريا بالمعنى الذى تقدمت الاشارة اليه لا بالمعنى الذى قاله ابن الحاجب
وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام الشارح من جملة على انه أراد نفي كونه منطوقا اشاريا
فليتأمل (قوله يتلوه الشرط) أقول قد يتشكل تأخر الشرط مع ان مناهما يلزم من عدمه
العدم بخلاف الغاية لا يقال هذا لا يرد لانه يلزم من عدمه عدم الشرط وهذا امر خارج عن
المفهوم الذى الكلام فيه مثلا قوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن يلزم من عدم
الحمل عدم الاتفاق عليهن وهذا امر خارج عن المفهوم فاللزم الذى أفاده الشرط غير متعلق
بالمفهوم حتى يرجح به مفهوم الشرط على مفهوم الغاية لانه نقول هذا وهم محض بل لم يتعلق
اللزوم بالا مفهوم لان مفهوم هذه الالية مثلا ان غير أولات الحمل لا يجب الاتفاق عليهن
وهذا بعينه هو الذى لزمن من عدم الشرط نعم يمكن أن يجاب بأن الكلام في الشرط اللغوى
ومعناه لا يجب أن يكون شرطا عقليا فاللزم فيه لا يلزم أن يكون عقليا فلا يتعارض المنطوق
فما قيل بانه منطوق أقوى مما قيل أحده بأنه منطوق نعم قد يكون معنى الشرط اللغوى شرطا
عقليا فيكون اللزوم فيه عقليا وحينئذ لا يعد تقديمه على مفهوم الغاية فليتأمل (قوله ومثله)
أى الشرط كما قاله السيد في ذلك فصل المبتدأ يبقى أن يكون مثل فصل المبتدأ طريق الحصر
بلا فصل بل يعرف الجزئين أو بعوموم الأول وخصوص الثانى على ما سبق كفى العالم زيد
وزيد العالم والكرم فى العرب والأئمة من قريش (قوله فطلق الصفة) قال شيخ الاسلام فيه
يجوز لانه شامل للصفة المناسبة وغير المناسبة والمراد به غير المناسبة كناية عليه الشارح انتهى
أقول يحتمل أن التجوز بحذف المضاف والتقدير قبا في مطلق الصفة وهو غير المناسبة ويحتمل
انه باطلاق اسم المطلق على المقيد لان لفظ مطلق الصفة اسم لمفهوم الصفة الشامل للمناسبة
وغير المناسبة وقد أريد به غير المناسبة فقط ويحتمل انه بان أريد بالطلاق الصفة على المناسبة
تجربها وخلوها عن الاعداد اعتبارها الذى هو الظاهر من اطلاق صفة المناسبة والقرينة على
التقدير ان الثلاث الاستحالة التى عدوها من قرائن المجاز وبيان ذلك ان لطلاق الصفة فردين
صفة مناسبة وصفة غير مناسبة وقد رتب بين مطلق الصفة والصفة المناسبة وهذا الترتيب
يمكن بالنسبة للفرد الثانى ههنا بالنسبة للاول لانه ان اتحدت الصفتان المرتب بينهما فالترتيب
بين الشئ ونفسه محال وان اختلفا قديمة احدهما على الاخرى ترجيح من غير مرجح وهو
محال أيضا والحاصل ان المصنف تجوز قرينة ومثله جائز كما لا يخفى نعم لو اختلفت الصفتان
المناسبة ان كانا احدهما أنسب لم يعد تقديم مفهومهما وأما قوله كناية عليه الشارح

(يتلوه) أى الغاية (الشرط)
اذ لم يقل أحده انه منطوق
وفى رتبة الغاية انما فسانا
قول انه منطوق أى بالاشارة
كما تقدم ومثله فى ذلك فصل
المبتدأ وتقدم ان مرتبة
الغاية تلى مرتبة لا عالم
الازيد (فالصفة المناسبة)
تتلو الشرط لان بعض
التأملين به خالف فى الصفة
(فطلق الصفة) عن المناسبة
(غير العدد) من وقت وحال
وظرف وعلة غير مناسبة

في سواه تلو الصفة المناسبة (فأله عدد) ٤٢ يتلو المذكورات لانسكار قوم له دونها كانه قدم (تقديم المعمول) آخر المقاهيم

(الدعوى البيانين) في فن المعاني (أفادته الاختصاص) أخذ من موارد الكلام البليغ (وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان) في ذلك (والاختصاص) المقاد (الحصر) المشغل على نفي الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (خلافًا للشيخ الامام) والمصنف (حيث أثبتة وقال ليس هو الحصر) وانما هو قصد الخاص من جهة خصوصه فان الخاص كضرب زيد بالنسبة الى مطلق الضرب قد يقصد في الاخبار به لا من جهة خصوصه فيؤتى بالقاطعة في مراتبها وقد يقصد من جهة خصوصه كالمخصوص بالمعول للاهتمام به فيقدم أقطعه لا فائدة ذلك فهو زيد ا ضربت فليس في الاختصاص ما في الحصر من نفي الحكم عن غير المذكور وانما جاء ذلك في اياك تعبد للعالم بأن فائقه أي المؤمنين لا يعبدون غير الله وبما صله ان التقديم للاهتمام وقد ينضم اليه الحصر الخارج واختاره المصنف في شرح المختصر وأشار اليه هنا بقوله الدعوى البيانين (مسئلة أعما) بالكسبر (قال الأمدى وأبو حيان)

فيبقى أن لا يكون التقييد من مجرد قوله عن المناسبة عقب قوله فطلق الصفة لأن ذلك لا يفيد التقييد بعدم المناسبة وانما يفيد عدم التقييد بالمناسبة كما هو ظاهر بل من قوله به غير مناسبات (قوله فهي سواء) قال الزركشي واقتضى كلامه أي المصنف ان بقية أقسام مفهوم الصفة من العلة والظرف والحال على السواء وينبغي أن يكون أعلاها العلة لدلالته على الأعيان فهي قريبة من المنطوق انتهى وفي تصريح الشارح بمقتضى كلام المصنف مخالفة له (قوله الدعوى البيانين) فيبقى أن يكون علة ما تضمنه قوله فتقديم المعمول من إثبات مفهوم تقديم المعمول لا ترتبته على ما قبله وتأخيره عنه كما يتوهم من العبارة فإنه لا يفيد ذلك كما لا يخفى فليست أمثل (قوله خلافا للشيخ الامام الخ) أقول قد يفهم من العبارة أن اختلاف الشيخ الامام مع غيره في تفسير مراد البيانين وفيه نظر لأن عبارات البيانين في تقرير تقديم المعمول والتفصيل له وتطبيق الامثلة مصرحة بأرادتهم الحصر بل منهم من عبر بلفظ الحصر كما لا يخفى كل ذلك على الواقف على كلامهم فكيف يتأتى له مع ذلك تفسير عباراتهم بما ذكره فالظاهر ان الشيخ الامام لم يذكر ما قاله تفسير المرادهم بل لبيان محتاره فيكون موافقا لابن الحاجب وأي حيان في عدم افادة التقديم الحصر وان أوهم صنيع المصنف خلافه وأعل الحامل على هذا الصنيع تكلم الشيخ الامام على عبارة الاختصاص وتفسيرها بما ذكره وحل عبارة غير البيانين عليه بخلاف ابن الحاجب وأي حيان لم يتعرضا لشي من ذلك بل مجرد المخالفة في افادة التقديم الحصر مع اعتقاد هما ان الاختصاص والحصر بمعنى (قوله حيث أثبتة وقال ليس هو الحصر) قال الكوراني ونقل عنه أنه قال الفضلاء لم يقولوا في تقديم المعمول بلفظ الحصر بل أتوا بلفظ الاختصاص وحاصل ما قاله راجع الى ما ذكره الشيخ ابن الحاجب من ان مجرد التقديم لا اهتمام ثم قال والحصر في اياك تعبد يفهم من القرائن لامن التقديم غاية ما في ذلك ان الشيخ ابن الحاجب لا يطلق الاختصاص على ما تقدم وهذا يطلقه واستدل على ما نقل عنه بعض الشارحين بأنه لو كان التقديم يقيد لا فائدة في قوله تعالى أفغفر دين الله يغفون ولا يجوز أن يراد الحصر لقسلا المعنى لأنه قبل دخول الهمزة على تقدير الحصر يكون معناه غير دين الله يغفون وبعد دخول الهمزة لا تسكار الذي هو معنى النفي يكون المنكر حصر الطلب في غير دين الله ولا يلزم منه انكارا شترالطلب لدين الله ولغير دين الله ونحن نقول قد ذكر الشيخ عبد القاهر ونقل عنه المحققون ان النفي اذا دخل كلاما فيه قيد تارة يتوجه الى التقييد بقاء أصل الفعل كقولك وقد ضربت عبدا ما ضربته عبثا وتارة يتوجه الى المقيد فينتقي مع قيده كقوله تعالى وما قتله يقينا اذا القتل منق من أصله والاعتماد في ذلك على القرائن اذا تقرر هذا فنقول في قوله تعالى أفغفر دين الله يغفون انما توجه النفي المستفاد من الهمزة على أصل الفعل وهو طلب غير دين الله مطلقا لا على القيد الذي هو معنى الحصر المستفاد من التقديم قبل دخول الهمزة كما ظهر لك في قوله تعالى وما قتله يقينا وهذا إما لا يرب فيه وأما قوله ان القيد لا يذ كر والالفاظ التخصص فاما لا ينبغي أن يصدر عن مثله لان الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وحيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لافرق بين التعبير عنه باللفظ الحصر والاختصاص قال الرخشي في أول سورة التغابن قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على

اختصاص

اختصاص الملك والحمد لله تعالى ثم قال ما سألنا ان الحمد اذا اختص بالله ولم يتجاوز ذلك فكيف
يحمد الانسان على فعله الحسن وأجاب بأن ذلك الحمد مجاز مع ان الشيخ عبد القاهر الذي
هو قدوتهم كلامه مشهور بلفظ الحصر وفي بعض الشروح انه قد يمتنع لتغاير ما بقوله تعالى
والله يحصر برحمته من يشاء اذ لا يجوز أن يقال يحصر برحمته لانه لا يمكن حصرها وهو التيسر
عليه معنى الحصر المراد هنا وهو اثبات الحكم للمذكور وتبينه عما عداه بالحصر الذي هو
الاحسان والاطاعة ولا يشك عاقل في صحة قولنا رحمة الله مخصصة في المؤمنين أى في الآخرة
لا يتجاوزهم الى الكفار وان كانت رحمته لا يحيط بها أحد كما ولا كيفاً وانما تعرض لهذه
المباحث فمما المستفيد من الطالبين للعق والافسدة وطها في غاية الجلاء انتهى (وأقول) أما قوله
ونحن نقول الخ فهو كلام قريب وكان الشيخ الامام نظر الى الاستعمال الاكثر من توجه النبي
الى القيد لكن يحدس استدلاله حينئذ احتمال ارادة الاستعمال الاخر وان كان أقل كما
هو المراد في نحو ما للظالمين من حميم ولا شفيح بطاع أى لا شفاعة ولا طاعة وأما قوله فما لا ينبغي
أن يصدر عن مثله لان الاعتبار بالمعنى الخ فغير موجه بل هو ساقط لان مقصود الشيخ انهم عبروا
بلفظ الاختصاص ولا يلزم انهم أرادوا به الحصر فهو يمنع ارادتهم الحصرية فكيف يريد هذا
بأنهم حيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبيرين والظاهر انه أراد بالافضل
غير هؤلاء المتأخرين المشهورين بين البيان كالسكاكي والرخنبري وأما هو لا فهو قاصد
مخالفهم فلا يريد عليه ما قاله الرخنبري ونحوه وأما قوله وفي بعض الشروح الخ فإرادهم من بعض
الشروح شرح الزركشي لكن ما زعمه من الالتباس غير صحيح بل ليس مراده الا الحصر
المشهور والذي هو الاثبات والنفي ووجه ما قاله حينئذ ان رحمة الله تعالى للمائت وقوعها
وعومها لكل مخلوق دنيا وأخرى اذ الكفار من حومون في الآخرة حتى في جهنم ومن رحمته
فيها عدم تعذيبهم بأشد عما هم فيه مما هو ممكن كما لا يخفى لم يمكن حصرها في أحد بمعنى ثبوتها
دون غيره فلا يمكن فان قيل هذا مسلم اذا أريد مطلق الرحمة فان أريد نوع مخصوص منها أمكن
الحصر بالمعنى المذكور قلنا هذا اعتراض آخر ويجوز أن يكون الزركشي أشار اليه بقيد
التقليبية فلا يكون الاعتراض بالالتباس الذي زعمه وبذلك يظهر انه لا منشأ لما زعمه من
الالتباس الالتباس مراد الزركشي عليه وعدم اهتدائه اليه (قوله) كقول أبي حنيفة من
جمله ما تقدم عنه (قال الكمال قد قدمنا ان الحصر المقادير عند الحنفية عبارة ومنطوق كما
سوره شيخنا في تحريره فكل كلام الشارح هنا منتهى انتهى (وأقول) قد قدمنا ما يدفع هذا الانتقاد
وصالحه ان قول الحنفية بملة ذكر لا يستلزم قول أبي حنيفة به فمما كثيرا ما يخالف الحنفية
أبا حنيفة كما هو معلوم والشارح انما نقل عن أبي حنيفة فالاقتراض عليه بقول الحنفية
بخلافه انما يصح بعد ان ثبت قول أبي حنيفة ولم يفعل بل لو ثبت قوله لم يلزم الاعتراض
ايضا لجواز اختلاف قوله لظهور انه كثيرا ما يخالف أقوال الأئمة (قوله الكمال الهراشي
بكسر الهمزة والكاف) قال السكوري واقطع الكافي المتن بكسر الكاف وفتح همزة التوصل
اذا اللام فيه للتعريف وللفظ كما يجرد عن اللام اسم جنس اطلاقه من ملوك العجم كسبع الملك
حمير وقبصر الملك الروم وكسر الهمزة على ما في بعض الشروح وهو ظاهر انتهى وأقول ما ذكره

كقول أبي حنيفة من جملة
ما تقدم عنه (لا تقيد الحصر)
لانها ان المؤكدة وما الزائدة
الكافة فلا تقيد النفي
المستقل عليه الحصر وعلى
ذلك حديث مسلم انما الرافعي
النسبة اذ رابا الفضل ثابت
اجماعا وان تقدم خلافه
واستفادة النفي في بعض
المواضع من خارج كما في
انما الهكم الله فانه سبق
للرد على المخاطبين في
اعتقادهم الهية غير الله
تعالى (و) قال الشيخ (أبو
اصحق الشيرازي والغزالي
(و) صاحبه أبو الحسن
(الكامل) الهراشي بكسر
الهمزة والكاف ومعناه
في لفظة القرص الكبير
(والامام) الرازي (تقيد)
الحصر

المسئلة على ثنى الحكم عن غير المذكور ٤٤ نحو انما قام زيد أي لا تحروا وثني غير الحكم عن المذكور نحو انما زيد قائم أي

لا قاعد (فهم ما قيل لفظا)
أي بالاشارة كما تقدم لتبادر
الحصر الى الازهان منها
وان عورض في بعض
المواضع بما هو مقدم عليه
كما في حديث الربا السابق
ولا بعد في افادة المركب
ما لم تقدم اجزاؤه ولم يذكر
المصنف امام الحرمين مع
قوله بانما حكمها تقدم
لانه لم يصرح بأنه مفهوم
ولا منطوق (و) انما بالفتح
الاصح ان حرف أن فيها
من حيث انه من افراد أن
(فرع) ان (المكسورة)
فهى الاصل لاستغنائها
بمعمولها في الافادة بخلاف
المفتوحة لانها مع معمولها
بجنزة مفردة وقيل المفتوحة
الاصل لان المفرد أصل
للمركب وقيل كل أصل
لان له محال يقع فيها دون
الآخر (ومن ثم) أي من
هنا وهو ان المفتوحة فرع
المكسورة أي من أجل
ذلك اللازم له فرعية انما
بالفتح لانما بالكسر (ادعى
الزنجشيري) في تفسيره قل
انما يوحى الى انما الحكم له
واحد وتبعه البضاوى فيه
(افادتها) أي افادة انما بالفتح
(الحصر) كما انما بالكسر لان
ما ثبت للاصل ثبت للفرع
حيث لا معارض والاصل
انتفاؤه والزنجشيري وان لم

الشارح من كسر الهمزة تسع فيه الاستوى في المهمات كما قاله شيخ الاسلام ودعوى السهو وغير
مسهوة بلا ابداء سند صحيح صريح خصوصا مع نقل الاستوى ذلك عن الامام الثبت الضابط
ومجرد كون اللام للتعريف لا يقتضى ذلك في غير لغة العرب اذ لهم تصرف لا يوافق تصرفات
العرب فليستأمل (قوله المشغل على ثنى الحكم عن غير المذكور الى قوله وثني غير الحكم عن
المذكور الخ) قال شيخنا العلامة ثم في صدق سد المقهورم على الثنى الثاني نظر لا يخفى
انتهى وأقول لا وجه له هذا النظر فضلا عن وصفه بعدم الخفاء كما لا يخفى فتأمل (قوله لانه
لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق) أقول قد يناقض هذا قوله السابق قيل مسئلة الغاية قيل
منطوق مانصه وأما غيرهما مما تقدم فصرح أي امام الحرمين منه باله الى ان قال وانما
فان هذا يقيد المفهومية لان كلامه فيها ويحتمل أن يجاب بأن مراده من السابق ان كلام
الامام ظاهره يقتضى السياق في ارادة المفهوم ولكنه لم يصرح به ولا يتأتى ذلك قوله فصرح
منه باله وانما لان التصريح بالاداء لا يأتى افادتها بطريق المفهوم وفيه نظر ولعل الوجه
في الجواب ان مراد الامام بالمفهوم المدلول وهو محتمل للمفهومية والمنطقية والذي رأيته
في البرهان فيما يتعلق بانما مانصه لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص باللقب ثنى
ما عدا المسمى بل يقبه فان الانسان لا يقول رأيت زيدا وهو يريد الاشعار بانه لم ير غيره فان
أراد ذلك قال انما رأيت زيدا وما رأيت الا زيدا انتهى فقوله فان هو أراد ذلك قال انما رأيت
زيدا صريح في ان قولك انما رأيت زيدا كما يقيد رؤية زيدا بعدم رؤية غيره لكن ليس
في هذا الكلام تصريح بان افادته عدم رؤية زيد بطريق المفهوم أو بطريق المنطوق ولكنه
بواسطة السياق ظاهر في الاول ثم رأيت شيخ الاسلام قال لا يقال بل صرح بأنه مفهوم فيما نقله
عنه الشارح في مسئلة المفاهيم الا اللقب حجة لا تاتى قول صرح ثم بأنه مفهوم يقيد الحصر
لابانه يقيد مفهوم ما ومنطوقا أي بالاشارة اه فليستأمل هذا الجواب فانه لم يظهر الفرق بين
كونه مفهوما يقيد الحصر وكونه يقيد الحصر مفهوم ما فان تركيب انما يقيد أحد جزئي
الحصر وهو اثبات الحكم للمذكور ومنطوقا والجزء الآخر وثنى الحكم عن المسكوت هو محل
الخلاف في انه مفهوم أو منطوق كما هو ظاهر فلامعنى افادته الحصر مفهوم ما اذ كونه مفهوما
يقيد الحصر الا انه دل على الثنى المحقق للمصير بطريق المفهوم الا ان يريد قوله مفهوما من قوله
مفهوما يقيد الحصر معنى مدلول وهو صادق بالمفهوم والمنطوق فليستأمل (قوله اللازم له
فرعية انما) قال شيخنا العلامة انما أحوجه الى ملازم ذلك واستلزامه له جعله ان بالفتح من
حيث هي فرع ان بالكسر من حيث هي ولو حمل المتن على ظاهره من ككون ان بالفتح في انما
فرع ان بالكسر في انما استغنى عنه ما لانه أي اللازم بعينه وهو المأخوذ حقيقة اه وأقول
ما زعمه من انه لو حمل المتن على ما ذكرنا استغنى عنهما فهو ممنوع ومنعوا واضحا لان فرعية ان
بالفتح في انما لان انما بالكسر في انما غير فرعية مجموع انما بالفتح مجعوع انما بالكسر اذ فرعية
جزء احدى الكلمتين لجزء الاخرى غير فرعية احدى الكلمتين للاخرى فلا بد في بيان
كون ما ذكره منشأ لما ذكره الزنجشيري ولعمري ان هذا في غاية الظهور فله در هذا الشارح
هي المثبت بالحقيقة لما ذكره الزنجشيري ولعمري ان هذا في غاية الظهور فله در هذا الشارح

يصرح بهذا المأخذ قوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ما قاله ان الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والعجب

والجواب كيف خفي هذا مع ظهوره على الشيخ ولكن حبك للشيء يعنى ويصم على انه قد يمنع ظهور المتن في ان ما جعله أصل أن المفتوحة في أنما هو أن المكسورة في انما بل ظاهره انه ان المكسورة منفردة أو مطلقا فتأمل (قوله أى في أمر الاله) قال المحشيان نبه به على أن القصر بانما اضافي لاحقيقى اه (وأقول) فيه نظر اذا التنبه على ان القصر اضافي ليس بقوله أى في أمر الاله بل بقوله أى لا يتجاوز به الى ان يكون الاله متعددا ولهذا قال شيخنا العلامة قوله أى في أمر الاله تخصيص للوحى المقصور لصديق القصر لا الاشادة الى انه اضافي لأن الاضافي تخصيص شئ بشئ بالاضافة الى معين آخر لا الى جميع من عدا اه أى وتخصيص الوحى بالوحدانية ليس بالاضافة الى أمر الاله بل بالاضافة الى التعدد وقد يجاب عنهم بما بان هنا اضافتان أحدهما كون الوحى في أمر الاله لا في أمر غيره والثانية كونه بالنسبة من أمر الاله الى وحده فبغيره فكلهما بالنسبة للاضافة الاولى ثم قال في قوله أى لا يتجاوز به الى إشارة الى ان القصر الأول اضافي لانه قصر الوحى في أمر الاله على وحده فبغيره بالاضافة الى تعدده فقط لا الى جميع ما عداها لان منه ما أوحى اليه به نحو كونه عالما مريدا قادرا اه (قوله على استئثار الله تعالى بالوحدانية) قال شيخنا العلامة فيه تدافع لأن الاستئثار هو الانفراد فهو إشارة الى القصر الثاني في الآية واستئثاره هو القصر والله تعالى هو المقصور وعليه والوحدانية هو المقصور والمخاطب بهذا القصر من بعة قد اشركت في المقصور وهم المشركون كما نبه عليه قريبا واعتقاد الشرك في الوحدانية تدافع لا خفاء فيه فالصواب ان يقول بالالوهية التي هي مصدر الحكم الواقع في الآية بقصورا والتعبير عن المقصور عليه في الآية وهو الله واحد بالله تعالى نظرا الى انه المراد منه كانه قال انما الحكم الله ثم في التعبير باستئثار إشارة الى ان القصر الثاني قصر افراد وهو عدم الشرك ففى ملحوظة منه نقبا اه (وأقول اما التدافع الذى زعمه فعنا ان الشرك والوحدانية متنافيان لان الشرك يقتضى التعدد والوحدانية تقتضى عدم التعدد فالشركة في الوحدانية غير متصورة قطعاً فلا يتصور من عاقل اعتقاد الشركة في الوحدانية واما الاعتراض بهذا التدافع فهو مبني على غير أساس وذلك لانه مبني على حمل القصر الثاني في كلام الزنجشري على انه من قصر الصفة على الموصوف قصر افراد حتى يكون للرد على من اعتقد اشتراك الوحدانية بين الله تعالى وبين غيره لان المخاطب بقصر الصفة على الموصوف قصر افراد من بعة قد اشتراك الصفة بين موصوفين كما تقرر في محله أما الحمل على انه من قصر الصفة على الموصوف فهو صريح بقوله والله تعالى أى المعبر عنه به بالوحدانية كما يفهم من تصويبه الآتى وهو الموافق لقاعدة أن انما القصر الاقل على الثاني هو المقصور عليه والوحدانية أى المعبر عنها بالحكم كما يفهم من تصويبه الآتى وهو الموافق لقاعدة انما المذكور هو المقصور وأما الحمل على انه قصر افراد فهو صريح بقوله من بعة قد اشركت في المقصور وقوله واعتقاد الشركة في الوحدانية لكن هذا أعنى حمل القصر الثاني على ما ذكره من فاحش فانه شئ لا يقتضيه كلام الزنجشري الذى حكاه عنه الشارح ولا ضرورة به بوجه من الوجوه اليه مع عدم استقامته في نفسه لان قصر الصفة على الموصوف قصر افراد انما يخاطب به من بعة قد اشتراك الصفة بين موصوفين وهذا الاعتقاد لا يتصور ههنا من عاقل

أى في أمر الاله مقصور على
استئثار الله تعالى بالوحدانية
أى لا يتجاوز به الى أن يكون
الاله كغيره متعددا

ابداهة استحالة ذلك الاشتراك هنا اذا اشتراك موصوفين في الوجدانية أى الوحدة في الالوهية
 من أظهر المحالات (فان قلت) بل كلام الزمخشري يقتضى ان القصر من قبيل قصر الافراد
 لان قوله استثنى الله بالوحدانية أى انفرادها يدل على ان المخاطب يعتقد الاشتراك فيها وتعدد
 الموصوف بها (قلت) ستمعلم قريبا جواب ذلك وانما هو أعنى القصر الثانى من قصر الموصوف
 أى الحكم بمعنى معبودكم بالحق على الصفة أى الوجدانية المعبر عنها بالوحدانية أى لا يتجاوز ذلك
 الصفة التى هى الوجدانية أى الوحدة في الالوهية الى صفة أخرى كالتعدد فيها الذى اعتقده
 المشركون على ما هو قاعدة انما من دلالتها على قصر الجزء الاول بعد ما على الثانى وعلى ما هو
 الظاهر انما على عن التكلف من موصوفة الحكم بقوله الواحد بخلاف العكس لا يحتاجه
 الى التكلف ومخالفة الظاهر كما لا يخفى قصر قلب فهو للرد على من اعتقد عكس حكم المتكلم
 الذى هو الوجدانية وذلك العكس هو التعدد وان الاله أى المعبود بالحق موصوف بالتعدد
 لا بالوحدانية وعلى هذا فسقوط ما توهمه من التدافع مما لا يحوم حوله خفاء اذ لا تنافي بين
 التعدد والاله فيصور اعتقاد تعدده (فان قلت) بل بينهما تناف كما يعلم من أدلة امتناع التعدد
 المقررة في علم الكلام (قلت) التدافع المعترض به ليس هو التنافي مطلقا ولو بسبب دلالة الدليل
 والارتماء ثبوت التدافع فيما صوبه اذ في اعتقاد الشرك في الالوهية تناف باعتبار دلالة الدليل
 اذ قد دل البرهان على استحالة تعدد الاله بل هو التنافي بحسب بديهية العقل أو نقول باعتبار
 مجرد تصور مفهوم الشئين فتأمل ما صوبه فلا يخفى ما فيه من التكلف الذى لا حاصل عليه
 ولا داعى اليه لانه جعله من قبيل قصر الصفة على الموصوف الخارج الى جعل الحكم على الصفة
 والواحد على الموصوف مع انه لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان العكس هو الاصح ان لم
 يكن واجبا اذ لا يفهم من الحكم الاله الواحد الا موصوفية الاول ووصفية الثانى فاصوبه ليس الا
 من عكس الصواب بلا ريب بل عبارة الزمخشري مصرية بذلك حيث قال مانعه انما القصر
 الحكم على شئ أو لقصر الشئ على حكم كقولك انما زيد قائم وانما بقوم زيد وقد اجتمع المثالان
 في هذه الآية لان انما يوصى الى مع فاعله بمنزلة انما بقوم زيد وانما الحكم الاله اوجد بمنزلة انما زيد
 قائم وفائدة احقاعهما الدلالة على ان الوحي الى رسول الله مقصور على استثناء الله بالوحدانية
 انتهى فانظر قوله وانما الحكم الاله اوجد بمنزلة انما زيد قائم فانه صريح قطع على جعله على قصر
 الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعنى انما زيد قائم وعبارة القاضي البيضاوى اى ما يوصى
 الى الاله لانه لا اله الا الله الحكم الاله واحد وذلك لان المقصود الاصل من بعثته مقصور على التوحيد
 فالاولى لقصر الحكم على الشئ والثانية على العكس انتهى وهى أيضا صريحة في ان القصر الثانى
 من قصر الموصوف على الصفة فانه جعله من قصر الشئ على الحكم وقصر الشئ على الحكم لا خفاء
 في انه من قصر الموصوف على الصفة ومما يوضح ذلك انه لو قيل انما الحكم واحد لم يكن الامن
 قصر الموصوف على الصفة فزيادة الاله للتوطئة للموصف بواحد والاشارة الى ان المراد بالوحدانية
 الالوهية لا تفسير ذلك وأما قوله ثم في التعبير باستثناء اشارة الى ان القصر الثانى قصر افراد
 فاقول فيه ان تفسير الزمخشري بما ذكر وان أوهم ذلك لكنه غير مراد له قطعاً بل لم يرد الا قصر
 القلب وكأنه أراد باستثناء الله بالوحدانية اختصاصه به بمعنى انه لم يتجاوزها الى تعدد الاله

لا يعني التمراد بها معنى عدم مشاركتها غيره فيها كما صرح ببيان ذلك الشارح بقوله أي لا يتجاوز
 الى أن يكون الاله كغيره متعددا كما عليه المخاطبون انتهى فانه يلزم من اعتقاد المخاطبين تعدد
 الاله كون القصر قصر قلب لتنافي صفة التعدد والوحدة وبداية استحالة اجتماعهما فلا
 يمكن مع اعتقاد التعدد اعتقاد الوحدة فثبت اعتقاد المخاطب التعدد لم يمكن أن يكون
 القصر الامن قبيل قصر القلب وكيف يقع من عاقل فضلا عن فاضل فضلا عن مثل الزمخشري
 أحد مشاهير قرسان البلاغة ارادة قصر الافراد هنا مع ما تبين انه من قصر الموصوف وقد
 شرطوا فيه عدم تنافي الوصفين ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما في الموصوف وتناهي ما هنا من
 أجناس البديهييات بل لو كان من قصر الصفة لم يمكن من مثل الزمخشري أيضا ارادة قصر الافراد
 اذ لا بد فيه من امكان الاشتراك في الصفة ليصح اعتقاد المخاطب الاشتراك فيها كما هو ظاهر وان لم
 يصرحوا به فيما علمت (فان قلت) يكفي في الاعتراض ايها المعبود (قلت) فيرجع الاعتراض الى
 المناقشة في العبارة وقد استمر أنها ليست من دأب المحصلين وكيف يصح لعاقل فضلا عن
 فاضل المبالغة على الزمخشري أحد قرسان مبادئ البلاغة فيما هو من بديهيياتهم مجرد ايها
 العبارة (فان قلت) لم لم يجعلوا هذا القصر من قصر التعيين قلت لعدم ملائمة المقام والسباق كما
 لا يخفى عليك بالتأني واحسان التأمل والله هو الموفق (قوله كما عليه المخاطبون) قرره شيخنا
 العلامة وبين انه موافق للمقصود من الاشارة الى أن القصر قصر قلب ثم قال ومن المشكل
 ادعاء القصر في الآية الكريمة وأن المخاطب به من يقر بالقصور وثبوته لغير المذكور انفرادا
 أو شركة أو احتمالا والمخاطبون بالآية مشركون ينكرون أصل الوحي فضلا عن تعلقه بهذين
 الا أن يقال نزل المنكر منزلة المفتران معه ما نأمل ان تدع انتهى (واقول) يمكن أن يكون مادة
 جوايه قول البيضاء في قوله تعالى عقب ما تقدم فهل أنهم مسلمون مخصوصون بالعبادة لله تعالى
 على مقتضى الوحي المصدق بالجنة وقد عرفت أن التوحيد مما يصح اثباته بالسمع انتهى (قوله
 ومثل ذلك قوله) قال شيخنا العلامة في التسخيع بعد مودة تعالى زيدت سهواً وتوهما ان ضمير قوله لله
 تعالى والصواب اسقاطها والضمير للزمخشري ومقوله أراد الخ (واقول) قوله في التسخيع صوابه
 أن يقول في بعض التسخيع والافهذه الزيادة لا وجود لها في نسخ صحيحة كثيرة رأيناها واهل
 التسخيع اعتمد فيما قاله على نسخته وقوة زيدت أي من بعض جهلة النساخ وقوة والصواب
 اسقاطها هذا أظهر من أن ينبه عليه بل لا حاجة الى التنبيه على ما وقع في نسخة محرفة من بعض
 جهلة النساخ بل كان الواجب اصلاحها من غير زيادة على ذلك فان جعل هذه النسخة على
 تحريف جهلة النساخ مما لا يخفى على أقل الطلبة (قوله وان لم يصرحوا بذلك فيما علمت) قال
 شيخنا العلامة قال أبو حيان وأما جعل الزمخشري أنما المقنوعة الهزئة مثل مكسور تها نذل
 على القصر فلانعلم الخلاف الا في أنما بالكسر وأما أنما بالفتح فخرق مصدر يفسدك معه مع
 ما بعده مصدر وفالجهة بعدها ليست بجهة مستقلة انتهى من اعراب السمين هذا كلام شيخنا
 (واقول) ان أراد به الارادة على قول الشارح وان لم يصرحوا بذلك فهو غير وارد لان ضمير
 يصرحوا بالجمه ور في قوله اشارة الى ما عليه الجمه ور الخ وتصريح أي حيان لا يدل على تصريح
 الجمه ور لاحتمال انه ذكر ذلك استقباطا مع عدم تعرض الجمه ور له كما لا يخفى ولو سلم فهو غير وارد

كما عليه المخاطبون ومثل
 ذلك قوله في آية اعلوا أنما
 الحياة الدنيا لعب ولهو وفانية
 أو أدان الدنيا ليست الا هذه
 الامور المحقرات أي واما
 العبادات والقرب من أمور
 الآخرة فلهذه وغرضها فيها
 وتقبل المصنف افادتها
 المصغر عن التوضيح أيضا
 في الاقصى القريب وفي
 قوله **كان هشام ادعى**
 اشارة الى ما عليه الجمه ور
 من بقاء أن فيها على
 مصدريتها مع كنهها بما
 وان لم يصرحوا بذلك فيما
 علمت اكتفاء بكونها فيهم امن
 افراد أن وعلى هذا معنى
 الآية الاولى ما يوحى الى في
 أمر الاله الا واحدا بآية أي
 لا ما أتبع عليه من الاشارة
 ومعنى الثانية اعلوا حقارة
 الدنيا أي فلا تؤثر بها على
 الآخرة الجليسة فبقاء أن
 في الآيتين على المصدرية
 كاف في حصول المقصود
 بهما من نفي الشريك عن
 الله تعالى وتحقير الدنيا

مع قوله فيما علمت كما هو معلوم (قوله من اللطاف حدوث الموضوعات) قال السكوري (أقول) اللطاف جمع لطف وهو فعل من الله يقرب به العبد من الطاعة ويعد منه من المعصية واللام فيه عوض عن المضاف اليه والحدوث حصول الشيء بعد عدمه وكان المناسب للطف لفظ الأحداث كما وقع لابن الحاجب وكان المصنف توهم على ما يفهم من بعض الشروح أن ذلك مختص بذهب التوقيف والحدوث يشمل المذاهب كلها وليس بشيء لأن حدوثه لا بد له من محدث وهو الله تعالى لأنه خالق العباد واقع الهام بل لوجه العدول بأن الأحداث لما كان من نعم الله تعالى فالحدوث أولى لأنه متفرع عليه وأقرب إلى العباد منه لكان في الجملة وجهها انتهى (وأقول) ما أحقته في هذا الاعتراض بقول القائل

وكم من عاتب قولاً صحيحاً * وآفته من الفهم السقيم

وذلك لأنه لو فهم المراد باللطاف ما وقع في هذا الجفاف فإن المراد بها الأمور الملتطوف بالناس فيها كما بينه المحقق المحلى والعجب عدم تبهم من كلامه المصريح بذلك وحينئذ فاستقامة التعبير بالحدوث ومناسبتها في غاية الظهور ولكنه لما توهم لهم أحسان التأمل أن المراد بها ما قاله وقع في هذا الاعتراض الباطل الذي لم يرد فيه على التشنيع بغلظه القاحش في نسبة المصنف إلى التوهم (قوله اللغوية) أقول قضية المعنى أن لا يختص باللغة العربية وإن كان الغالب انصراف إطلاق اللغة إلى العربية بل يشمل غيرها أيضاً كما شمله أيضاً قوله الآتي وهي الألفاظ الدالة على المعاني فلي تأمل (قوله بأحداثه تعالى) لما جعل حدوث الموضوعات من اللطاف المضافة إليه تعالى وكان يتوهم عدم إضافة الحدوث إليه تعالى على القول بأن الواضع غيره تعالى بين إضافة الحدوث إليه تعالى على ذلك القول أيضاً بذلك أعني قوله بأحداثه تعالى الخ (قوله لأنه الخالق لأفعاله) قال شيخنا العلامة لا يحتاج إلى الجواب به إلا إذا فسر الوضع باختراع لفظ ليدل على معنى أمان فسر بما سيجي من جعل اللفظ دليلاً على المعنى فهو عارض للموضوعات فلا يلزم من مجرد أحداثه تعالى أيها الأحداث عارضها (وأقول) هو كما ترى معنى على أن المراد من لفظ الموضوعات ذواتها وليس كذلك بل المراد ما الموضوعات من حيث أنها موضوعات وما له إلى أن المراد حدوث وضع الموضوعات وهذا الوضع أن كان فاعله هو الله تعالى فلا إشكال في أنه بأحداثه تعالى وإن كان فاعله البشر فهو أيضاً بأحداثه تعالى لأنه الخالق لأفعاله التي منها الوضع فهو الذي أحدثه وعلى هذا فنقول المصنف حدوث الموضوعات كأنه على حذف المضاف أي حدوث وضع الموضوعات وأما الموضوعات باعتبار صفة وضعها فبمعنى المجموع المركب من ذوات الموضوعات ووضعها فإن كان الواضع هو الله تعالى فلا إشكال في أن حدوث هذا المجموع بأحداثه تعالى وإن كان الواضع هو البشر فحدثه أيضاً بأحداثه تعالى لأن الوضع الذي هو بجزءه مخلوق أيضاً لله تعالى فهو بأحداثه كالمجموع (قوله أقصد) اعترض بأنه لا يستقيم فإن أفعال التماسيح من فعل ثلاثي وفعل أقصد أفاد وهو رباعي وأجاب شيخ الإسلام بأنه انما يصح من ثلاثي لو رده أيضاً فراجعه ويجاب أيضاً بأن الرباعي المبدوء بالهمزة في جواز الصوغ منه ثلاثة أقوال للتحاة وأفاد رباعي مبدوء بالهمزة فيجوز الصوغ منه بناء على أحد الأقوال (قوله وهما يخصان الموجود المحسوس) قضية عدم شمول المثال

(مسئلة من اللطاف) جمع لطف بمعنى ملطوف أي من الأمور الملتطوف بالناس بها حدوث الموضوعات اللغوية) بأحداثه تعالى وإن قيل واضعها غيره من العباد لأنه الخالق لأفعاله (المعبر عما في الضمير) يفتح الموحدة أي لمعبر كل من الناس عما في نفسه مما يحتاج إليه في معاشه ومعادته غيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (وهي) في الدلالة على ما في الضمير (أقصد من الإشارة والمثال) أي التمثيل لانها تم الموجود والمعدوم وهما يخصان الموجود المحسوس (وابسر) منهما أيضاً لموافقتهما للامر الطبيعي دونهما فأنها كيفيات تعرض للنفس الضروري

أي الشكل للكتابة لأنها لا تختص الموجود المحسوس لكن الالفاظ أسير منها وكان وجه ترك
 المصنف لها أنها عبارة عن الالفاظ فهي من تواترها (قوله وهي الالفاظ الدالة على المعاني)
 قال شيخنا العلامة فيه تحديد الجمع وانما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وقد يجاب
 بأنه قد تعلق بالموضوعات اللغوية في قولك مثلا الموضوعات اللغوية توقيفية لكن لا يؤخذ
 من هذا التعريف ان اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن
 الحاجب اللغة بأنها كل لفظ وضع لمعنى ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكتابة والحقيقة
 الشرعية والعرفية وفي صدق المحدود عليها نظر انتهى (وأقول) قال المصنف في تعريف ابن
 الحاجب المذكور ولفظ الكل لا يذكر في الحد لأنه للماهية من حيث هي ولا يدخل فيها
 عموم ولا نه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم وقد ذكره لأنه يحدد الموضوعات
 اللغوية بصيغة العموم فوجب اعتبارها فيها فكانه قال معنى قوائم الموضوعات اللغوية كذا
 وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا انتهى وفي حواشي السيد مانصه وقد ذكر المصنف لفظ
 كل معناه لأنه لا يحدد الموضوع اللغوي بل يحدد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم والاستغراق
 فوجب اعتبار صفة العموم فيه أي في الحد وفي بعض النسخ فيها لضمير الموضوعات والمعنى
 في حدتها وانما عرفت الموضوعات اللغوية لأنه قد يجري الاحكام عليها كما يقال الموضوعات
 اللغوية كذا وكذا فحتاج الى معرفتها فكانه قال معنى قوائم الموضوعات اللغوية كذا وكذا
 ان كل لفظ وضع لمعنى كذا انتهى وبذلك تعلم أن مقصودهم في هذا المقام تحديد الجمع للماهية
 وأن المصنف اطاع على مقصودهم وقصد التوفيق وان حده وحده ابن الحاجب متصداً
 بحسب المعنى وأن ايراد الشيخ ساقط من أصله وأن تعليل الجواب الذي ذكره والاشارة الى
 بعده وضعه كما يدل على ذلك ايراده بقوله والمضارع ليس في محله لأنه موافق لمقصد الأئمة وما
 صرحوا به فكان ينبغي الجزم به بل ونسبته اليهم وأما قوله لكن لا يؤخذ من هذا التعريف أن
 اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى ففيه بحث ظاهر أما أولاً فلا نسلم عدم الأخذ
 المذكور ولا وصف الموضوعات بأنها اللغوية يتضمن وصف كل عرضة بأنه لغوي وهذا يقتضي
 ان كل لفظ دال يسمى لغة لأنه فسر الموضوعات اللغوية بأنها الالفاظ الدالة وأما ثانياً فلا نسلم
 عدم الأخذ لكن لا يضر ذلك لعدم تعلق الغرض بهذا بل وأما قوله بخلاف حد ابن الحاجب
 أي فانه يؤخذ منه ما ذكره فقيه أيضاً بحث ظاهر يتلوه من قول المصنف السابق ولا نه يجب صدقه
 على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم فانه صريح في عدم صدق حد ابن الحاجب على اللفظ
 الواحد على خلاف ما زعمه الشيخ قتادة واوجب من الشيخ في هذا المقام حيث بالغ بما يرد
 تصريح الشيخ المصنف مع كثاره الاعتراض على المصنف والشارح بمجرد مخالفتهم ما كلام
 المصنف كما يشاء في مواضع مع بساطة فساد وأما قوله ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكتابة الخ
 ففيه ان التعمول للحقيقة الشرعية والعرفية لا يختص بتعريف المصنف بل هو جار في تعريف
 ابن الحاجب أيضاً صدق قوله كل لفظ وضع لمعنى بالحقيقة المذكورة ضرورة انها لفظ وضع
 بالوضع الشرعي أو العرفي لمعنى فلهما اعتد به عن ابن الحاجب في ذلك وجب ان يعتد به عن
 المصنف فيه، وحينئذ فتحصيص تعريف المصنف بآراء ذلك تعصب أو ذهول وأما ثموله للمجاز

(وهي الالفاظ الدالة على
 المعاني)

والكتابة فهو صحيح لانهم ساء من الموضوعات اللغوية أما الكتابة باحد معنيها وهو اللفظ
 المستعمل في معناه مراد منه لازمه فواضح لانها حقيقة قطعا وأما المجاز والكتابة بمعناها
 الآخر وهو اللفظ المستعمل في لازم معناه مع جواز ارادة معناه فلان كلامهم ماموضوع اللغة
 وضعافريا كما هو مقرر في محله وحينئذ فصدق المحدود علم ما صحيح والنظر فيه ساقط (قوله
 نخرج الالفاظ المهمة) قال شيخنا العلامة فيه شيء دلالاتها على معنى تكملة الالفاظ فان قيل المعنى
 ما يعنى أى براد باللفظ (قلنا) بل ما يفهم منه أريد أن لا يصرحوا به انتهى (وأقول) قال السيد
 في حواشي شرح التسمية المعنى اما فعل كما هو الظاهر من عنى يعنى اذا قصدوا ما محقق معنى
 بالشديد اسم مقول منه أى المقصود وأيا ما كان فهو لا يطلق على الصور الذهنية من حيث هي
 هي بل من حيث انها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية
 أو الطبيعية ليست معتبرة ثم قال وقد يعنى كتنفى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد
 صلاحيتها لان تقصد باللفظ سواء وضع لها لفظ أم لا انتهى وهو صريح في ان المعنى باعتبار
 الاطلاق الكثير المشهور المتبادر خاص بما يقصد وعليه كلام المصنف والشارح وبذلك يظهر
 انه لا اعتراض عليهم ما بل على الشيخ في قوله بل هو ما يفهم منه أريد أن لا يصرحوا به قوله كما
 صرحوا به فتأمل (قوله وباستنباط العقل من النقل) اعلم أن شيخنا العلامة نقل هنا كلاما
 طويلا عن العبد وحاشيته للمولى التقطنا في يده أن طريق استنباط العقل من النقل ليس
 طريقا زائدا مغايرا لطريق النقل ثم قال انه علم انه عد الاستنباط طريقا مغايرا للنقل كما هنا
 أى في جمع الجوامع خلاف ما عليه غيره انتهى (وأقول) لامنشأ هذا الكلام الا لشغف
 بالتعصب البارد كما هو دأب الشيخ مع المصنف والشارح اما أولا فذهب ان ما ذكره المصنف من
 عد طريق الاستنباط مغايرا للنقل خلاف ما عليه غيره ~~يمكن~~ أى محذور وفي مخالفته لغيره
 وخصوصا في مجرد عد ذلك طريقا مغايرا من غير مخالفة في المعنى للقطع بانه لا فرق في المعنى بين
 جعل الطريق النقل بان يراد به أعم من ان يحتاج معه للاستنباط أولا وبين جعله شيئين النقل
 والاستنباط بان يراد بالاول ما لا يحتاج الى ضمنية عقلية سوى صدق الخبر وأما ثانيا فقول
 خلاف ما عليه غيره مما لا يخفى فساد لانه ان أراد بالغير العبد ومن تبعه كماولى التقطنا في نفسه
 أمران الأول ان مجرد مخالفة المصنف للعبد واتباعه وخصوصا في أمر انظري اصطلاحى
 مع الاتفاق في المعنى مما لا محذور فيه بوجه اذ هو غير مقلد للعبد ولم يقيم برهان على امتناع
 مخالفته في أمثال ذلك بل للمصنف على من في العبد وغيره كثير من الاستدراكات المستجدات
 والثاني انه ~~كان~~ صواب الكلام ان يقول خلاف ما عليه العبد واتباعه ولا يأتى بهذه
 العبارة العامة أو المطلقة لايهاها الجهة القاضية من مخالفة المصنف جميع الاصوليين وان
 أراد جميع الاصوليين فقيمة أيضا أمران أحدهما ان هذه دعوى باطلة قطعا لان غير العبد
 ومن ذكره قد ذكر وما ذكره المصنف ومنهم امام الدنيا والدين الخبير البحر الامام فخر الدين
 ونابك بجلالته والاتفاق على امامته فقد قال في المحصول ثم الطريق الى معرفة اللغة العربية
 ونحوهم ونصرفهم اما العقل أو النقل أو ما يتركب منهما أما العقل فلا مجال له في هذه الاشياء
 لما بينا انها أمور وضعية والامور الوضعية لا يستعمل بادر كما هو العقل وأما النقل فهو ما لو أتت

نخرج الالفاظ المهمة وشمل
 الحد المركب الاسنادى وهو
 من المحدود على المختار
 الا تقي في بحث الاخبار
 (وتعرف بالنقل بآثار) نحو
 السماء والارض والحر
 والبرد لها فيها المعروفة (أو
 أحادا) كالقصر للحيض
 ولظهور (وباستنباط العقل
 من النقل) نحو الجمع المعروف
 بالعام فان العقل يستنبط
 ذلك مما نقل ان هذا الجمع
 يصح الاستثناء منه أى
 اخرج بعضه بالأولى أى
 اخواتها بأن يضم اليه

أو آحاد الأول يفيد العلم والثاني يفيد الظن وأما ما ركب من العقل والنقل فهو كما إذا عرفنا
بالنقل أنهم جوزوا الاستثناء عن صيغ العموم وعرفنا بالنقل أيضا أنهم وضعوا الاستثناء
لأخراج ما لو لا لدخل تحت اللفظ فحينئذ يعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين أن
صيغ الجمع تفيد الاستعراق انتهى وتبعه على ذلك شراحه كالشمس الاصطفائي والشمس
القرافي وناهيك بجلالاتهما وأحاطتهما ومنهم العلامة القاضي البيضاوي وناهيك بجلالاته
ورفعه صح له وعلمه قدرة فانه قال في منهاجه ما نصه وطريق معرفتها النقل المتواتر والاتحاد
والاستنباط للعقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء وأنه أخرج
بعض ما يتناول اللفظ فحكمكم بعمومه وأما العقل الصريف فلا يجزى انتهى وتبعه على ذلك
شراحه كالاسنوي والمصنف وناهيك بهما والامر الثاني أن المؤلف المصنف مخالف
لما قاله جميع الأصوليين لم يكن فيه محذور لأن هذه مخالفة في أمر لفظي اصطلاحى مع التوافق
في المعنى كما تقدم ومن المشهور أنه لا مشاحة في الاصطلاح والموقع للشيخ في أمثال هذا
الاعتراض أنه لا يتطرق في غير العبد وحاشيته فإذا رأى فيه ما شبها بمخالفة المأثور المصنف ظن أن
ما فيه ما هو المذكور في الأصول وأن المصنف مخالف للأصوليين وأن مخالفتهم بمنتهى عليه
فيحمله التعصب على التشنيع عليه بذلك وهذا مما لا يليق أن يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل
والله الموفق (قوله ما لا يحصر فيه) ينبغي اعتبار هذا القيد أيضا في محمول الصغرى أعني أن
هذا الجمع يصح الاستثناء منه ليتحد الوسط فينتج القياس فيصير هكذا هذا الجمع يصح الاستثناء
منه من غير حصر وكل ما صح الاستثناء منه من غير حصر فهو عام (قوله لزوم تناوله للمستثنى)
فيه بحث لأنه لا يثبت المدعى أن مجرد التناول للمستثنى لا يقتضى العموم لوجوده في غير العام
كما على عشرة الأثلاث (قوله ومدلول اللفظ امام معنى الخ) قال شيخ الإسلام قد يقال هذا انما
يناسب اختيار والده أن اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو أنه موضوع للمعنى
الخارجي ولا اختيار الامام أنه موضوع للذهنى ثم أجاب بأنه يناسب كلامه لأن الخلاف
المذكور انما هو في النكرة كما سيأتى والكلام هنا فيما يشعل المعرفة وسيأتى أن منها ما وضع
للخارجي ومنها ما وضع للذهنى اه وكان وجه قوله لا اختياره هو ان المعنى الخارجي لا يكون
الاجزئيا فلا يصح تقسيمه الى الجزئى والكلى وقوله ولا اختيار الامام أن المعنى الذهنى وان
اتصف بالكتابة والجزئية لا يتصف بكونه لفظا فلا يصح عد اللفظ من أقسامه فليتنامل (قوله
فهى قول مفرد) أقول يمكن أن توجه هذه القاء بأنها تعليل لتقبل اللفظ بالكلمة بالمعنى الذى
ذكره الشارح أى صح التمثيل بالكلمة للفظ المفرد لأن مفهومها القول المفرد فاصدقها الذى
هو المراد بمدلول هنا لفظ (قوله والقول اللفظ المستعمل) قال شيخنا العلامة المعروف
تعريف القول باللفظ الموضوع لمعنى وهو أهم من تعريف الشارح بذلك موافقة للمتن اه (وأقول)
انما يكون أهم إذا لم يرد بالمستعمل معنى الموضوع أو المستعمل بالقوة بقرينة مقابلته في المتن
بالمهمل المتبادر منه غير الموضوع والافهم مساو له غاية الاصرانه بخلاف قرينة ولا اشكال
فيه بل يجوز أن يكون اصطلاحا ليس عمله فيكون حقيقة عرفية ولعل من الحكمة في إثارة
التعبير بالمستعمل تأتى الاختصار في مقابلته من غير ايهام فان قوله مهمل أخصر من قوله غير

وكل ما صح الاستثناء منه
بما لا يحصر فيه فهو عام
ما سأتى للزوم تناوله
للمستثنى (لا مجرد العقل)
فلا تعرف به اذ لا يجب له
في ذلك (ومدلول اللفظ اما
معنى جزئى أو كللى) الأول
ما يمنع تعديده من النكرة
فيه كمدلول زيد والتالى
ما لا يمنع كمدلول الانسان كما
سأتى ما يؤخذ منه ذلك
(أو لفظ مفرد مستعمل
كالكلمة فهى قول مفرد)
والقول اللفظ المستعمل

سرموع وسالم من ايم قرأه أو غيره لا حقا العنفي جيع ما سبق حتى كونه لفظا كالا يخفى (قوله
يعني كدلول الكلمة) قال شيخنا العلامة بين به أن قول المصنف كالكلمة مثال المدلول فصحته
توقف على اضماع مضاف ولما كان مدلولها ما ذكر من القول المفرد وهو كلى فهو صورة ذهنية
لا يصدق عليها انما أقول اذ هو اللفظ المخصوص وهو كيفية تعرض للنفس قال ليصبح التمثيل
بمعنى ما صدقها ولما قل أن يقول قول المصنف أو لا مدلول اللفظ ان أراد به مفهومه فاقسامه
كذلك الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله ولما قل أن يقول الخ فخواهيه أن المراد بالمدلول الذي
هو المقسم المفهوم الكلى الشامل للمدلول الحقيقي ولما صدق لا على أي من باب استبعاد
اللفظ في حقه بقتله ويجازى كما أجاب به الشيخ وأورد عليه أن ذلك غير مهم وفي التقسيم بل من باب
عموم المجاز والحاصل أنه استعمل المدلول في معنى كلى مجازى صادق على كل من المدلول الحقيقي
والمصادق كطائى المسمى بالمدلول أعم من أن يكون مدلولاً حقيقياً أو لا والمقرينة على هذا
المجاز تمثله اللفظ المقرر المستعمل كدلول الكلمة الموجب لذلك لكونه بمعنى الماصدق فغاية
ما لم أنه ارتكب في هذا التقسيم مجازاً مع قرينة ومثله معه ودجارتى التعاريف التي يضابق
فيها ما لا يضابق في غيرها فكيف بالتقسيم وخصوصاً مع جريان عادة المصنفين بالتساخي عما هو
فوق ذلك كما هو جلي لا اشتباه فيه على من له المام بكلامهم وأما قوله في جواب السؤال الذي
أورده قلت فيلزم خروج القسم الثاني وهو اللفظ المذكور عن الكلى والجزئى وهو خلاف
المعقول والمقول فإزعم من الزوم غير صحيح وإنما كان يصح لو عطف قوله وألفظ على قوله
جزئى أو كلى وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه ولما هو مطوف على قوله معنى في قوله
أما معنى جزئى أو كلى فاللزم خروج اللفظ المذكور عن المعنى الجزئى والكلى لا عن مطلق
الكلى والجزئى ولا شبهة لعقل في صحة ذلك ومطابقة للواقع وإن كان قد يتبس الخيال فيه قبل
التأمل فإن المراد بالمعنى هنا ما يقابل اللفظ ومنه مفهوم اللفظ مطلقاً فإنه ضرورة عقلية ليست
لفظاً كما اعترف به الشيخ أيضاً فاندفع ما يتوهم أن المصنف تركه قد يتعرف اندفاع ما وقع فيه
الشيخ ثم لقاقل أن يقول أن قول الشارح بمعنى كدلول الكلمة غير واجب بل إن أراد كدلول
كلمة ويكون ذلك تمثلاً للفظ المفرد والتقدير أو مدلول اللفظ مقرر كلفظة كلمة قائم اللفظ مفرد
مدلول للفظ الكلمة بمعنى أن ما صدق لها اذ من أفراد مدلول الكلمة لفظية كلمة قائم له وكان
الشارح أخذ ما ارتكبه من ظاهر السياق فليست أملى (قوله بمعنى كدلول اسمائها) قال شيخنا
العلامة ينبغي أن يقول أى ما صدق ما ذكره مثلاً منطوقاً لا يدعى منطوقاً فالمرور وفي مجلس
غيره في جعفر بن محمد من حيث هو كلى لكن قوله اسماء الحروف جلي على أن المدلول شخصى
وفيه ما قد علمت وأن جمعى مجلس وجهه قرواحه شخصى قائم في وقت واحد بمجلسين متباعدين
وذلك محال بديهية انه (وأقول) كل من جهة له وبه في قول الشارح أى جمعى الخ شخصى باعتبار
كونه منطوق الشارح في وقت تأليف هذه المسئلة وقيل بهل ذلك تفسير الحروف جلي وقد
أراد به اسروفاً شخصية وهى حروف مجلس الذى هو منطوقه حينئذ وكذا قال اسماء الحروف
جلي الذى هو منطوق في هذا الوقت وعلى هذا فقد أراد بالمدلول في قوله كدلول اسمائها
الما صدق فليعلم صحة هذا التمثيل وإنما لم يصرح عقب قوله كدلول اسمائها بقوله بمعنى ما صدقها

يعنى كدلول الكلمة بمعنى
ما صدقها كرجل وضرب
وهل (أو) لفظ مفرد (مهم)
كأسماء حروف الجاهل
يعنى كدلول اسمائها
نحو الجيم واللام والسين
اسماء الحروف جلي مثلاً
أى جمعى

اكتفاء بصريحه فيما قبله ولا يثبت اليه في قوله الاتي والاطلاق المدلول على الماصدق كما
هنا شائع فانه شامل لهذا ايضا بدليل تاخره عنه والاقدمه عليه فاندفع قوله ينبغي أن يقول اي
ما صدق وجه الادفاع انه أشار الى ذلك وذكرا ما يقوم مقام التصريح به (قوله أو مركب)
مقابل قوله السابق مفرد واطلقه ليشمل مقابل قسميه السابقين اعني قوله مستعمل أو مهمل
فلذا صرح الشارح هنا بالقسمين (قوله أو مهمل) أي أو مركب مهمل فان قلت لا يصدق على
المركب المهمل حدد المركب وهو ما يدل جزؤه على جزءه فانه لا معنى له واللام يكن مهمل لا قلت
المراد بالمركب هنا ما قسمه كتمان فالأمر لا ما ذكر (قوله واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا
شائع) لا يقال لاجابة التي تقدير الشارح المدلول مراد به الماصدق في قول المصنف كالكلمة
وما به دهمان الاعتراف بان اطلاقه على الماصدق شائع لانه كان يمكنه تقدير الماصدق
ابتداء فيستغنى عن الاعتذار لانه يقول بل الى ذلك حاجة لانه مقتضى منيع المصنف فان قوله
كالكلمة تمثيل للفظ المفرد المستعمل في الواقع قسم من المدلول في قوله ومدلول اللفظ امامهين
الحج ولا يخفى ان ذلك يقتضي وصف المقدر بأنه مدلول (قوله الوضع جعل اللفظ دلالة على
المعنى) أقول هذا شامل لو وضع غير اللغة العربية ولا مانع من ذلك بل هو حسن متعين فليست أم
(قوله في فهمه) قال شيخنا العلامة انه مر فوع على الاستئناف اشارة الى ان هذا الوضع كاف
مع العلم به في الفهم ثم أورد على تعريف المصنف انه حينئذ لا يصدق على اطلاق اللفظ على
معناه المجازي لان الدال عليه مجموع اللفظ والقريضة لأحدهما فإراده الشارح بعد ذلك من
الندراج وضع الجواز باقسامه في التعريف صنف اقوله في فهمه الخ والصواب كما أفصح به السيد
في حاشية المطول ان الجواز غير موضوع البتة لعدم صدق حدد الوضع عليه اه (واقول) أما
ما أورد على تعريف المصنف من عدم صدق اللفظ على معناه المجازي فهو مخووع منعا في غاية
الظهور وقوله لان الدال عليه مجموع اللفظ والقريضة لأحدهما قلنا قولك لأحدهما ان أردت
لأحدهما مطلقا فهو غير صحيح قطعاً ضرورة ان كلا من مادال في الجملة وان لم يستقل بالدلالة
أولاً أحدهما بتمثله فهو مسلم لكنه لا ينافي ان أحدهما الذي هو اللفظ دال بواسطة القريضة
ولا يخفى ان دلالة خلفه أحدهما بواسطة القريضة لا ينافي قول الشارح في فهمه من العارف
بوضع له لان فهمه منه أعم من فهمه منه بلا واسطة كإني الحقيقة أو بواسطة القريضة كإني
المجاز فان العارف بوضعه تمام المجازي يفهم منه بواسطة القريضة فهو مدلول له وفهمه منه
بواسطة كما صرح بذلك المولى القزويني حيث قال في التلويح وقد يكون أي الوضع بثبوت
قاعدته على ان كل لفظ معين للدلالة يفهمه على معنى فهو عند القريضة المنعشة عن ارادة
ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة
القريضة لا بواسطة هذا المعنى اه والحاصل ان الدلالة في اصطلاحهم شاملة للمجاز وان لم تكن
بنفسه وبذلك يظهر ان ما رآه الشارح به في ذلك من اندراج وضع الجواز باقسامه في التعريف
لا ينافي قوله في فهمه الخ وان يأتى به الشيخ من متافاته مر دوداً ما قوله والصواب كما أفصح به
السيد في حاشية المطول الخ فيرد عليه ان ما في حاشية المطول مما رآه من جملة السيد في حاشية
العضد فانه صرح بان الخلاف في ان الجواز موضوع أو لا ينطلي منشؤه الاختلاف في تفسير

(أو لفظ مركب)
مستعمل كمدلول لفظ الخبر
أي ماصدقه نحو قام زيد أو
مهمل كمدلول لفظ الهذيان
وسباني في مصب الاخبار
التصريح بقسمي المركب
مع حكاية خلاف في وضع
الاول ووجود الثاني والاطلاق
المدلول على الماصدق كما
هنا شائع والاصل اطلاقه
على المفهوم أي ما وضع له
اللفظ (والوضع جعل اللفظ
دليلاً على المعنى) في فهمه
منه العارف بوضعه له

وساقي ذكر الوضع في حده الحقيقة مع ٥٤ تقسيمها الى لغوية وعرفية وشرعية وفي حده المجاز مع انقسامه الى مثل ذلك ايضا

فالحد المذكور كما يصدق على الوضع التقوي يصدق على العرفي والشرعي خلاف قول القرافي انهما في الحقيقة كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يصير فيه أشهر من غيره نعم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة ويريد العرفي الخاص بالثقل الذي هو الاصل في اللغوي (ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى) في وصفه فان الموضوع للصدقين كالخون للادود والايض لا يناسبهما (خلافا لعماد الصمري) حيث أثبتا بين كل لفظ ومعناه قال والافق اختص به (فقليل بمعنى انها حاملة على الوضع) على وقفة ما فيحتاج اليه (وقيل بل) بمعنى انها (كافية في دلالة اللفظ على المعنى) فلا يحتاج الى الوضع يدرك ذلك من تحسه الله تعالى به كافي القافة ويعرفه غير منه قال القرافي حكى ان بعضهم كان يدعي انه يعلم السميات من الاسماء وقيل له ما سمى اذ غاغ وهو من لغة البربر فقال اجد فيه يسا شديدا واره اسم الجبر وهو كذلك قال الامصهاني والناثي هو الصحيح عن عماد (واللفظ) الدال على معنى ذهني خارجي أي له وجود في الذهن بالادراك

الوضع حيث قال في كلام سابقه عن العبدية به على فائدتين احدهما الاختلاف في ان المعنى المجازي هل وضع اللفظ بازائه أولا وهذا الخلاف لفظي منشؤه ان وضع اللفظ للمعنى فسر بوجهين الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا الوضع في المجاز اصله لا تخصيصا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة الشخصية أو النوعية فاستعملها فيه بالمناسبة لا بوضع والثاني في تعيين اللفظ بازائه المعنى وعلى هذا ففي المجاز وضع نوعي قطعا اذ لا بد من العلاقة المعبر نوعها عند الواضع قطعا وأما الوضع الشخصي فربما ثبت في بعض اه ولا يخفى ان تفسير المصنف الوضع موافق لهذا الوجه الثاني وكان اثار الشيخ ذكر ما في حاشية المطول لعدم استحضاره ما في حاشية العبدية أولا انه موافق لما شئت به من الاعتراض على المصنف والشارح لكنه خلاف ما هو الصواب عند أهل العقل بل كان الواجب اذ عرج في الاعتراض ان يحكي ما في حاشية العبدية ايضا ثم يأتي بما في حاشية المطول ليتم التسل بمافيه (قوله) وساقي ذكر الوضع في حده الحقيقة (الخ) قال شيخنا العلامة القرطبي منه ان الوضع ستة أقسام ثلاثة في أقسام الحقيقة وثلاثة في أقسام المجاز وكما مندرجة في الحد المذكور وقد علمت ما فيه اه (وأقول) قد علمت انه لا شيء فيه وان دفاع ما زعم انه فيه (قوله) خلافا لعماد فيه أمران الاول انه قد يقال بمقابله خلافيه لعدم اشتراط المناسبة لا يتخلو عن مسامحة اذ قوله الثاني لا يقابل ذلك فالمراد المقابلة باعتبار الاحتمال الاول فالمراد خلافا لعماد في الجملة أي خلافا له على أحد الاحتمالين في مراده والثاني ان المصنف لم يتعرض لرد قوله الثاني فهلا أشار اليه بقوله عدلنا على قوله ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى ولا يكفي عن الوضع ويحجب بأنه اكتفى بفهم رده من أول المسئلة اذ قوله من اللطاف حدوث الموضوعات اللغوية الخ يشهر بالاحتياج اليها ولو كفت المناسبة لم يكن محتاجا اليها بل وبانه لم يلتفت الى رد ذلك لظهور سقوطه (قوله) حيث أثبتا بين كل لفظ ومعناه قضية هذا العموم دخول الاعلام وفيه ما فيه فليتأمل (قوله) وقيل بل بمعنى انها كاتبة في دلالة اللفظ على المعنى قال الامام في المحصول بعد ان نسب لعماد ان اللفظ بقيد المعنى لذاته ما نصه والذي يدل على فساد قول عماد بن سليمان ان دلالة الانفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والام ولا هدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملتزم واحتج عماد بانه لو لم يكن بين الاسماء والسميات مناسبة بوجه ما كان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحاً لا حظ في الجواز على الآخر من غير مرجح وهو محال وان كان بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب والجواب ان كان الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين للمسمى كتحصيل وجود العالم بوقت مقدرون ما قبله وما بعده وان كان الناس فيحصل ان يكون السبب خطو ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في تخصيص كل شيء به لم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة اه وأطال الشمس الامصهاني الكلام عليه بما فيه رد ما أورده القرافي عليه (قوله) على معنى ذهني خارجي قال المحشيان واللفظ السكالي أوردهما نعمتين لتعويث واحد تنبيهها على ان المعنى شيء واحد له جهتان جهة ادراك بالذهن وجهة تحقق في الخارج وهل الوضع باعتبار الجهة الاولى أو الثانية أو من غير نظر الى شيء منهما الاقوال اه ولا يخفى دلالة ذلك على ان الموضوع له على جميع الاقوال

الآتية هو الكلي غاية الامر ان الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلي باعتبار جهة
تحقيقه في الخارج لكن هذا لا يمنع ان الموضوع له الكلي كما هو ظاهر وجهه ثم قد يقع اندفاع
جميع ما أطال به شيخنا العلامة عما ستأتي الاشارة الى حكاية عنه من أن ما رجحه المصنف هنا
يخالف ما يأتي في اسم الجنس والتكر من ان الاول موضح للماهية من حيث هي وان الثاني
موضوع للقرود المنتشر وكلاهما كلي يتمتع بتحقيقه في الخارج فهمام موضوعان للذهني وانه يلزم
عليه اشتراك القضاة بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة في أحدها مجازا في باقية ولا قائل
بواحد منها وانه يخالفه ما صرح به المناطقة من ان الموضوع يعتبر فيه الماصدق والمحمول
يعتبر فيه المقهور ومن ان المعاني هي الصور الذهنية وليس ذلك من اختلاف الاصطلاح قطعا
بل هو بيان لما في الالتقاط المستعملة في اللغة اهـ ووجه اندفاع ذلك انه حيث كان
الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلي فلا مخالفة بينه وبين ما يأتي له في اسم الجنس
والتكررة مما حمله ان كلا منهما كلي ولا يتناقض اعتبارهما هنا جهة تحقيقه في الخارج ما يأتي من
تقسيمه الماهية في اسم الجنس بقوله من حيث هي لان معناه من غير ان يعين في الخارج أو
الذهن لان عدم اعتبار تعيينها فيه لا يتناقض اعتبار جهة تحقيقه في الخارج وفيه تطرأ ظاهرا فان
جل كلامه على ما سيأتي عن الاصفهاني فلا اشكال ولا نظير ولا يلزم الاشتراك المذكور ولا
يخالف قول المناطقة المذكور كما هو ظاهر على انه لا محذور في مخالفة قواهم لان المسئلة خلافية
فغاية الامر ان المناطقة ذهبوا الى أحد الاقوال وأما قوله يتمتع بتحقيقه في الخارج فسيأتي انفا
الاشارة الى رده وانا بسطنا رده في بحث المطلق والمقيد ثم قضية ما سيأتي عن القراني ان كون
الموضوع له على جميع الاقوال هو الكلي ليس مع ما قبل يحتمل انه على القول الذي رجحه
المصنف هو الافراد الخارجية فليست مثل هذا والوجه جل كلام المصنف هنا وان خالف ما سيأتي
عنه على انه متتابع فيه بغيره وعسم الجهور ورجل ما سيأتي على انه مختار ومنه ذلك يقع للذمة
كثيرا وقد وقع نظير ذلك السعد وأجيب عنه بما ذكر (قوله كالانسان) قال شيخنا العلامة
أي كـ معناه وهو الحيوان الناطق فانه متحقق ذهنا وهو ظاهر وشارحنا على ان الكلي
يتحقق في الخارج في ضمن جزئياته وهو كلام ظاهري والحق انه لا يتحقق فيه والالكان جزئيا
لعدم قبول ما يتحقق فيه الاشتراك نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له في الحقيقة اهـ (وأقول)
ستطلع في بحث المطلق على ما في قوله والحق الخ وعلى التسليم فيحتمل ان المراد بانه خارجي على
ما سيأتي عن الاصفهاني أو ما ذكره بقوله نعم الخ فكونه موضوعا للتأرجح لا يتوقف على تحقق
نفس الكلي في الخارج حتى يتوجه عليه ان الحق انه لا يتحقق في الخارج غاية الامر ان في قول
الشارح ووجوده في الخارج بالتحقق مساحبة ظاهرة حيث جعل المتحقق نفس ذلك المعنى
وانما هو مطابقة قائل (قوله قال لا نا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سمينا به هذا
الاسم الخ) قال شيخنا العلامة قد يقال فيه اعتراف بما يقول الخصم من ان المسمى هو الخارج
لان ضمير سمينا في المواضع الثلاثة عائد على الجسم المرقى قطعا وهو خارجي اذا روي انما يتعلق
به وان انطبقت منه بسببها صورة في الجسم المشترك ثم اعلم ان الحق هو قول الامام الى آخر
ما أطال به (وأقول) أما قوله فيه اعتراف الخ فخواه ان المراد سمينا ذلك الجسم المرقى باعتبار

ووجوده في الخارج بالتحقيق
كالانسان بخلاف المعدوم
فلا وجود له في الخارج
كجسم من ذهب (موضوع
للمعنى الخارجى لا الذهني
خلاف الامام) الرازي
في قوله بالثاني قال لا نا
اذا رأينا جسما من بعيد
وظنناه صخرة سمينا به هذا
الاسم فاذا دوننا منه وعرفنا
انه حيوان لكن ظنناه
طيرا سمينا به فاذا ازداد
التعريب وعرفنا انه انسان
سمينا به فاختلف الاسم
لاختلاف المعنى الذهني
وذلك يدل على ان الوضع
له وأجيب بأن اختلاف
الاسم لاختلاف المعنى في
الذهن

صورة الذهنية بدليل بقية العبارة ولهذا قال باختلاف الاسم لاختلاف المعنى الذهني والحكم
 بتسمية الجسم المرقى لا يقتضي ان تلك التسمية باعتبار كونه خارجيا كما لا يخفى والحاصل ان هذه
 مناقشة لنظمية مع قطع النظر عن سياق العبارة فلا أثر لها وأما قوله ان الحق هو قول الامام فقد
 قاله غيره أيضا كالقراfi قال في شرح المحصول قال أبو اسحق السيرازي الالفاظ انما وضعت
 للحقائق الخارجية وجعل هذا أصلا في القياس في اللغات فانه قال ان تلك الحقائق الموضوع له
 اذا ثبتت وجاء أمثالها انما يطلق عليها بالقياس وانفقوا على ان الاعلام انما وضعت للامور
 الخارجية المتشخصة والحق ما قاله الامام لان الواضع لو وضع لما في الخارج فاما ان يعتبر التعيين
 في التسمية بميله من اسم المسمى أو لا فان اعتبر لم أن يكون المثل الثاني مخالفا له بتشخيصه
 أيضا فان الأمثال اذا أخذت بقيد تعيناتها كانت مختلفات وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون
 اللفظ مشتركا لا متواطئا والتقدير انه متواطئ ويلزم أن يكون اللفظ مشتركا بين أمور غير
 متناهية وهو ممنوع في اللفظ المشترك وأن يكون كل شخص يحتاج لوضع جديد لانه شأن المشترك
 وهذا كله غير واقع في المتواطئة التي هي محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة فيما عدا الاعلام
 وكما هو موضوع لمعنى كل على ما يأتي بيانه وان كان الواضع لم يعتبر التعيين ومضى حذف عن
 الأمثال التعينات لم يبق الا المشتركات ولا شيء بالامور الذهنية الا الكلمات اذا تقرر ان هذا هو
 الحق فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لان الاعلام تختلف بحسب ما يتوهمه الناظر
 من الصورة يقول هذا زيد ثم يقول هو عمرو ثم يقول هو خالد وكل تغير اعتقاد الناظر غير الاسم
 مع ان الاعلام للجزئيات بالاجماع فهذا المدرك باطل بل الذي تقدم تقريره في الرد على أبي
 اسحق مدرك صحيح فيعتقد عليه اه كلام القراfi لكن يرد على ما احتج به لقوله والحق ما قاله
 الامام وذكر انه مدرك صحيح بعد تسليم جميع ما أورده فيه من المقدمات ان المخالف ان يختار
 الشق الاول منه وهو ان الواضع اعتبر التعيين في التسمية وجعله جزأ من المسمى ولا يرد شي من
 الامور الثلاثة التي أوردها على هذا الشق بقوله وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركا
 لا متواطئا والتقدير انه متواطئ الخ وذلك لا تأمحل وضع هذا الذي هو محل النزاع من قبيل
 الوضع العام لموضوع له خاص كافي وضع الاشارة والضمائر بأن لوحظ خصوصيات الشخصات
 بأمر عام ووضع لكل واحد منها على ما تقر في محله ويختار ما صرح به السيد من ان الموضوع
 بالوضع العام خصوصيات الشخصات ليس مشتركا اشتراكا قطبيا لان وضعه واحد ولا بد
 في المشترك من تعدد الوضع اه وان توقف فيه العصام وقال ولا يوجد قيد تعدد الوضع في مفهوم
 المشترك في غير التقييد وبالجملة لا يوجد في الكتب المشهورة ما يفيد خروج الموضوع للامور
 الخصوصية بالوضع العام عن تعريف المشترك وتعرفاتهم ومناو له فالقول بانه ليس مشترك
 وتعرفات القوم قاصرة عما يجوز الى سند معتمد ونحن لم نجد له لكن حسن الظن بسيد المحققين
 قدس سره يستدعي انه وجهه اه وحيث يظهر اندفاع قوله يلزم أن يكون اللفظ مشتركا وأن
 يكون مشتركا بين أمور غير متناهية وان يكون كل شخص يحتاج لوضع جديد لانه شأن المشترك
 وذلك لظهوره ومنع لزوم هذه المذكورات لا تنقضاء الاشتراك بقدر شرطه وهو تعدد الوضع ويرد على
 قوله فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لان الاعلام الخ ان لا لازم أن يقول ان هذا

الدليل قد عارضه في الأعلام ما هو أقوى مما أقاد القطع بالوضع للخارجي في الأعلام بخلافه
 في غير هالم يعارضه فيه شيء فعمل به في غيرها السلامته عن المعارض بخلافه فيها الوجود المعارض
 وأما قوله لأن الخلاف كما ذكر في النكرة إلى قوله خارج المصنف هنا يخالف ما يأتي له فيما
 يجوابه أن المصنف تعرض للخالف ما هنا ما يأتي وحاول دفع الخالفه فانه حكى في منع الموانع انه
 اعترض ما ذكره في اسم الجنس من انه وضع للماهية من حيث هي بما ادعاه من أن اللفظ موضوع
 للمعنى الخارجي لا الذهني خلافاً لالامام ثم قال ان هذا الاعتراض حسن ووعد بأنه سيذكر
 ما يعرف به جوابه ثم قال والجواب ان الكلام ليس في علم الجنس كما أفصح به الشيخ الامام فيما
 قد مناه من كلامه وانما الكلام في اسم الجنس والذي ادعيناه أولاً انه موضوع للمعنى الخارجي
 بمعنى ان الواضع وضع اللفظ للصورة الخارجية مما تصور ذهنه لا للحاضر في الذهن والامام يدعي
 انه للحاضر في الذهن ويلزمه أن يكون فيما تشخص في الخارج مجازاً (فان قلت) ويلزمكم أيضاً
 لا تكلم بجمع اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي فيكون موضوعاً مجازاً لا اعم فاذا
 استعمل في الاخص كان مجازاً (قلت) هذا ينبغي على أن استعمال المتواطئ في أحد أفرادهم
 يكون مجازاً والمختار انه حقيقة فتمتران اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي وهو ما قلناه
 آخر والمعنى الخارجي وهو ما قلناه أولاً ولا تنافي بينهما لما ذكرناه هنا فانما نجعل الخارج
 قيداً وانما جعلناه ملحوظاً للواقع فهنا احتمالات الوضع للصورة الذهنية بقيد انها ذهنية وهو
 ظاهر رأي الامام الخارجية بقيد انها خارجية وهو ظاهر رأي الشيخ أبي اسحق لا عمن من الذهن
 والخارج وهو رأي الشيخ الامام وحاول رد رأي الامام اليه للقدر المشترك ملحوظاً في الصورة
 الخارجية وهو رأي ويمكن رد مذهب الشيخ أبي اسحق اليه ولا جمل امكان رده اليه لم أعز إلى
 الشيخ أبي اسحق في جمع الجوامع شيئاً لأن مذهبه محتمل والاولى حمله على المختار والافق وضع
 الخارجية بخصوصها كان علماً كذا لا اسم جنس وكان استعماله في غير تلك الصورة التي لاهاها
 الوضع مجازاً اه ولا يخفى ما فيه ولم يظهر لي وجه هذا الجواب ولا حاصل معناه اللهم الا أن
 يريد به انه موضوع للمعنى الذهني على أن المقصود بالذات افادة المعنى الخارجي فيكون الوضع
 للذهني وسيلة لافادة الخارجي كما أشار إلى ذلك الاصفهاني في شرح المحصول حيث قال
 الصواب أن يقال ان أراد أي الامام انها موضوعة للدلالة على المفردات الخارجية ابتداء من
 غير توسط الدلالة على المعاني الذهنية فحق لأن اللفظ انما يدل على وجود المعنى الخارجي بتوسط
 دلالة على المعنى الذهني وان أراد ان الدلالة على الموجودات الخارجية ليست مقصودة من
 وضع اللفظ فباطل اه لكن الظاهر ان هذا القدر لا يوافق قوله موضوع للمعنى الخارجي
 الا بغاية التكلف ولا يخالف فيه الامام بل ولا الشيخ الامام فلا يتجه نصب الخلاف فيه الا أن
 يكون نصب الخلاف باعتبار ما يفهم من ظاهر كلامهما وعلى هذا أعني انه أراد ما أشار إليه
 الاصفهاني المذكور برفع قول الشيخ ويلزم عليه اشترائك اللفظ بين الجزئيات الخارجية الخ
 لظهور سقوط هذا الزوم على هذا التقدير اذ اللفظ عليه موضوع للمعنى الذهني لكن
 المقصود افادة الافراد الخارجية وظاهر ان هذا لا يستلزم ما ذكر على ان هذا القوم مندفع
 أيضاً على ظاهر كلام المصنف كما يعلم من الكلام السابق مع القرأ في وأما قوله ويخالفه ما صرح

به المنطقة الخ فوائه ان تجرد ذلك لا يحذف ووقيه وما صرح به المنطقة لا يجب أن يكون مبنيا
على أمر متفق عليه بل هو ازك كونه مبنيا على أحد الأقوال في المسئلة فلا جهة في مخالفتها
صرحوا به مما ذكر ولا ينافي ذلك ان ما صرحوا به ليس من اختلاف الاصطلاح بل هو بيان
لما على الاتفاق بحسب اللغة لان كل قائل يدعي ان ما قاله هو معنى اللفظ في اللغة لان الكلام في
بيان ما وضع له اللفظ كما نصح به العبارة فالجواب للمناطق لا يسلم لهم ان معنى اللفظ في اللغة
ما ذكره على انه على تقدير ارادته ما ذكره الاصطلاح في لا يكون مخالفا للمناطق كما هو ظاهر
(قوله لظن انه في الخارج كذلك) قال شيخنا العلامة فيه نظرا ما أولا فلان الظن المذكور
عنه لعل المعنى الذهني على الخارج لا تسمية الذهني بل الاسم وأما ما قبله وان لم يعلم
لتسمية الذهني به فقه اعتراف بان التسمية للذهني وان كانت شروطة بكون الخارج مبنيا
اه (وأقول) أما الاول فان أراد بكون الظن عنه العمل للتسمية انه في الواقع عنه وليس
عنه لها فالاول مسلم والثاني ممنوع وكونه في الواقع عنه العمل لا ينافي انه عنه التسمية أيضا وان
أراد أن تقرير الشارح الدليل يدل على انه عنه العمل دون التسمية فهو ممنوع لأن قول
الشارح نقل عن المجيب لظن الخ عنه لعلية قوله لاختلاف المعنى في الذهن لقوله اختلاف
الاسم والمعنى ان اختلاف الاسم للاختلاف في الذهن ليس لذات هذا الاختلاف بل باعتبار
ظن ان ما في الخارج هو صاحب الحاصل في الذهن وحاصله ان اختلاف الاسم للاختلاف
في الخارج المتظنون عند الاختلاف في الذهن ولا شبهة في دلالة ذلك على ان المسمى هو الخارج
وأما الثاني فاعلم ان حاصل كلام الشارح كما أثرنا اليه ان ظن أن ما في الخارج هو صاحب
الصورة الذهنية عنه لاختلاف الاسم باختلاف ما في الذهن وحاصل ذلك ان اختلاف الاسم
عنه اختلاف ما في الخارج المتظنون عند اختلاف ما في الذهن وحيث قد لا يلزم لتسليم ذلك هو
تسليم ان الاسم اختلف باختلاف ما في الذهن لا لذات كونه اختلاف ما في الذهن بل لكونه
مظنة اختلاف ما في الخارج فعليه اختلاف ما في الذهن لاختلاف التسمية انما هو باعتبار
اختلاف ما في الخارج فلما قاله بالحقبة انما هي اختلاف ما في الخارج وظاهره انه ليس في
هذا اعتراف بما زعمه قائله (قوله دون الاولين) قال شيخنا العلامة فيه بحث لأن القول
الثاني يرى استعمال اللفظ في الخارج المشتغل على الذهني حقيقيا كما سيأتي في اسم الجنس اه
(وأقول) ينبغي ان يتجسس من هذا البحث الذي لا محل له ولا أساس لان الكلام في الخارج
من حيث كونه خارجيا والقول الثاني لا يرى استعماله فيه حقيقيا من حيث كونه خارجيا بل
من حيث استعماله على الذهني وليس الكلام في ذلك (قوله وليس لكل معنى لفظ) أقول فيه
أموره الاول انه ينبغي ان المراد لفظ مفرد خاص به يدل ما يأتي اتفاقا من التبريزي والمقرا في
وبدليل قول الشارح فان أنواع الروائع مع كثرتها جدا ليس لها اللفاظ الخ اذ لو أريد أعم من
المفرد والمركب لم يصح تقي اللفاظ عنها لان لها ألقاظا مركبة كراثة العنبر وراثة العنبر
الغلاف وراثته هذا العنبر وهذه ألقاظ خاصة بها وموضوعها انما على المختار الآتي من
وضع المركبات ولو أريد أعم من الخاص وغيره لم يصح أيضا لان لفظ راثته لكل نوع أو فرد من
أنواع الروائع كما لا يخفى والثاني ان عبارة المسؤل لا يجب أن يكون لكل لفظ معنى بل لا يجوز

الظن انه في الخارج كذلك
لا يجوز ادعاء اختلاف في الذهن
فالموضوع له ما في الخارج
والتعبير عنه تابع لادراك
الذهن له حسبما أدركه
(وقال الشيخ الامام)
والد المصنف هو موضوع
(المعنى من حيث هو) أي
من غير تقييد بالذهني أو
الخارجي فاستعماله في
المعنى في ذهن كان أو خارج
حقوقي على هذا دون
الاولين والخلاف كما قال
المصنف في اسم الجنس أي
في التكررة لان المعرفة منه
ما وضع للخارجي ومنه
ما وضع للذهني كما سيأتي
(وليس لكل معنى لفظ)

واقصر على نفي الوجوب في الحاصل وفي المتعقب على نفي الجواز قال الزركشي والمصنف أن
 بلغة يجهلها اهـ (وأقول) لفظ المصنف يحتمل أيضا نفي الوقوع وان استلزم نفي الوجوب
 وصدق نفي الجواز واعلم انه استدلال في الحصول بان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية
 لتركها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يجب أن يكون متناهيًا قال الزركشي
 وقد جمع عدم تنافي المعاني فان المعقول متناه وبه صرح الامام في مسئلة مشتركة اهـ
 (وأقول) ان أراد المعقول للبشر بالفضل لم يفسد لان المعاني لا تنصرف في معقولهم بالفضل
 والواضع هو الله تعالى على المختار ولا يوجب عنه شيء ثم أقول على تسليم عدم تنافي المعاني قد
 يمنع الاستدلال على نفي الجواز بجواز وضع اللفظ الواحد بأوضاع كثيرة لثمان كثيرة على
 طريق الاشتراك اللفظي فيعبر الأوضاع التي لا تنافي الشاملة للأوضاع التي على سبيل
 الاشتراك اللفظي والتي على سبيل الانفراد المعاني التي لا تنافي فان قيل هذا غير واقع قلنا
 عدم الوقوع بتقديره أمر آخر وراعى عدم الجواز فان قيل الوضع كذلك غير ممكن قلنا هذا
 لا يأتي على المختار من ان اللغات توقيفية والثالث قال شيخنا العلامة وهذا بناء على ان المراد
 بالمعنى هو الخارج وان أريد به الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها اللفظ فلا إشكال أن
 لكل معنى لفظا اهـ (وأقول) اما ما زعمه من البناء فهو ممنوع وبما يرد ان الامام قائل بان
 اللفظ موضوع للمعنى الذهني ومع ذلك قال انه ليس لكل معنى لفظ وأما ما زعمه من نفي
 الاشكال فهو ممنوع أيضا لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعاني ولا نسلم ان كل صورة ذهنية
 لها لفظ خاص بها من ادعى ذلك فعليه البيان ولا سبيل له اليه وقد نقل القرافي في شرح
 الحصول عن التبريزي انه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصا به
 أم لا مفردا أو مركبا فالظاهر ان هذا واقع لان القصص لا يعجز عن التعبير عما في نفسه وان كان
 المراد ما يدل بالمطابقة مفردا فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير ممكن بل دليل الحال والروائح
 الى آخر ما نقله عنه ثم أطال في شرحه بما ينبغي الوقوف عليه ومن جملته قوله وأما الروائح فحصر
 الكلام فيها ان لها أجناسا وأجناسا اجناس وأنواعا فاجناس المعاني راتحة وهي تنقسم الى
 عطرية ومنتهية قصت العالي جنسان والعطرية تنقسم الى راتحة وغير راتحة وغيرهما فراتحة
 العنبر ونحوه وأما ساقلة فوضعت العرب للجنس العالي راتحة والجنس المتوسط عطرية
 ومنتهية واكتفوا في الأنواع الساقلة بإضافة اسم الجنس العالي للنوع فقالوا راتحة مسك
 عنبر ولم يضعوا له اسما يخصصه انتهى (قوله بل لكل معنى محتاج) فيه أمران الأول انه ينبغي
 أن يراد بقوله محتاج انه محتاج احتياجا قويا والافهام معنى الاخر محتاج في الجملة ثم رأيت
 الامام قال المعاني قسمان أحدهما ما تشبهت بالحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع لاجل
 الانهاك بالخطابة أي على الوجه القوي والثاني ما لا تشبه بالحاجة اليه فيجوز فيه الامران
 يعني الوضع وعدمه اما عدم الوضع فلانه ليس مما يحتاج اليه وأما الوضع فللقوائد الحاملة له
 انتهى وأقول هذا ينافي ما تقدم عنه من نفي الجواز فليست بالثاني والثاني انه محتاج لبيان احتياج
 المعاني التي وضعوا لها وعدم احتياج المعاني التي لم يضعوا لها وقد عسر ذلك أو يسهل
 (قوله فان أنواع الروائح مع كثرتها الخ) قال الزركشي وأيضا كان يلزم انتفاء الجواز الحاصل

(بل) اللفظ (لكل معنى)
 محتاج الى اللفظ فان أنواع
 الروائح مع كثرتها اجناس
 ليس لها ألفاظ

لعدم انضباطها وبطلانها بالقياس ٦٠ كرائحة كذا غلبت محتاجة الى الالفاظ وكذلك انواع الالام وبطلانها انتقالية

نبوته ضرورية انتهى وقضية ان الكلام في الحقائق على ان ما ادعاهم من اللزوم ممنوع للقطع بثبوت المجاز للمعاني التي وضعوها للحقائق (قوله لعدم انضباطها) قد يقال هذا التعليل انما يقتضي تعذر الوضع أو تعميره لعدم الاحتياج اليه (قوله فليست محتاجة) فيه انه ان فرعه على قوله لعدم انضباطها لعدم الانضباط لا يدل على عدم الحاجة أو على بطلانها بالقياس فتوجه عليه ان هذا ممكن في سائر المعاني فيلزم استغنائه الجميع (قوله المتضخم المعنى من نص أو ظاهر) أقول فسر الشارح المتضخم المعنى بالنص والظاهر فخرج الجمل مع انه لا يدخل في التشابه لانه يطالع عليه بالقرائن وقضية ذلك انه واسطة بين المحكم والمتشابه ولا مانع من ذلك ويحتمل ان يراد بالظاهر في كلام الشارح ما يشمل الظاهر بالقرائن وحينئذ فالجمل ان قامت عليه قرائن فهو من المحكم والافن المتشابه (قوله وقد يطالع عليه بعض اصفيائه) قال السكال قد يقال اطلاع البعض بانى الاستثارة الاختصاص بعلمه فآخر الكلام يدافع قوله انتهى (وأقول) يمكن ان يقال المراد بالاستثارة لاطريق العباد الى كسبه من الطرق اليهودية في الكسب وهذا لا ينافي الاطلاع على غير الوجه المعتاد لانه ليس من الطرق اليهودية ثم رأيت شيخ الاسلام اجاب بنحو ذلك (قوله من الآيات والاحاديث في ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتقويض معناها اليه تعالى) أقول قضيت ان الآيات والاحاديث المذكورة على قول الخلف ليس من التشابه واعلم هذا بناء على ان المراد بالمعنى في قوله المتضخم المعنى ما يفهم من اللفظ ويحتمل في الجملة ومع ذلك ففيه نظر لان الظاهر ان السلف لا يمتنعون في احتمال تلك الآيات والاحاديث تلك المعاني التي جعلها عليها الخلف فهي عند القرينة محتملة لتلك المعاني غير ان السلف تركوا جعلها عليها اختيارا والخلف اوتكبروا الجمل عليها على سبيل الاحتمال لا القطع وحينئذ لا يتجه الفرق بين السلف والخلف والحكم بانها على قول السلف دون قول الخلف كما دل عليه قوله على قول السلف الخ فليست أملا أما لو اريد به ما عني به فقد يقال صدق حد التشابه على تلك الآيات والاحاديث على قول الخلف أيضا لان ما عني به غير معلوم عندهم أيضا ولا ينافي ذلك تفسيرهم اياها لانه على سبيل الاحتمال بمعنى انه يحتمل ان ما ذكر في تفسيرها هو المراد منها (قوله قال الامام واللفظ الشائع الخ) أقول وقد الاصفهاني في شرح المحصول على الامام في ذلك ونقله عنه السيوطي كغيره فقال ورده الاصفهاني في شرحه وقال قد يدرك الانسان معاني خفية لطيفة ولا يجدها لفظا يدل عليها لان ذلك المعنى مبسك ويحتاج الى وضع لفظ بازائه يفهم القيد ذلك المعنى سواء كان اللفظ مشهورا أم لا قال نعم ان قبل ان اللفظ المشهور موضوع بازاء المعنى الخفي أو لا فمنوع قال وأسماؤه الله المقدسة من القسم الاول فان فيها الفاظا مشهورة بازائها معاني دقيقة لا يفهمها الا خواص انتهى (قوله مسئله قال ابن فورل والجهور اللغات توقيفية الخ) اختلفوا في فائدة هذا الخلاف ففهم من نقاها وهذا قال اليبارى ذكر هذه المسئلة في الاصول فصول وقال غيره الخلاف فيها طويل الذيل قليل النبل وانما ذكرت في الاصول لانها تجري مجرى الرياضات التي يرضى النظر فيها ومنهم من أثبتها فقال الماوردي في تفسيره فائدة الخلاف ان من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح أخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح

لا انطالية (والمحكم) من اللفظ (المتضخم المعنى) من نص أو ظاهر (والتشابه) منه (ما استأثر الله) أي اختص (بعلمه) فلم يتضح لنا معناه (وقد يطالع) أي الله (عليه بعض اصفيائه) اذ لا مانع من ذلك منه الآيات والاحاديث في ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتقويض معناها اليه تعالى كما سياتي مع قول الخلف بتأويلها في أصول الدين وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متناجات (قال الامام) الرازي في المحصول (واللفظ الشائع) بين الخواص والعوام (لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي الاعلى الخواص) لا متنازع في مخاطب غيرهم من العوام بما هو خفي عليهم لا يدركونه (كما يقول) من المتكلمين (مثبتو الحال) أي الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سياتي في أواخر الكتاب (الحركة) معنى يوجب تحرك الذات (أي الجسم) فان هذا المعنى خفي العقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر تحرك الذات (مسئلة قال ابن فورل والجهور اللغات توقيفية) أي وضعها الله

على معرفة الكلام انتهى ولعل هذا بالنسبة لأول طبقته من المكلفين وقال القرافي قال المازري
قائدة الخلاف تظهر في جوار قلب اللغة فاما ما يتعلق بالاحكام الشرعية التي مستندها الالفاظ
فهي غيرت اختطاط الاحكام وفسد النظام فهذا الخلاف في تحريم قلبه لاجل ما يتردى اليه
لا لاجل نفسه ومالاتعاق له بالشرع فقال بعضهم ان قلنا اللغة توقيفية امتنع تفسيرها فلا يسمى
الثوب فرسا واصطلاحية لم يمنع وعلى القول بتجوير الامرين بخوارزمية المتغير كالقول
بالاصطلاح ومنعه عبد الجليل الصابوني لاحتمال التوقيف وان الله اوجب على السامعين ان
لا يسلطوا الا بالامور الرباني قال وهو بعيد وقال القزالي اذا اظهر وافي الصدق ائتين
وعبروا بهذا اللفظ عن ألف في الباطن يخرج جوار ذلك في كون اللغة توقيفية واصطلاحية
انتهى وقال السبوطي والحق ان الخلاف في اللغات الموجودة هي توقيفية واصطلاحية
اما اصطلاح اثنين الا على تسمية الالف ائتين والثوب فرسا فلا يجوز قطعاً انتهى وفيه نظر
(قوله ابن فورل) قال القرافي وابن فورل عند المحدثين بضم الفاء أفصح وهو من العلماء الجلة
في المعقول والمنقول انتهى (قوله فعبروا عن وضعه بالتوقيف لا دراكبه) قال شيخنا العلامة
يعني بناء على الظاهر والافق المحتمل ان التوقيف لما وضعه غيره انتهى (وأقول) هذا الكلام من
الشيخ فيدل على انه جعل قوله لا دراكبه على انه علة مثبتة لان الواضع هو الله تعالى فان كان
كذلك فهو ممنوع بل هو علة لتسمية وضعه توقيفية ببيان علاقة بين الوضع والتوقيف فتأمل
(قوله بالوحى الى بعض انبيائه) أقول قيد الوحي بكونه الى بعض انبيائه وفسر السيد قول العبد
وعلم أى الله بالوحى بقوله أى بان خاطب اما بذاته أو بارسال ملك عبداً أو داعياً يكون الالفاظ
موضوعة للمعاني انتهى فعم في الوحي الاترى الى قوله عبداً أو داعياً ولا يقال الوحي يستلزم
النبوة لان ذلك اذا كان بشرع وكان تقييد الشارح لان الظاهر ان الوحي بالخطاب بذاته أو
بارسال الملك انما يكون الى الانبياء فليست تأمل (قوله أو خلق الاصوات في بعض الاجسام
بان تدل من يسمعه من بعض العباد عليها) وأقول عبارة السيد أو يخلق أصوات تدل على
الوضع وذلك اما بخلق الاصوات والحروف أعني جميع الالفاظ التي وضعها للمعاني واجمعها
لواحد أو لجماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بانها باراء تلك المعاني وما يخلق أصوات وحروف
تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة انتهى وكلام الشارح ظاهر في الاحتمال الثاني وكان وجهه
انه الظاهر فليست تأمل (قوله أو خالق العلم الضروري الخ) أقول عبارة السيد أو يخلق علم ضروري
لواحد أو لجماعة باللغات وان وضعها تلك المعاني الخصوصية (قوله ومحققو كلامه الخ) فيه
اشارة الى ضعف النقل عنه فهو توجيه للضعف المشار اليه بقول المصنف وعزى الى الاشعري
(قوله واستدل له هذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الخ) أقول في شرح المحصول
للأشعري بعد ان ذكر في وجه الاستدلال بالاية ان علم معناه أو جوده في العلم لان التعليم تفصيل
وهو لا يثبت الاثر الثلاثي بالنقل عن أئمة اللغة فيكون لا يثبت العلم بالاسماء في آدم قال ويلزم
من ذلك التوقيف وذلك لان الاسماء بأسرها توقيفية على ما صرح بها في الآية فيلزم كون
الافعال والحروف أيضاً توقيفية لوجوه ثلاثة (أحدها) عدم القائل بالفصل وذلك لان من الناس
من قال بكرت الاسماء والافعال والحروف توقيفية ومنهم من قال يكون الجميع اصطلاحية

فعبروا عن وضعه بالتوقيف
لا دراكبه (علمها الله) عباده
(بالوحى) الى بعض انبيائه
(أو خلق الاصوات) في
بعض الاجسام بان يدل من
يسمعه من بعض العباد
عليها (أو) خلق (العلم
الضروري) في بعض
العبادها والظاهر من
هذه الاحتمالات أولها لانه
المعتاد في تعليم الله تعالى
(وعزى) أى القول بانها
توقيفية (الى الاشعري)
ومحققو كلامه كالفاضل
أبى بكر الباقلاني وامام
الحرمين وغيرهما لم يذكروا
في المسئلة أصلاً واستدل
لهذا القول بقوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها أى الالفاظ
الشاملة للاسماء والافعال
والحروف لان كلامها
اسم أى علامة على معنى
وتخصيص الاسم ببعضها
عرف طرأ وتعليمه تعالى
دال على انه الواضع دون
البشر (و) قال (أكثر
المعتزلة) هي (اصطلاحية)
أى وضعها البشر واحد
أو أكثر (حاصل عرفانها)
لغيره منه (بالاشارة

والقرينة كالمثل
اذ يعرف لغة أي فهمها
واستدل بهذا القول بقوله
تعالى وما أرسلنا من رسول
الا بلسان قومه أي بلغتهم
فهى سابقة على البعثة
ولو كانت توقيفية والتعليم
بالوحي كما هو الظاهر لتأخر
عنها (و) قال (الاستاذ)
أبو اسحق الاسفرايينى
(القدر المحتاج) اليه منها
(فى التعريف) للغير
(توقيف) يعنى توقيفى لدعاء
الحاجة اليه (وغيره محتمل)
لكونه توقيفاً اصطلاحياً
(وقيل عكسه) أى القدر
المحتاج اليه فى التعريف
اصطلاحى وغيره محتمل
والتوقيفى والحاجة الى
الاول تدفع بالاصطلاح
(وتوقف كثير) من العلماء
عن القول بواحد من هذه
الاقوال لتعارض أدلتها
(والمحتاج الوقف عن القطع)
بواحد منها لأن أدلتها
لا تقبض القطع (وان
التوقيف) الذى هو اولها
(مظنون) لظهور دلالة
دون دليل الاصطلاح فانه
لا يلزم من تقدم اللغة على
المعنى أن تكون اصطلاحية
لجواز أن تكون توقيفية
وتوسط تعليمها بالوحي بين
التبوت والرسالة (مسببة

فان قول يكون الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع (الثانى)
انه يشهدوا الاعراب عن جميع المعانى التى فى النفس بالاسماء وحدها فلا بد من تعاميم الافعال
والحروف ليحصل التمكن من التعبير عن جميع المعانى فتكون الاسماء والافعال والحروف
توقيفية وهو المطلوب (الثالث) هو ان الاسماء مشتقة من السمة وهى العلامة والافعال والحروف
علامات على مسمياتها فلزم من ذلك دخولها تحت قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى آخرها
أطال فيه وبما قرره يدفع كثيراً من هذه القرأى ههنا كقوله اعتبارا على دعوى تعدد التكلم
بالاسماء وحدها لعله علم الاسماء وحدها ووكى الافعال والحروف الى الاصطلاح فان هذا يدفع
بالوجه الاول وما ذكره فى توجيهه الثانى فى غاية الوضوح فان للافعال معنى لا يلقى فيها الاسماء
وكذا الحروف ذلك الا ترى ان الجملة الشرطية لا يقوم مقامها قولك كذا ملزوم لكذا ولا يلزم له
كما عقه المتطابقة فى بحث تقسيم القضية الى كلية وشرطية ولا يبنى ان كلام الشارح موافق
لوجه الثالث وان قوله أعنى الاصطلاح فى القول بكون الاسماء توقيفية دون الافعال
والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع لا ينافى ما حكاه المصنف عن الاستاذ وما بعده لان
القدر المحتاج اليه ومقابله فيها شامل للاسماء والافعال والحروف لا يختص بواحد منها دون
غيره فليتأمل (قوله أى وضعها البشر واحداً وأكثر) قال السيدان اتبعنا دعائهم أو اعينهم
الى وضع هذه الالفاظ بأزاء معانيها (قوله والقرينة) منها ان يقال هات الكتاب من البيت
ولم يكن فيه غير فاعلم ان الالفاظ بأزاء (قوله وقال الاستاذ القدر المحتاج فى التعريف توقيف)
فيه أمران الاول انه لعل المراد بذلك القدر كل ما علم الله احتياج الكل أو البعض اليه فى
التعريف والله بكل شىء عليم لا يبنى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء والثانى قال القدر
احتج الاستاذ بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه فى التعريف بالتوقيف بلزم الدور والتوقف
الاصطلاح على معرفة ذلك القدر والمقروض انه يعرف بالاصطلاح فلزم توقفه على سبق
الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور ثم قال الجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف
بالقرائن والترديد كالاطفال انتهى قال السيد قوله والمقروض انه أى ذلك القدر الذى يحتاج
اليه الاصطلاح فيوقف على معرفته يعرف بالاصطلاح ليكون الكل اصطلاحياً بالقرائن فيلزم
توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح
ومعرفة ذلك القدر متوقفاً على الآخر وسأبسط عليه وهو الدور ثم قال والجواب منع توقف ذلك
القدر على الاصطلاح اذ ربما يخطر لواحد ويعرف غير بالترديد والقرائن كالاطفال وبهذه ذلك
يتوافقون على المواضع فان قيل لو كان الكل توقيفاً لزم الدور أيضاً لاحتياجه الى سبق
معرفة القدر الذى يتأى به وهو أيضاً بالتوقيف فالجواب ان التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند
الوحي انتهى كلام السيد (فان قلت) اذا استلزم الاصطلاح الدور فى القدر المحتاج اليه عند
الاستاذ فليست لازمة فى الباقي أيضاً لوجود المبنى المقضى للدور فيه فكان لا يجوز عنده ان يكون
اصطلاحياً فلم قال انه محتمل (قلت) كان وجه ذلك ان القدر الذى عرف بالتوقيف يمكن به
من الاصطلاح فلا دور (قوله لجواز ان تكون توقيفية وتوسط تعليمها بالوحي الخ) فيه امور
الاول قال شيخنا العلامة لقائل ان يقول بالان لا يلزم من كونها توقيفية وان تعليمها بالوحي

التوسط المذكور لجواز ان يكون تعلمها بالوحي النبي فيكون الوحي بذلك نبوة ثم النبي عليها
 العباد بسبب ذلك وان لم يؤمر به بل يجوز ان يكون تعلمها بالعباد بالوحي سابقا على النبوة تأييدا
 اذ النبوة هي الوحي الى انسان بشرع وكون التعليم شرعا لا يظهر والالكان الوحي به رسالة
 فلم يتوسط بين النبوة والرسالة انتهى (وأقول) هو كلام صحيح في نفسه لكن ان أراد بذلك
 الاعتراض فهو غير وارد لان ما ذكره الشارح تعالى هم لا ينافي جواز ذلك لان الحكم بتجوز
 أحد الأمرين أو الأمر لا ينافي تجوز غيره منهما أو منها وانما ترك ذلك لبعده فان ثبوت وحي
 بالتعليم قبل النبوة لا يتحقق بعده وكذا تعلم العباد بين النبوة والرسالة من غير أمر بذلك والثاني
 انه ما المانع من انه يجوز ايضا ان يكون التعليم بعد الارسال بان يوحى اليه بشرع ويؤمر
 بتلقيه بعد ذلك فان الارسال يتحقق بالأمر بتبليغ ما وحي اليه به قبل حصول التبليغ
 بالقول وذلك كما يجوز ان يؤمر المكلف بالعبادة قبل وجود ما يتوقف عليه على معنى ان ياتي بها
 بعد وجوده كما يؤمر المحدث بالسلامة بان يظهر ثم يسأل في المانع ان يؤمر النبي بالتبليغ على
 معنى ان يعلم ما يتوقف عليه فهم المبلغ اليهم ثم يبلغهم نعم لا ينافي تأخرها في حقها عن الارسال
 لتوقف افعال الشرع اليه عليها والثالث قال الكمال هذا الدفع تنبى ان كان الذي عليها
 بالوحي غيرا ثم فان كان آدم كما اقتضاه الاستدلال السابق فهو مبنى على ان آدم رسول ولا شأن
 أمر بتبليغ فيه الشرائع وهو رسول اليهم بهذا المعنى اما ان اريد بالرسول في الآية من بعث الى
 قوم كذا كما هو الظاهر وعليه يدل سياق الآية فليس آدم داخل في الان فاحاول الرسل بهذا
 المعنى كاد عليه حديث الشفاعة في الصحيح وغيره ولا يحتاج حينئذ في الدفع الى ما ذكرنا لجواز
 علم القوم الانسان المنسوب اليهم بواسطة من قبل رسولهم من نبي أو رسول (قوله وخالفهم ابن
 سريج الى قوله فقالوا ثبت) أي اللغزة قياسا أي سواء الحقيقة والجواز بدليل المتابعة بقوله
 الآتي وقيل ثبت الحقيقة لا الجواز (وأقول) ينبغي التأمل في تدوير المسئلة بالنسبة للممازقان
 صورت بأن العرب اذا استعملت اللفظ في شيء غير موضوعه مجازا قلنا استعماله في شيء آخر غير
 موضوعه مجازا فلا بد من علاقة اذ لا يصح ان يجرى جواز التجوز بدونه فان اعتبر بين الشيء الثالث
 الذي تجوزنا باستعمال اللفظ فيه وبين الموضوع له وتحقق بينهما فلهذا ليس من القياس في شيء
 لان العرب اذنت فيه ابتداء وان اعتبر بين ذلك الثالث الذي تجوزنا بالاستعمال فيه والثاني
 الذي تجوزت العرب بالاستعمال فيه وتحقق بينهما فلهذا ليس من القياس في شيء لان شرط
 القياس وجوده الاصل في الفرع والعلل في الثاني الذي هو الاصل على هذا التقدير على اطلاق
 اللفظ عليه هو العلاقة التي تحققت بينهما وبين الموضوع له ولم توجد في الفرع الذي هو الثالث
 (قوله في معنى آخر) قال الكمال لك ان تقرأ بتقوين معنى على انه موصوف بالآخر ولك ان تقرأ
 باضافة معنى الى آخر أي معنى اسم آخر فعلى الاول يكون في قوله كالنبيذ حذف أي كمنى النبيذ
 الخ (وأقول) لا حاجة على الاول الى جعل النبيذ على حذف مضاف لان المفهوم من قوله كالنبيذ
 التمثيل بنفس النبيذ الذي هو المسكر من غير ماء العنب ولهذا فسر به وانما يحتاج الى ذلك
 لواريد بالنيذ في قوله كالنبيذ لفظ النبيذ وهو خلاف الظاهر والمبادر من ان المراد بالالفاظ
 معانيها لا أفسها (قوله وقيل ثبت الحقيقة لا الجواز لانه أخفض رتبة منها) أقول لو ذهب ذاهب

قال القاضي أبو بكر
 الباقلاني (وامام الحرمين
 والغزالي والامام
 لا سبب للغة قياسا وظاهرهم
 ابن سريج وابن أبي هريرة
 وأبو اسحق الشيرازي
 والامام الرازي فقالوا
 ثبت فاذا اشتق معنى اسم
 على وصف مناسب للتسمية
 كالخمر اي المسكر من ماء
 العنب لتخميره أي تعطيته
 للعقل ووجد ذلك الوصف
 في معنى آخر كالنبيذ أي
 المسكر من غير ماء العنب
 ثبت له بالقياس ذلك الاسم
 لغة فيسمى النبيذ خمر
 فيجب اجتنابه بأية انما
 الخمر والمسكر بالقياس
 على الخمر وسواء في الثبوت
 الحقيقة والجواز (وقيل
 ثبت الحقيقة لا الجواز)
 لانه أخفض رتبة منها

الى عكس ذلك كان مذهبا آخر هذا من التحليل المذكور لانه لما كان الخفض رتبة جازان يتوسع
 فيه بالقياس ما لا يتوسع فيها فليست امل (قوله كرفع الفاعل ونصب المفعول) قال شيخنا العلامة
 لا يخفى ان الاعراب وأنواعه امور معنوية الى آخر كلامه الطويل (وأقول) قد عبرا العضد عن
 عبارة الشارح فانه قال ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء
 كرفع الفاعل ونصب المفعول انتهى وشرحه السيد في حاشيته ولم يقدح فيه بوجه فقال قوله أو
 بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول اذ حصل لنا باستقراء مجردات الفاعل مثلا فاعادة كلمة
 هي ان كل فاعل مرفوع لاشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراج
 تحتها انتهى والعجب ان الشيخ أكثر في هذه الجوابات من اعتراض كلام المصنف أو الشارح
 بمجرد مخالفة كلام العضد واذ وافق كلام أحدهما مع كلام العضد سكنت عن كلام العضد
 وخص اعتراضه بكلام أحدهما وهذا مما يورث سوء الظن به (ثم أقول) أما قوله فلا يصح التمثيل
 به الخ فهو ممنوع منها لاختلافه بل هو ان يكون الاعراب وأنواعه امور اللفظية كما هو أحد
 المذهبين انه لا يظن بل هو المختار عندنا كما مر من آخرى التحاة كابن الحاجب وابن مالك واتباعهما
 وقد أورد على تعريف ابن الحاجب الكلمة بانها اللفظ وضع لمعنى مفرد الحركات الاعرابية فانها
 ألفاظ وليست بكلمة وأجيب بانه يمنع انهم ألفاظ وأخرى بالتزام انهم ألفاظ وكلمات وانها من
 قبيل الحروف لاداءها على معنى في غير ما فقد صرح المورد كالحجيب الثاني بأن الحركات
 الاعرابية ألفاظ ولو سلم فيجوز ان يكون مسمى اللغة اصطلاحاً لمجموع الألفاظ وكيفية ما كلف
 والنصب فتكون الكيفيات أجزاء من الألفاظ بل صرح بذلك أعني جرمية الكيفيات من
 الألفاظ أئمة المنطق كما هو معلوم الاعتراض بمجرد الاحتمال مما تقر بطلانه عند ذوى الكمال
 بخلاف الجواب يكتفى فيه بمجرد الاحتمال فكيف اذا تأيد الاحتمال بمثل نص هؤلاء الأئمة
 والبحث والخلاف في هذه المسئلة شامل للفظ ولا جزاءه ولو سلم عدم شمولها اصطلاحاً للكيفية
 فالمراد بها ههنا ما يشمل الكيفية كما ينص عليه هذا الكلام منهم غاية الامر انهم يجوزوا
 على هذا التقدير في إطلاق اللغة على كیفيتها أيضاً للعلاقة الظاهرة الواضحة بينهما ولا يحذور
 في ذلك بوجه بل يتعين ارتكابه حيث وقع النزاع في الكيفية أيضاً كما هو ظاهر ولو سلم فيجوز ان
 يريد بقوله كرفع الفاعل الخ كالفاعل المرفوع والمفعول المنصوب غاية الامر انهم يجوزوا
 في التعبير إشارة الى ان المراد الفاعل باعتبار رفعه والمفعول باعتبار نصبه ومثل هذا التسامح
 لا يحذور فيه بل هو كثير شائع وأما قوله ثم نسبة التعميم الى رفع الفاعل ونصب المفعول الخ
 فجوابه اختياره أراد نسبة الى الماهية قوله والصحيح منه قلنا هذا التباس فان الصحيح انما
 هو منع كونه حقيقة لا مطلقاً ولا فهو مجاز كما سألنا ولا خفاء في ثبوت الشمول للمعنى ولا يضر
 ان إطلاق لفظ العموم عليه مجاز على الصحيح لان هذا مع كونه لا خلاً فيه بوجه ولذا أكثر
 وقوع المجاز في القرآن والسنة وكلام الفصحاء من غير توقف من عاقل فيه بل صرح العتلا بأنه
 أكثر وأبلغ من الحقيقة بل اتفقوا على ذلك أمر آخر وراء المقصود من كون الشمول قد ثبت
 بالاستقراء غير محله ولا معارض له والحاصل ان الشمول متحقق هنا قطعاً وان المقصود بيان
 ان هذا الشمول ثبت بالاستقراء وما ان هذا الشمول لا يسمى حقيقة اصطلاحاً لا يخفى

(واقظ القياض) فمادكر
 (يعنى عن قولك) أخذنا
 من ابن الحاجب (محل)
 اختلاف ما لم يثبت تعميمه
 بالاستقراء فان ما ثبت تعميمه
 بذلك من اللغة كرفع الفاعل
 ونصب المفعول

انه امر أخفى عن المقصود لا يتعلق به ولا يتألفه ولا اختلال بوجه نفسه فتأمل ذلك فانه في غاية
الظهور وبالجمله فلهذا الاعتراض لا يشأ الا الغفلة الشائشة واشتغال بالتعصب وحبك
لشيء يعنى ويصم (قوله الى اعتدالهما) قال شيخنا العلامة ان أراد الاعتدال في القائلين
فقول بعضهم الاكثر على النقي مقدم ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وان أراد الاعتدال في
القولين بسبب الاعتدال في القائلين فكذلك ويزيد هذا ان الاعتدال والترجيح سكا فوالادلة
ورجحنا ان النظر الى استواء القائلين وتفاوتهم انتهى (وأقول) فختار الاول أولا وهو ما يشعر
به قوله خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النقي قوة فقول بعضهم الخ قلنا هذا مما يتعجب منه
بل هو سهو وظاهر لا يخفى على ماهر لوضوح ان ليس المقصود الاستدلال بما أشار به على ثبوت
الاعتدال في نفس الامر حتى يتوجه تقديم قول البعض بناء على ان من حفظ حجة على من
لم يحفظ وانما المقصود انه لما ثبت عند المصنف بطريق صحيح كاستقراء معتبر رد قول البعض
المدكور أحب الاشارة الى ذلك في هذا فعبير بما ذكره لا شعاعا باستواء القائلين ولنه ليس الاكثر
على النقي فتأمل ذلك فانه مع كونه في غاية الظهور قد خفي على الشيخ وختار الثاني لما ايقوله
فكذلك قلنا قد بين جواب ذلك قوله ويزيد هذا الخ قلنا استواء القائلين مظنة تكافؤ الادلة
فالمصنف استند الى المظنة على هذا التقدير حيث لم ينهض المخالف بترجيح أدلة النقي فتأمل ذلك
ففيه لطف وحسن نعم بالغ صدر الشريعة في رد القول بالجواز حيث قال بعد كلام قرر فيه لم يهمل هذا
ان الوضع قد لا يعبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعبر كالفارورة والخروج واعتبار المعنى الاول
في الوضع الثاني ابيان المناسبة والاولوية لاصحة الاطلاق والايمن ان يسمى الدين فارورة فلهذا
المسرا لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة تخرع عن مخامرة العـ قل فان معنى
المخامرة ليس مرأى في التجر لاصحة اطلاق التجر على كل ما توجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة
والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى اقضا مناسبة فاحفظ هذا البحث فانه شر يفيد بديع لم يتزل
اقدام من جواز القياس في اللغة لا للغفلة عنه انتهى وأقره هنا صاحب التلويح وقال أعني
صاحب التلويح في باب القياس ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب
اليه الشافعي رضي الله عنه من استعمال ألقاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على
ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللواط قياسا على الزاني فاعلم هو قياس في الشرع
دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير التجر من المسكرات وقد توهم بعضهم
ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك انتهى ولا يخفى ان القائل بالجواز
لا يسل ما ذكره صدر الشريعة فانه ليس أمرا قطعيا بل يدعى ان الوضع والاطلاق لاجل المناسبة
فلا يمنع جريان القياس (فان قلت) قول التلويح ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا الخ هل يخالف
قول المصنف وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز (قلت) لان كلام التلويح فيما اذا أطلق اللفظ
الحقيقة على غير المعنى الموضوع له لعلاقة وهذا ليس من باب القياس ولا نزاع في جوازه وكلام
المصنف فيما اذا أطلق لفظا على غير موضوعه قياسا على اطلاق لفظ آخر على غير موضوعه (قوله
مسئلة اللفظ والمعنى ان اتحاد الخ) قال الكمال فيه أمران * أحدهما ان هذا التقسيم للمفرد كما
في المختصر وغيره ولا وجه لعدم المصنف الى جعله لطلق اللفظ الشامل للمركب * الثاني ان

لا حاجة في ثبوت ما لم يسمع
منه الى القياس حتى
يختلف في ثبوته وأشار
كما قال بذلك كقائل
القولين الى اعتدالهما
خلاف قول بعضهم ان
الاكثر على النقي وبذكر
القاضي من الناقين الى ان
من ذكره من المثبتين
كالا مدى لم يجز النقل
عنه لتصريحه بالنقي في
كابه التقريب (مسئلة
اللفظ والمعنى ان اتحادا)
أي كان كل منهما واحدا
(فان منع تصور معناه)
أي معنى اللفظ المذكور
(الشركة) فيهم من اثنين
مثلا

الاقسام فيه متداخلة فان القرء مشترك وهو كلي بالنسبة الى كل من معنيه والتحقيق ان هذا
التقسيم للمفرد وانه تقسيم بحسب الاعتبار لا بحسب الذات انتهى (وأقول) جعل صاحب
الشعرية هذا التقسيم للاسم وقال السيد في حواشيه ما نصه جعل هذه القسمة مخصوصة
بالاسم لأن انقسام اللفظ الى الجزئي والكلي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية
ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف به ما كان معنى زيد من حيث هو معناه معنى
مستقل يصلح ان يوصف بالجزئية ويحكم به اعليه وكذا معنى الانسان يصلح لان يحكم به عليه
بالكلية واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم به بشئ
أما الى ان قال وأما الانقسام الى المشترك والمنقول باقسامه الى الحقيقة والحجاز فليس مما
يخص الاسم وحده واطال بما يتعين من مراجعته في تحقيق المقام وما يتعلق به وقوله ومعنى الاسم
من حيث هو معناه صالح للاتصاف به ما الخ قال بعضهم أراد بصلاحية اتصاف معنى الاسم
بهم ما صلاحية ضرورية من حيث انه معنى الاسم يحكموا عليه بهم ما بقرينة قوله ويحكم به اعليه
وقوله واعتبار الحكم به اعلى موصوفاته الخ فينشد نظير فائدة تقييد معنى الاسم بالحقيقة ولا يرد ان
معنى الحرف واللفظ من حيث انه معناه ما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانها
متقابلان لا يجوز خلط معنى عنهما نعم ردا له لاجابة الى اعتبار المقسم في التقسيمات على وجه
يكون ملتقنا بحيث يحكم به عليه ثم قال هذا البعض في قوله وأما الانقسام الى المشترك الخ الظاهر
ان مقصوده من هذا الكلام هو الاعتراض على المصنف بمعنى صاحب الشعرية بأن تخصيص
الاسم بهذه الانقسامات مما لا وجه له وجبه لجرانها في الفعل والحرف أيضا بل نقول هذه
الانقسامات بل الانقسام الى الكلي والجزئي أيضا جارية في المركبات أيضا كما يظهر بالتأمل
فلا وجه وجبه لتخصيص الاسم الذي هو من الالفاظ المفردة بهذه الانقسامات اه وجبت
بندفع الامر الاول من الامرين اللذين أوردتهما الكمال لجوار أن يكون عدول المصنف
الى جعل التقسيم لطلق اللفظ الشامل للمركب اشارة الى جريانه فيه أيضا فاقال هذا
البعض فلا وجه لقول الكمال لا وجه لعدول المصنف بل لعدول المصنف الوجه الحسن
الذي يجب الكمال عن التمتع به اعتراضه بعبارة المختصر التي لم يقدم دليل على انه لا يأنها الباطل
من بين يديها ولا من خلفها مع تفصيله بعدم التأمل والمراجعة وأما الامر الثاني فان أراد به
الاعتراض فهو مردود لان تداخل الاقسام مما لا محذور فيه وللمصنف اسوة في ذلك بغيره وفي
شرح الشعرية للمولى التفتازاني (فان قلت) هذه الاقسام متداخلة لان العلم والمتواطى
والمشكك يكون حقيقة ومجازا مثلا (قلت) قد الحقيقة مراد في هذه التعريفات أعني ان
الاسم من حيث انه وضع لشخص علم ومن حيث انه مستعمل في مفهومه الاسمي حقيقة وقس
على هذا الخ اه واذا علمت جميع ذلك ظهر لك بطلان قوله والتحقيق ان هذا التقسيم للمفرد
وأما قوله وانه تقسيم بحسب الاعتبار الخ فلا يخفى ما فيه فان كلام المصنف مع موافقة كلام
غيره لا ينافيه (قوله فجزئي) قال شيخنا العلامة فكري وما به اذ لوعرفها لعل تعريفها على
حصرها في الالفاظ الواحدة التي لكل منها معنى واحد ولا خفاء في بطلانها (وأقول) لا خفاء
في صحة الحصر الاضافي ههنا والمعنى انه لا يجرى من الالفاظ المذكورة الا هذا وعلى هذا

(فجزئي) أى ذلك اللفظ
يسمى جزئيا كزيد
(والا) أى وان لم يمنع تصور
معناه المشتركة فيه (فكلى)

سواء امتنع وجود معناه
كل جمع يوجد بين الضدين أم
أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر
من زئبق أو وجد وامتنع
غيره كالأله أي المعبود بحق
أو أمكن ولم يوجد كالشمس أي
الكوكب الناري المضيء
أو وجد كالإنسان أي
الحيوان الناطق وما تقدم
من تسمية المدلول بالجزئي
والكلّي هو الحقيقة وما هنا
بمجاز من تسمية الدال باسم
المدلول (متواطئ) ذلك
الكلّي (ان استوى) معناه
في أفراده كالإنسان فانه
متساوي المعنى في أفراده
من زيد وعمر وغيرهما
سعى متواطئ من التواطؤ
أي التوافق لتوافق أفراد
معناه فيه (مشكك ان
تفاوت) معناه في أفراده
بالشدة أو التقدم كالبيض
فان معناه في الثلج أشد منه
في العاج والوجود فان
معناه في الواجب قبله في
الممكن سمي مشككا
لتشكيكه الناظر فيه في أنه
متواطئ نظرا إلى جهة
اشتراك الأفراد في أصل
المعنى أو غير متواطئ
نظرا إلى جهة الاختلاف
(وان تعددا) أي اللفظ
والمعنى كالإنسان والقرص

القياس في إطلاق قوله ولا خفاء في بطلانه ما فيه حق العبارة أن يقال تسكر وما بعده مثلا
يتوهم الحصر الحقيقي ولا يخفى بطلانه (قوله سواء امتنع وجود معناه) قال شيخنا العلامة
قد علمت غير مرة أن الكلّي مطلقا يمتنع وجوده خارجا عن الخ (وأقول) قد ذكرنا لك أيضا أنه سمي أي
في بحث المطلق بما لا مزيد عليه ما يرد على دعوى الامتناع وأنه قول البعض وإن دندن عليه
الشيخ ولم يأت لندته بطائل على أنه يمكن أن يحمل كلامه هنا على أن المراد بامتناع وجود
معناه أو عدم امتناعه امتناع وجود أفراده أو عدم امتناع وجودها كما قاله الشيخ (قوله
لتوافق أفراده معناه فيه) قال شيخنا العلامة فيه اسناد التوافق إلى الأفراد والاستواء إلى
المعنى كانه لأن التوافق يقتضي التعدد والاستواء أنت خبير بانهم في اقتضاء التعدد
سواء الخ (وأقول) الأوجه أن وجه اسناد الاستواء إلى المعنى قصد موافقة ظاهر المتن لأن ضمير
استوى للكلّي والمراد معناه مع صحة نسبة الاستواء إلى غير المتعدد ما لتأويل الاستواء بمعنى
عدم التفاوت وما باعتبار نفسه إلى المتعدد لأن النسبة في المعنى حيث ذلك المتعدد بمعنى
استواء المعنى في الأفراد على الأول عدم تفاوته فيها وعلى الثاني استواء أفراده ولا حاجة إلى
تأويل المعنى بالمعنى كما فعله الشيخ بل لا يصح الإبرادة الحصر من المعاني وفي مطابقة ذلك
للمقصود نظر (قوله مشكك ان تفاوت) قال السيد في حاشي شرح المطالع مانصه بقاؤه بمعنى
المشكك بعضهم حيث قال ان كان التفاوت داخل في مفهوم اللفظ كان مشتركا وان كان خارجا
عنه كان مفهوما للفظ وهو أصل المعنى حاصل مع الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك الخارج
فيكون متواطئا وأجيب عنه بأن التفاوت خارج عن مفهومه الا أنه داخل في وقوعه على أفراده
وحصوله فيها فاعتبر قسمًا على حدة مقللا ليس فيه هذا التفاوت اه (قوله أو التقدم) قال
شيخنا العلامة أي بالرتبة أو بالزمان (وأقول) قوله أو بالزمان مفهوم ظاهر أو منشوء عدم تحرير
المسئلة وذلك لعدم اعتبار التقدم بالزمان ههنا والا كان الإنسان مشككا وقد نصوا على أنه
من المتواطئ وفي شرح التسمية للمولى المتقازاني مانصه فان قلت كثير من المفهومات يوجد
لبعض أفراده تقدم على البعض كالإنسان مثلا وليس مشكك قلت ليس المراد الأولوية
والأقدمية والاشدية في الوجود بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ بمعنى ان العقل اذا حاول مطابقة
المفهوم لم يكن يرين وجد بعض الأفراد أولى بهذا المفهوم أو أقدم أو أشد وأفراد الإنسان
ليست كذلك لان مطابقة الإنسان لجميعها على السوية والتقدم انما هو في وجودها فاقههم اه
وهو تصريح بعدم اعتبار التقدم الزماني كما ذكرته نعم قال حفيذه في شرح التهذيب مانصه
وههنا بحث وهو انهم جعلوا الاشدية باعتبار كثرة الآثار وكما لها والظواهر ان ذلك يوجد
في المتواطئ كالإنسان اذ بعض أفراده كنيما عليه الصلاة والسلام أكثر أو كمل بحسب
الخواص الانسانية كالادر المن غيره كيمي عليه الصلاة والسلام مع أنه لم يتكدر بالشهوات
الانسانية أصلا تماثل اه وهذا وإن لم يتعلق بمقصودنا لكنه نفيس متعلق بالقام فلا بأس
باستفادته (قوله اشتراك الأفراد الخ) قال شيخنا العلامة الأولى أن يقول توافق الأفراد في ذلك
اه (وأقول) لتقابل أن يقول بل الأولى ما قاله الشارح كغيره لأن التوافق يوهم عدم التفاوت
في المعنى مع أن أمر المشكك بخلافه لا يقال الكلام بالنسبة لأصل المعنى والأفراد غير

تفاوتة فيه لانه قول هذا ممنوع كمنه قد تفاوتت الافراد في أصل المعنى بالاقدسية أو غيرها
لا يقال الكلام في بيان منشأه كيك أنه متواطئ وليس ذلك الا توافق الافراد وعدم تفاوتهم
لانه قول هذا ممنوع بل مجرد الاشتراك يصلح منشأ ذلك وان كان معه تفاوت في الواقع بل
التفاوت في الواقع لازم ههنا فكيف تسوغ أولوية الاعراض عنه وملاحظة التوافق بلا
تفاوت مع اتفاقه فليست أمثل (قوله قنباين) فيه أمران * الاول انه ينبغي ان يريد أعم من
المتباين كلياً وفي الجملة حتى يشمل ما لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق أو من وجه والالزم
خروج ذلك عن جميع الاقسام وكان ناقضاً للتقسيم * والثاني انه قال شيخنا العلامة ان قلت
لما قيل أن يقول تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر في التباين لصدقه على نحو الانسان والبشر
واقترس كذا رأيه عنه بالزيادة ولعله سقط جواب هذا السؤال عما وقفت عليه وأخر
الجواب لما تنع فمبق عن العود اليه (وأقول) جواب هذا السؤال ان الكلام في تعدد المعنى
ولا تعدده بالنسبة للانسان والبشر فلا تباين بينهما وهو متعدد بالنسبة لكل منهما مع لفظ
القرص فكل منهما بالنسبة اليه متباين والحاصل ان تعدد المعنى حقيقة لا يكون الا للمتباينين
نعم قد نحو الانسان والضاحك من المتساويين كما سأذكره (قوله وان اتحد المعنى دون اللفظ)
(أقول) لا ينبغي اشكال كلام المصنف في هذا المقام لانه ان أراد فيه بالمعنى الذات دخل المتساويان
كالانسان والضاحك في هذا القسم لا اتحاد المعنى بمعنى الذات فهما دون اللفظ مع انهما ليسا من
الترادفين لانه يشترط فيهما الاتحاد في المفهوم وهو مختلف في المتساويين وان أراد به المفهوم
دخل المتساويان في قوله وان تعدد اقتباين لانه تعدد في اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم مع انهما
ليسا من المتباينين وان أراد به أعم من الذات والمفهوم دخل المتساويان في كل من قسمي
المتباين والترادف اما الاول فلا يصدق عليه ما تعدد اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم وأما الثاني
فلا يصدق عليه ما اتحاد المعنى بمعنى الذات دون اللفظ مع انهما ليسا من واحد من القسمين
فكان ينبغي ان يقول وان اتحد المعنى أي الذات دون اللفظ فان اتحد المفهوم أيضا فترادف
وان اختلفت قسا والهم الان يريد بالمعنى المفهوم ويكون هو قد اصطلح على احتمال المتساويين
في قسم التباين أو يريد بالمعنى الذات ويكون قد اصطلح على احتمال المتساويين في قسم الترادفين
وفيه ما فيه فليست أمثل (قوله وعكسه ان كان حقيقة في مشترك) أقول يريد عليه أمران * الاول
الضمائر وأسماء الإشارة بناء على انهما موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الاشخاص وهو
مختار السيد وغيره اذ يصدق عليه انه اتحاد اللفظ وتعدد المعنى واللفظ حقيقة في الجميع مع
انه اليست من المشترك اللفظي لاتحاد الوضع فيها ولا بد في المشترك اللفظي من تعدد الوضع
كما صرح به السيد في حواشي الرسالة الوضعية وان توقف فيه العصام كما تقدم بسط ذلك اللهم
الا أن يكون المصنف لا يرى اشتراط تعدد الوضع في المشترك اللفظي أو يكون بنى كلامه على
المذهب الاخر المختار عند المولى التمازاني وغيره ان الضمائر وأسماء الإشارة موضوعا
للمفهوم الكلي دون الخصوصيات فلم تعدد المعنى فيخرج عن هذا القسم ويكون مما يتعد فيه
اللفظ والمعنى ولم يمنع منه ورعنا الشراكة فيه أو يكون أراد بقوله مشترك أعم مما هو مشترك
حقيقة ومما هو في حكم المشترك فان السيد قال ان الموضوع بالموضع العام لخصوصيات

(قنباين) أي فأحد اللفظين
مثلا مع الآخر متباين
لتباين معناه (وان اتحد
المعنى دون اللفظ) كالانسان
والبشر (فترادف) أي
فأحد اللفظين مثلا مع
الآخر مترادف لترادفهما
أي توأما على معنى واحد
(وعكسه) وهو ان يتحد
اللفظ ويتعدد المعنى كان
يكون للفظ معنيين (ان
كان) أي اللفظ (حقيقة
فيهما) أي في المعنيين مثلا
كالقرص الخبز والظهر
(مشارك) لاشتراك المعنيين
فيهم (والا حقيقة ومجانف)
كالأسد الحيوان المقترس
والرجل الشجاع ولم يقل
أو مجازا ان أيضا مع انه يجوز
ان يجوز في اللفظ من غير
أن يكون له معنى حقيقي كما
هو المختار الا في

الشخصيات وان لم يكن مشتركا اشتراكا كلفظا لكنه في حكم المشترك من حيث الاحتياج الى
 قرينة لتحسين ما أريد به والثاني المنقول فانه انظر واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول
 اليه وهو حقيقة فهم ما مع انه ليس بـ **مشترك** **كما اقتضاه قول المصنف** الاتي وهو أي الجاز
 والنقل بخلاف الاصل وأولى من الاشتراك انتهى فان أولوية النقل من الاشتراك تقتضي
 ان المنقول ليس من قبيل المشترك ولا يصح انجازه باشتراط اتحاد الواضع اما أولا فهذا القيد
 غير مستفاد من كلامه واما ثانيا فلما سرح به الشارح في **مسئلة** يصح اطلاقه على معنييه
 من انه لا فرق بين تعدد الواضع وعدمه اللهم الا ان يشترط اتحاد الاصطلاح الذي الوضع
 باعتبار له لكن رد على هذا انه غير مستفاد من كلامه فليست **أما** (قوله) **كانه** لان هذا القسم لم
 يثبت وجوده (قال شيخنا العلامة قد ثبت وجوده بان عسى موضوعه للرجاء في الزمن الماضي
 ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت في كلام الخلق للرجاء المجرد عن الزمن وفي
 كلام الله تعالى للعالم المجرد فهو ما معناه مجازيان بدون معنى حقيقي الى آخر ما أطال به
 (وأقول) اما ما ادعاه من ثبوت وجوده بما ذكره في عسى فاعلم أولا ان معنى قول الشارح لم يثبت
 وجوده لم يعلم ثبوت وجوده لاني وجوده في نفس الامر والافتقار لم يوجد كما هو ظاهر وثانيا ان
 ما ذكره الشيخ في عسى غير معلوم فان كونه موضوعا للزمان غير معلوم وان كان محتملا ولهذا قال
 شيخنا الامام المحقق والهامام المذوق الشريف عسى رحمه الله رحمة واسعة مانعه المقهور من
 شرح المفصل انه لم يثبت وضع عسى للزمان لكن لما وجد فيه خواص الفعل قدر ذلك ادراجا
 له في نظم اخواته ومنه يتحقق ان المراد الوضع الحقيقي أو التقديري وهي مسئلة مهمة انتهى
 فانظر هذا الامام العواص باتفاق جميع الخواص كيف نقل عن شرح المفصل لابن الحاجب
 ذلك الامام المعتمد المتبع في هذا الشأن انه لم يثبت وضع عسى للزمان ولم يثاره في ذلك بمنقول
 ولا منقول بل **أقر** عليه ورضى به رحمه الله ان الوضع التقديري لا يمكن في كون **الشيء** مجازا
 حيث لم يستعمل في هذا الموضوع في المقدر وان الاراد لا يصح مجرد الاحتمال كما صنع الشيخ
 ولو سلم فكونها في كلام الله للعالم غير ثابت وان قاله جماعة لاحتمال انها في كلام الله تعالى
 للرجاء أيضا باعتبار الخطابين كما هو نص سيبويه في لعل ونصره الرضى فانه نقل عن بعضهم انها
 أعني لعل في كلام الله للعالم لعل وعن بعضهم انها التحقق مضمون الجملة بعدها ورد كلامهم ما ثم قال
 والحق ما قال سيبويه وهو ان الرجاء أو الاشتفاق يعلق بالخطابيين وانما نصرنا مذهبنا لان
 الاصل في الكلمة ان لا تخرج عن معناها بالكلية فاعلم منه تعالى حمل لنا على ان نرجو ونشتق
 الخ انتهى فتكون للرجاء في كلام الله تعالى كلام غير فلا يكون هناك مجازان بل مجاز
 واحد وهو مطلق مجرد الرجاء أعني من كونه من المتكلم أو من المخاطب نعم قد يقال الذي حمل
 عليه كلام الرضى انه العمل على الرجاء والحمل على الرجاء غير من الرجاء فلهذا لا مجازان لا مجاز
 واحد الا ان هذا امر على الاحتمال لا قطع فيه فليست **أما** وبالجمله فقد ظهر صحة قول الشارح
 لم يثبت وجوده وان دفاع ما أوردته الشيخ عليه والمعنى انه لم يعلم معنى انه لم يتيقن ولا ظن وجوده
 بطريق يعول عليه فلا يرد أن ما لا يحصى من الغويات لم يثبت الا بالاحاد التي لا تعد سوى
 الظن واما قوله ثم لو سلم انه لم يثبت لم يثبت عن قوله أو مجازا ان الى قوله وهو خارج عن التقسيم

كانه لان هذا القسم لم يثبت
 وجوده

بجوابه اننا ان لم نخرج وجهه عن التقسيم بل هو داخل في القسم الاخير منه وهو قوله والا حقيقة
 ويجاز لان معناه وان لم يكن اللفظ حقيقة في المعنيين مثلاً أي والمعاني فهو حقيقة ويجاز
 في المعنيين أو المعاني أي حقيقة في البعض واحداً أو أكثر ويجاز في البعض كذلك وقد
 صرح بذلك المولى التفتازاني فانه لما قال العبد الثالث أي من الاقسام لفظ واحد المعنى
 متعدد فان كان للمعنى حقيقة فهو المشترك والالكان للبعض حقيقة وللبعض مجازاً وهذا
 بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة والافقديهم ونهجا مجازين انتهى قال أعني المولى
 التفتازاني قوله وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة فان قيل على هذا التقدير أيضاً يجوز ان
 يكون للمعنيين مجازاً بأن لا يكون شيئاً من المعنيين نفس الموضوع لا ثلثاً بل يصنف في
 حقيقة في البعض مجازاً في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع له بخلاف ما ذالم
 يستلزم فانه يجوز ان لا يتحقق الاستعمال في الموضوع له ويكون كل من المعنيين غير الموضوع
 له فيكون مجازاً فمما انتهى لا يقال فاذا شمل هذا القسم الاخير ما قد دفيه المجاز فمعنى قول
 الشارح ولم يقل أو مجازاً أيضاً فان قسم المجازين على هذا التقدير داخل في عبارة القسم
 الاخير كما تقرر لا نقول المراد مجازاً لا حقيقة لهم ما بأن لم يقع استعمال اللفظ في معناه
 الموضوع له كما صرح بذلك قوله مع انه يجوز الخ فتأمل واما قوله واعلم بذلك كله ان اللفظ
 الموضوع له في الخ بجوابه ان المراد في هذا المقام بالمعنى ما استعمل فيه اللفظ بالفعل اعم من
 أن يكون حقيقة أو مجازاً وعملياً على ان المراد به ذلك انه لما قال المولى التفتازاني في تمذيده
 وأيضاً ان الحد معناه وقع تشخصه علم وبدونهما والحق ان تفاوت افراده الى ان قال وان كثر
 معناه فان وضع لكل مشترك الخ قال حقيقته في شرح قوله ان الحد معناه ما نصه بان كان المعنى
 المقصود المستعمل فيه بحيث لا كثرة فيه الا باعتبار افراده دون نفسه وفي شرح قوله وان كثر
 معناه ما نصه بان يكون المقصود منه تارة معنى وأخرى معنى آخر انتهى فتأمل كيف قيد المعنى
 أولاً بالمقصود والمستعمل فيه وثانياً بالمقصود منه فانه صريح في ان المراد ما قلناه وانه لما قرر
 السبب عبارة العبد السابقة قال فان متع بان ليس المراد من معنى اللفظ ما استعمل هو فيه بل
 ما يصح استعماله فيه بمقتضى الوضع الى ان قال يجب على تقدير صحة ما ذكر بان ليس المراد
 جميع ما يصح استعماله فيه الخ وهو ظاهر بلا خفاء في ان الصواب ان المراد معنى اللفظ ههنا
 ما استعمل هو فيه واذا ثبت ان المراد بالمعنى ما استعمل اللفظ بالفعل فيه كان هذا القسم الذي
 أورده وهو اللفظ الموضوع لمعنى تجوز به الى معنى آخر بدون استعماله في الاول خارجاً عن
 القسم وهو ان يحد اللفظ ويتعدد المعنى لعدم تعدد المعنى فيه فلا يضر بوجهه عن هذه
 الاقسام بل يجب بوجه عنها كما هو ظاهر وكذا ما ليس بحقيقة ولا مجاز وهو اللفظ الموضوع
 لمعنى الذي لم يستعمل في معناه الموضوع له ولا في معناه المجازي يكون خارجاً عن القسم لما ذكر
 وبما تقدم نقله عن العبد وخواشيه تلم ان الاعتراض الثاني والثالث في كلام الشيخ لوجهها
 ورد على ابن الجاحب أيضاً كالتد كورين وانهم ما لا يحتصان بالمصنف فتأمل (قوله والعلم
 ما وضع لمعنى الخ) فيه أمران الاول ان التكرار وضع لمعنيين أيضاً اذا الواضع اغنا بضع لمعنيين فقوله
 خرج التكرار ممنوع ويجب بان المراد انه وضع لمعنيين باعتبار تعيينه فخرج التكرار فانه وان وضع

(ولعلم ما) أي لفظ
 (وضع لمعنيين) خرج التكرار
 (لا يتناول) أي اللفظ
 (غيره) أي غير المعنيين خرج
 ما عدا العلم من اقسام المعرفة

لمعين لم يعتبر بعينه والثاني قال شيخنا العلامة واعلم ان هذا العلم بما ذكره يقتصر بعلم الغلبة أي
 لا يصدق عليه وبالمعرف بلام الحقيقة أي يصدق عليه لانه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول
 غيرها انتهى وقال الكوراني وكان عليه زيادة قولهم بوضع واحد ثلاث تخرج الاعلام المشتركة
 فانها وان كانت متساوية غيرها لكن لا بوضع واحد بل باوضاع متعددة انتهى (وأقول) اما ما قاله
 شيخنا فاجابه اما أولا فينبغي ان يعلم ان هذا التعريف ماسا وتعرف الكافية لابن الحاجب فانه
 قال العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد انتهى وقد بين ابن الحاجب نفسه ان
 قوله بوضع واحد غير محتاج اليه كما سبق نقله عنه ولا يفتي عليك شقف الشيخ بمناصرة ابن
 الحاجب ومبالغة ودفع اعتراضات المصنف والشارح عليه وفي رد كلام المصنف أو الشارح
 بمجرد مخالفة كلام ابن الحاجب وفي ترجيح كلام ابن الحاجب على كلام المصنف حيث
 اعترف بوجه كل منهما فكان الواجب عليه ان يجب عما أورده على المصنف لانه وارده على ابن
 الحاجب أيضا وبين انه وارده على ابن الحاجب أيضا ولا يخص الايراد بالمصنف بما لا عرض
 عن ذلك واما ثانيا فالانتقاض بعلم الغلبة يجب عنه بان المراد بالوضع في هذا العلم الوضع حقيقة
 أو حكما واردة مثل هذا التسميم والتعويل عليه في التعاريف وغيرها وجريان المسامحة
 بارتكابها كثيرة الوقوع في كلامهم كما هو في غاية الوضوح لمن لا تتبع وأنس بصفهم ثم رأيت
 العلامة الخايمي في شرح الكافية وقد حدد ابن الحاجب فيها العلم بنصوح المصنف كما تقرره قال
 مانصه والاعلام الغالبة داخله في التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص العلم
 الغالب بفرد معين بمنزلة الوضع من وضع معين فكان هؤلاء المستعملين وضعوا له ذلك انتهى
 أي فالمراد بالوضع في هذا الحد هو الوضع حقيقة أو حكما فانظر هذا العلامة المحقق
 كيف جزم بدخول علم الغلبة في هذا الحد واحتج على هذا الجزم بان الغلبة بمنزلة الوضع فان ذلك
 صريح في ان مثل هذا الأمر معروف عندهم غير متكبر ولا محذور واما الانتقاض
 بالمعرف بلام الحقيقة فباعتبارها مقدمة وهي ان المعرفة بلام التعريف يستعمل في أربعة
 معان المفهوم الكلي والفرد المعين والفرد الغير المعين وجميع الافراد ثم هذا المسمى الاربعة
 هل هي معان متعاقبة مستقلة يتعين كل منها بحسب القرائن كما في الانفاظ المشتركة ويكون
 كل منها معنى وضعيا لغويا أو عرفيا أو يكون بعضها مجازيا وهي كلها راجعة الى معنى واحد
 وضعي لم يستعمل اللفظ الا فيه والتعدد مستفاد من القرينة والمقام بان يكون اللفظ موضوعا
 للمفهوم الكلي المطلق فتارة يراد به ذلك المفهوم من حيث هو وتارة يراد به ذلك المفهوم في
 ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الافراد والمراد على جميع هذه التقادير الاشارة الى تعيين
 المفهوم الكلي والعلم به فكله قيل هذه الحقيقة المعينة المعلومة وحدها أو في ضمن فردها
 أو افرادها أو هي بعضها مستقل كالقرد المعين وبعضها راجع الى غيره كالعلماء الثلاثة الباقية
 فالقرد الغير المعين وجميع الافراد منها راجعان الى المفهوم الكلي بان يكون اللفظ موضوعا
 له كنه تارة يقصد من حيث هو وتارة في ضمن فرد غير معين وتارة في ضمن جميع الافراد
 احتمالات دل كلام المولى القمياني في بعض كتبه على أنها واجبة بعضهم على ظاهره وذهب
 الى الثاني بعض كماله القوشجي شارح التجريد والى الثالث أكبر المحققين كالمولى

التقاطرات والسيد الجرجاني كما حقق جميع ذلك مع ما يتعلق به شيخنا العلامة الشريف عيسى
 في رسالته وحقيقته وهو الذي ينبغي أن يكون عليه التعويل وعلى الأول فهل الوضع لتلك
 المعاني المتقابلة المستقلة واحد أو متعدد محل نظر وعلى هذا أعني الثمانيات فهل المراد أن اللفظ
 موضوع لكل واحدة من الخصوصيات الثلاث أعني الماهية من حيث هي والماهية في ضمن
 فرد غير معين والماهية في ضمن جميع الأفراد على طريق ما اختاره السيد وغيره في وضع الضمائر
 ونحوها أو هو موضوع للتدريج المشترك بين تلك الخصوصيات وهو الماهية لا بقيد من حيث هي
 ولا بقيد كونها في ضمن فرد غير معين أو في ضمن جميع الأفراد كما في وضع الرجل لا آدمي
 الخصوص لا بقيد خصوصية زيد أو غيره محل نظر والظاهر الأول لأنه يلزم على الثاني كون اللفظ
 مجازاً فيما إذا استعمل في الماهية باحد القيد المذكورة كان استعمل في الماهية من حيث
 هي أو من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين أو من حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد كما إن
 انظر رجل مجازاً إذا أطلق على زيد باعتبار خصوصه أو على عمرو كذلك وهو بعيد كل البعد مخالف
 لما يقاد من قوة كلامهم وعليه أعني على الأول فهل وضعه لكل خصوصية من الخصوصيات
 الثلاث بوضع واحد كما في وضع الضمائر ونحوها على مختار السيد وغيره السابق فيكون وضعه
 من قبيل الوضع العلم لخصوصيات المتخصصات أو بأوضاع متعددة محل نظر أيضاً ولا يبعد أن
 الأقرب الأول وإذا تقرر ذلك فإن في الشيخ الاتساق الذي ادعاه على الاحتمال الثاني لم يصح
 كما هو ظاهر نروج المعروف بلام الحقيقة على هذا التقدير بقوله لا يتناول غيره لتساويه على هذا
 التقدير أي بوضع واحد كما هو المراد كما سبق في غير الحقيقة المعينة من حيث هي كالحقيقة في ضمن
 فرد معين أو غير معين أو جميع الأفراد أو على الاحتمال الأول فإن ادعى تعدد الوضع عليه منعناه
 فانه غير معلوم ولا ثابت أو اتحاد بطل الاتساق نروج المعروف المذكور حيث قد بقوله لا يتناول
 غيره اذ يتناول على هذا التقدير بوضع واحد بقرينة معانيه أو على الاحتمال الثالث فإن في مع
 ذلك على تعدد الوضع منعناه اذ هو غير معلوم ودون اثباته شرط القناد ومجرد الاحتمال لا يكفي
 في صحة الاتساق أو على اتحاد بطل الاتساق أيضاً نروج المعروف بلام الحقيقة بغير
 لا يتناول غيره لأن لفظ الإنسان مثلاً على هذا التقدير يتناول أي بوضع واحد كما هو المراد من
 التعريف كما سبق في غير الحقيقة المعينة التي هي الحيوان الناطق من حيث هي لأنه يتناول تلك
 الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين ومن حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد
 ولا شك في تغير الحقيقة باعتبار هذه الخياليات (فان قلت) قد جلت كلام الشيخ على أنه أراد
 النقص بالمعرف بلام الحقيقة من حيث هي وليس كذلك وإنما أراد النقص بالمعرف بلام
 الحقيقة بمعنى القدر المشترك بين الخصوصيات الثلاث وهذا لا يتناول غير الحقيقة بغير هذا المعنى
 اذ لفظ الإنسان مراد منه الحقيقة بهذا المعنى لا يتناول غير الحقيقة القرس (قلت) كون اللام
 للحقيقة بمعنى القدر المشترك المذكور أمر غير ثابت بل الظاهر خلافه كما تقدم فالبناء عليه لا بقيد
 خصوصاً في مقام نقض التعريف الذي لا يكفي فيه مجرد الاحتمال فإن زعمناهم أنه موضوع
 لكل منهما أعني القدر المشترك بين الخصوصيات وتلك الخصوصيات أيضاً فإن زعمناهم ذلك
 تعدد الوضع منعناه أو اتحاد قلنا صحة هذا التقدير تمنع الاتساق لأن المعروف بلام الحقيقة

بمعنى القدر المشترك المذكور يتناول بالوضع الواحد غير القدر المشترك وهو كل واحد من
 الخصوصيات كما أنه يتناول كل واحد من الخصوصيات بوضع واحد وهو ما عداها منها والقدر
 المشترك وإن شئت تلخيص الجواب واختصاره قلت الاتفاض يتوقف على كون المعرف
 المذكور موضوعا بوضع متعدد للخصوصيات وهو ممنوع لادليل عليه لاحتمال أنه موضوع
 للمفهوم الكلي أو للخصوصيات بوضع واحد فن ادعى خلاف ذلك فعليه اثباته ودون ذلك خروجه
 التصادم فتأمل ما ماله الكوراني فخرابه ان المتبادر من قوله لا يتناول غيره عدم تناوله من
 حيث ذلك الوضع والالفاظ يجب جعلها على المتبادر منها حيث لا مانع مع ما انضم الى ذلك من
 العلم الضروري لكل أحد بان هذا هو المراد والالزام خروج أكثر الأعلام بل
 التخصيص العلم في بعض أسماء الله تعالى وهو ضروري البطلان ثم رأيت قول الشارح الآتي
 لا يتناول غيره من حيث الوضع وهو نص فيما أجيبناه وإشارة الى اعتبار قيد الحقيقة لانه
 مراد في تعريف الأمور التي تختلف بالاعتبار كما نص عليه الأئمة فالمعنى هنا ما وضع لمعين
 لا يتناول غيره من حيث أنه وضع لذلك المعين وحيث أنه يدفع الأشكال رأسا ثم رأيت في أمالي
 ابن الحاجب التصريح منه بعدم الاحتجاج في التحقيق الى هذا القيد حيث قال ما نصه
 فقولنا بوضع واحد دفع لوهم من يتوهم ان زيدا اذا وضع علما لواحد ثم وضع علما بعد ذلك لا آخر
 أنه يتناول ما أشبه فلا يكتفى بقوله غير متناول ما أشبه لخروج مثل هذا عنه لانه متناول
 ما أشبه وانما يتناول بوضع ثان ولم تدخل أسماء الاجناس لانها خارجة بالفصل الاول من قوله
 ما وضع لشيء بعينه وهو في الحقيقة غير محتاج اليه والاعتراض بزيد اذا سمى به باعتبار تعدد وضع
 منه دفع من غير حاجة الى زيادة بوضع واحد وذلك ان الواضع لما وضعه لشيء بعينه في جميع
 تقديراته لم يضعه الا آخر أصلا فهو غير متناول ما أشبه قطعا فلا حاجة الى قوله بوضع واحد في
 التحقيق انتهى وكان حاصل جوابه ما أجيبناه أولا وبذلك يتضح سقوط الايراد وأما قوله ان
 المورد لم يطلع على كلام الامالي واعتمد على تقليده فظاهر تعريف الكافية وقوله در المصنف (قوله
 وضع لمعين وهو أي جزئي يستعمل فيه) أقول قد يفتك كل بالنسبة للمعرف بال أو بالاضافة من
 وجهين أحدهما انه لا يصدق على الحقيقة من حيث هي ولا على جميع الجزئيات في الاستغراق
 اذ لا يصدق على الحقيقة أي جزئي اذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أي جزئي
 لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع ان كلا الأمرين من معاني المعرف بال أو بالاضافة
 على ان اللفظ في الثاني مستعمل في الحقيقة في ضمن جميع الجزئيات لما في نفس الجزئيات كما علم
 مما تقدم عن كبار المحققين ويمكن ان يجاب بان ما ذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف
 بال أو بالاضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد المميز والثاني انه لا يصدق على ما فيه أَل
 العهد الذهني بالاضافة بالبيان لان معناه الحقيقة في ضمن فرد ما كان أرادنا معين بالنسبة اليه
 الحقيقة لم يصدق قوله وهو أي جزئي يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين اذ لم يعتبر
 تعيين الفرد ويمكن ان يجاب عن هذا بما ذكرنا ايضا وبانه لم يعتبر هذا التسم لان في المعنى كالشركة
 كما صرح به أهل البيان (قوله فانت مثلا وضع لمعين في من أي جزئي) أقول هذا
 ظاهر في ان الضمائر والاشارات موضوعات بالوضع العام للخصوصيات المشخصات وهو

ان كلامها وضع لمعين وهو
 أي جزئي يستعمل فيه
 ويتناول غيره بدلا عنه فانت
 مثلا وضع لمعين يستعمل
 فيه من أي جزئي ويتناول
 جزئيا آخر بدله وهو وكذا
 الباقي

ما اختاره السيد وغيره بل وفي ان بقية المعارف كذلك لكن هذا يخالف قوله الا في واسعه مال
علم النفس أو اسمه معرقاً أو منكر في الفرد المعين أو المميز من حيث اشتغاله على الماهية حقيق
بالنسبة لاسم النفس المعرف وذلك لان قضية الوضع لا يجرى يستعمل فيه أن يكون استعماله
في الجزئي من حيث نفسه حقيقة لا مجازاً كما اقتضاه مفهوم قوله من حيث اشتغاله على الماهية
فلستأمل (قوله فان كان التميز خارجياً الخ) قال السبوطي من المهم معرفة اسماء الكتب من
أى قبيل هي وقد سأل بعض الفضلاء ذلك وأورد على القول بأنها من الاعلام الشخصية
تعدد المسمى بها في الواقع باعتبار تعدد نسخ الكتاب الواحد وأجاب شيخنا العلامة الكافي
بان التمييز انه لا يمتد في تشخص الكتاب خصوصية المحل فحينئذ يكون المسمى به واحداً في
الواقع بمعنى وهو الكلام المؤلف المنظوم الذي صدر عن مؤلفه على الترتيب الذي وضعه وهو
شيء واحد في الواقع وان تعددت محاله المكتوب فيها قال وقد يجب ان يضع الاسم لعين
ما نسخ المؤلف ثم وضع ما نسخ عنه ومما شخصياً لا اتحاداً كما كيد قولك جازي زيد
قال وأما الجواب عنه بان وضعه في معناه كوضع اسم الاشارة في معناه فلا يدفع السؤال كما ترى
انتهى وفي شرح الرسالة الوضعية للعلامة همام الدين مائة قيل للفظ الموضوع للمشخص
بالوضع العام لا ينحصر في الاقسام المذكورة اذ اسماء حروف التهجى منه وكذا أسماء الكتب
أقول أسماء الكتب ليس مما نحن فيه اذ الكتاب الذي هو عبارة عن الاقفاط وال عبارات
المخصوصة لا يتعدد الا بتعدد اللفظ وذلك التمدد قد بقي فلسفي لا يعتبره ارباب العربية
الان ترى انهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضماً شخصياً لا نوعياً لجعل الموضوع أحراراً متعيناً
لا متعدد فاسم الكتاب موضوع لأحد ملحوظ بوجهه فلا يكون موضوعاً بالوضع العام
وأما أسماء حروف التهجى فموضوعات لفظ ومات كابات صادقات على متعدد يرشدك اليه قول
المرفق كل واو متحرك فتخرج ما قبلها تنقلب ألفاً وتواهم كل واو وقعت رابعة فصاعداً ولم
يضم ما قبلها تنقلب ياءاً وقواهم كل همزة ساكنة بهد همزة متحركة تنقلب ياءاً يميناً من حركة ما قبلها
الى غير ذلك فان قلت اذ التمدد اللفظ عند همزة تعدد اللفظ ولم يتعد ذلك التعدد كيف يكون
ما يطلق عليه أسماء حروف التهجى متعدد حتى يقال انها موضوعات لفظ ومات كلية صادقة
على متعدد قلت كلهم اعتبروا تعدد الحروف متعدد وقوعها في الكلمات متلاً يجمعون واو
القول غير واو الرضوان قلنا ان التعدد المستفاد من ادخال الكلمة ٢ على هذه الاسماء هو
التعدد الحاصل بتعدد اللفظ مما يلتفت اليه انتهى كلام النصارى (قوله أى ملاحظ الوجود
فيه) قال شيخنا العلامة الصواب أن يقول ملاحظ التعيين فيه لان الوجود في الذهن مشترك
بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يميز بينه وبين سائر هابل بالمشخصات الذهنية الخ (وأقول) هذا
التصويب سهو لان الشارح لم يفسر مجرد الوجود حتى يقال الوجود مشترك فلا يحصل به
التمييز وانما اعتبر ملاحظة الوجود كما هو صريح قوله أى ملاحظ الوجود ووفق كبر ظاهر
بينهما فقوله لان الوجود في الذهن مشترك الخ سهو عن قول الشارح أى ملاحظ الوجود
وانما كان يصح لو قال الشارح أى موجود وانما قال أى ملاحظ الوجود والفرق بالملاحظة
المذكورة صحيح لان ملاحظة الوجود ليست مشتركة بينه وبين سائر الصور الذهنية ضرورة

(فان كان التعيين في المعين
(خارجياً لم الشخص)
فهو ما وضع لمعين في الخارج
لا يتناول غير من حيث
الوضع فلا يخرج العلم
العارض الاشارة كزيد
معنى به كل من جملة
(والا) أى وان لم يكن
التعيين خارجياً بأن كان
ذهنياً (فعلم النفس) فهو
ما وضع لمعين في الذهن أى
ملاحظ الوجود فيه كاسامة
علم للشيخ أى لما هيته
الحاضرة في الذهن

٢ بخطه أى لفظ كل في نحو
قوله السابق كل واو الخ اه
من هامش

عدم اعتبارها في وضع التكرات وأسماء الأجناس التكرات كما لا يخفى وقد قال الزركشي
 كعبه ووثيقه أي الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس أن اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة
 الذهنية من حيث هي فاسد موضوع الحقيقة من غير اعتبار قدمها أصلا وعلم الجنس
 موضوع الحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع متخص لها مع قطع النظر عن
 أفرادها وتفسيره المعروف باللام التي للحقيقة والماهية فإن الحقيقة الحاضرة في الذهن وإن
 كانت عامة بالنسبة إلى أفرادها فهي باعتبار حضورها فيه أخص من مطلق الحقيقة فإذا
 استحضرت الواضع صورة الأسد لم يسلط لوضعها تلك الصورة الكائنة في ذهنه جرتية بالنسبة
 لمطلق صورة الأسد فإن هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان ومثلها يقع في زمان
 آخر وفي ذهن آخر والجمل ممتثل في مطلق صورة الأسد وفي كلام سيبويه إشارة إلى هذا
 الفرق فإنه قال إلى آخر كلامه وقال الكوراني ما نصه وأما الجواب عن الثاني وهو الفرق بين
 علم الجنس واسمه فهو أن في اسم الجنس التكرات مذهبين أحدهما أنه موضوع لفرد المتكرر
 وعلى هذا لا إشكال لأن علم الجنس ليس موضوعا لفرد بل للحقيقة وثانيهما أنه موضوع
 للماهية ويستند يحصل الأشكال والجواب أن في علم الجنس لوحظ الحضور والذهني وفي اسم
 الجنس لم يلاحظ فإن قلت الواضع إذا وضع لفظة بأزما معنى لا بد وأن يلاحظ المعنى وكذلك
 المائل جاءني زيد لا بد وأن يلاحظ معناه قلت قرأنا لم يلاحظ فيه الجواب لأن الحضور الذهني
 وإن كان حاصل لم يلاحظ في التكرات بخلاف المعرفة فإن الملاحظة واجبة فيه وعدم اعتبار
 الشيء ليس اعتبارا لعدم انتمى لحاصل الفرق أنه إذا حضرت الماهية في الذهن يتحقق
 فيه أمران صورة تلك الماهية ونفس حضورها والثاني وصف الأول فإن وضع للموصوف
 وحده من غير اعتبار صفته التي هي الحضور فيه فهو اسم الجنس وإن وضع لمجموع الموصوف
 والصفة أو نقول للموصوف باعتبار صفته التي هي الحضور فيه فهو علم الجنس وهذا الفرق
 صحيح لا يخبر عليه ولا يخلل يتطرق إليه فافهمه ولا تغتر به شيع الشخ المبتلى على السهو كما حلت
 على أن عدم استلزام ملاحظة الوجود ملاحظة التعيين وعدم استلزام اعتبار الملاحظة
 الأولى اعتبارا بالملاحظة الثانية ممنوع كما أشرفنا إليه وستأتي أيضا الإشارة إليه ولا يخفى أن
 قوله فلا يتعين به عن سائر ما يقتضي أن المقصود بهذا القيد التعيين تحصيله عن سائر
 الصور الذهنية غير محررا فلا يتميز بذلك عن المعروف بلام الحقيقة بل بما بعده أعني قوله لا يتناول
 غيره كما تقدم بيانه في الكلام على تعريف العلم وأما قوله في آخر كلامه وهو هذا
 طهران الملاحظة أي ملاحظة التعيين لا بد منها في هذا العلم وعلم الشخص وإن سكك الشارع
 عنها فيها فجوابه بعد تسليم أن ملاحظة الوجود في الذهن لا تستلزم ملاحظة التعيين فيه وأن
 اعتبار الملاحظة الأولى لا تستلزم اعتبارا بالملاحظة الثانية أنه إن أراد أنه لا يتم تعريف واحد
 منها ما لا بد كرهه فيه فهو غير صحيح لأن ما ذكره المصنف في تعريف كل منهما جامع مانع على
 ما تقرر فلا حاجة إلى زيادة شيء آخر وإن فرض اعتبارا في المعرفة أذ لا يجب في التعريف
 المقصود به تمييزا للمعرف عن غيره ذلك كجميع ما يعبر في المعرفة بل الواجب ليس إلا ذكر ما يتميز به
 عن غيره وذلك حاصل ما ذكرنا وأراد أنه لا بد منها في نفس الأمر ليتحقق المعنى العلي فليس كلام

المصنف والشارح هنا في بيان ما يتحقق به المعنى العلى في نفس الامر بل في مجرد تعريف العلم
 الجامع المانع كما هو ظاهر وما ذكره كاف في ذلك فلا وجه لاجاب ذكر هذه الزيادة هنا وان
 فرض اعتبارها في المعارف لما تقدم لا يقال كلام الشيخ ليس بالنسبة الى التعريف الذي ذكره
 المصنف بل بالنسبة لقوله فان كان التعيين خارجا عن هذا الامر في معرض التعريف لا نأقول
 هو تقسيم لاحد قيود التعريف للتوطئة لبيان انقسام العلم الى القسمين فهو متعلق بالتعريف
 ومعلوم ان هذا الانقسام لا يوقف على الملاحظة المذكورة لان الخارج من هذا التقسيم لكل
 منهما اذا انضم الى بقية قيود التعريف حصل منه ذلك القسم من غير احتياج في ذلك الى تلك
 الزيادة كما اشار الى ذلك الشارح بقوله في الموضعين وهو ما وضع ليعين الخ وبالله غياؤه
 في هذا المقام مبنى على الخلط والاشباه كما بين لك بما قررناه فعملك بالتأمل (قوله أى من غير أن
 تعين) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول من غير ان يلاحظ تعيينها في الذهن اذ تعينها في الذهن
 لا يتفك عنها اذا وجدت فيه ووجودها في الخارج متسع انتهى (وأقول) هذا التصويب سهو
 عند التأمل الصحيح وانما كان يصح لو عبر الشارح بقولك أى من غير ان تعين بوزن تسكلم بمقتضى
 فوقتين وليس كذلك بل انما عبر بقوله من غير ان تعين بوزن تعلم مبدأ بناء القاطبة مبنيا
 للمعقول وهو هنا ضمير الماهية وظاهر ان معناها جعل أى الماهية متعينة وان معنى جعلها
 متعينة في الذهن هو احرازها فيه وملاحظة حضورها في الخارج هو التوجه الى فردا
 والاحساس بشخصه قال معنى قوله تعين هو ملاحظة تعينها واعتبارها فكيف يصح هذا التصويب
 وتعليله بقوله اذ تعينها في الذهن الخ فعمل استقامة عبارة الشارح وفاد هذا التصويب بل
 لو فرض تغيير الشارح بقولك تعين بمقتضى فوقتين لم يلزم هذا التصويب بل هو اصل التعين
 حيث قل على عطاويع التعيين بوزن التسليم ولهذا عبر العبد في رسالته الوضعية بقوله عبارة
 الشارح ولم يعترضه شراره مع مزبده مناقشتهم وتدقيقهم بل فسر وما جاء حاصله ما قلته فانه
 قال فان علم الجنس كاسامة وضع ليعين بجهوده وأسد وضع ليعبر معنى فقال بعضهم عقب قوله
 تعين معنى وان كان لا يتناول عن التعين في حد ذاته لكن تعينه غير ملاحظ الخ فانظر كيف فرق بين
 التعيين المستفاد من لفظ معنى في قوله ليعبر معنى وبين التعيين حيث أثبت التعيين ونفى عنه
 الملاحظة على تقدير انتفاء التعيين المشار اليه بقوله ليعبر معنى فانه يبرح فيما فسرنا به التعيين
 وقال بعضهم في قوله ليعبر معنى أى لما لم يعتبر فيه التعيين انتهى وهو أيضا صريح فيما قلناه وقال
 العصام منهم في قوله ليعين والمراد بالوضع ليعين انه وضع لشيء باعتبار تعينه وعلى وجه استقام مع
 تعقله من اللفظ تعقل التعين وأما أن التعين داخل في مدخول اللفظ وهو منه فغير معلوم فما قيل
 ان التعين جزء مفهوم علم الجنس لا بد له من دليل كما ان ما أفيد انه خارج عن المدلول واعتبار
 منه لا بد له من دليل انتهى فأشار الى ان معنى معين معتبر تعينه والى ان التردد في ان التعين جزء
 أو خارج وقد وقعت الإشارة الى ذلك بقولنا السابق وان وضع لمجموع الموصوف والصفة
 أو تقول الخ ثم قال في قوله ليعبر معنى لا يعني انه جعل عدم التعين معتبرا معه كما يفيد ما سمعت
 في حل قوله وضع ليعين بل معنى ليعبر معتبرا معه التعيين انتهى فقد ظهر ان تغيير الشارح موافق
 لتفسير غيره من الأئمة وانه معنى صحيح مطابق للمعنى الذي قصدته الأئمة وأن تصويب الشيخ في غير

(وان وضع) اللفظ (للماهية
 من حيث هو) أى من غير
 أن تعين في الخارج أو الذهن
 (قاسم الجنس) كما سدا سم
 للشيء أى لما هو واستعماله
 في ذلك كان يقال أسدا جراً
 من تعلب كما يقال اسامة
 أجراً من نعاله

والدال على اعتبار التعيين في علم الجنس اجراء الاحكام العقلية لعلم الشخص ٧٧ عليه حيث مثالا منع الصير فتمتع تاه

النايت ووقع الحال منه
فهو هذا اسامة مقبلا ومنه
في التعيين المعرف بلام
الحقيقة نحو الاسد اجوا
من الثعلب كما ان مثل
التكررة في الابهام المعرف
بلام الجنس بمعنى بعض غير
معين فهو ان رأيت الاسد
أي فردا منه ففقر منه
واسمته علم الجنس أو
اسمته معرفا أو منكرافي
الفرد المعين أو المبهم من
حيث اشتقاه على الماهية
حقيقي فهو هذا اسامة أو
الاسد أو أسد وان رأيت
اسامة أو الاسد أو أسدا
فقرنه وقبل ان اسم الجنس
كأسد ورجل وضع لفرد
مبهم كما يؤخذ مع تضعيفه مما
سيأتي ان المطلق الدال على
الماهية بلا قيد وأن من زعم
دلالته على الوحدة الشائفة
فوهمه التكررة فالمعبر عنه
هنا باسم الجنس هو المعبر عنه
فيما سيأتي بالطلق نظرا
للمقابل في الموضعين وما
يؤخذ من هذا الآتي من
اطلاق التكررة على الدال
على واحد غير معين والمعرفة
على الدال على واحد معين
صحيح كالأخذ مما تقدم
صدر البحث من اطلاق
التكررة على الدال على غير

محدد الا ان يرد على الاولوية بناء على ان ما ذكره أوضح قليلا من (قوله والدال على اعتبار
التعيين) قال شيخنا العلامة هذا دليل على ما تقدم من ان قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه
ملاحظ التعيين فيه (وأقول) قد علمت اندفاع هذا التصويب وأما هذا الاستدلال فهو سهو قطعنا
وذلك لان الشارح فسر التعيين بملاحظة الوجود في الذهن حيث قال فيما تقدم فهو ما وضع
المعين في الذهن أي ملاحظ الوجود فيه فانه اذا كان المعين هو ملاحظ الوجود في الذهن كان
التعيين هو ملاحظ الوجود في الذهن وعلى هذا فمضى اعتبار التعيين اعتبارا بملاحظة الوجود
في الذهن وهذا وافق لقوله السابق ملاحظة الوجود في الذهن وليس مغاير الحق يسوغ
الاستدلال به على مثل ذلك وان سوابه ما زعمه من انه لو سمع ما قاله كان ما عندنا دليلا على المراد
بذلك وغاية الامر ان هذا ادفع لابهام ذلك ومبين للمراد منه ومثل ذلك مما لا يعد خلافا قائل
ذلك فقد خفي على الشيخ مع ظهوره (قوله واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفا أو منكرافي
الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتقاه على الماهية حقيقي) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان
التعيين الذهني معتبر في وضع علم الجنس والمعرف بلام الحقيقة ولم يوجد مع الفرد فكيف يكون
فيه حقيقة انتهى (وأقول) جواب هذا البحث ان الفرض ان اطلاقه من حيث اشتقاه على
الحقيقة بشرطها كما صرح به عبارة الشارح ولا يخفى ان ما ل هذا هو للاطلاق على الحقيقة
بشرطها في ضمن الفرد المعين أو المبهم فلا اشكال وهذا في غاية الوضوح فتأمل (قوله فهو
هذا اسامة أو الاسد أو أسد) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان استعمال اللفظ في الفرد هو
الاطلاق لا النظم مراد به ذلك الفرد والمحمول في ما ذكره مراد به موهمة الوضعي وحمله على
الموضوع بمعنى انه صادق عليه لانه هو بعينه والالكان كاذبا انتهى (وأقول) بعد كون هذا
البحث مناقشة في تمثيل وأن غير الشارح من الائمة قد سبقه الى ذلك التمثيل فان الرضى نقلا
عن ابن الحاجب قد مثل لاستعمال علم الجنس للفرد بنحو هذا اسامة اما أولافقوله والمحمول
فيما ذكره مراد به موهمة الوضعي ممنوع لانه مبني على ان الجزئي الحقيقي لا يعمل على شيء
حقيقة أصلا وهو ممنوع في حواشي التهذيب للعلامة الدواني في الكلام على تعريف الجنس
بما فيه قوله المقول أي المحمول وهو شامل للكل والجزئي فان الحمل منتزعا عما على ما صرح به
القاراي في المدخل الاوسط بل الشيخ في الشفاء أيضا وما يقال من ان الجزئي الحقيقي لا يقال
ولا يعمل على شيء حقيقة أصلا لان حمله على نفسه لا يتصور قطعا اذ لا بد في الحمل الذي هو النسبة
من أمرين متغايرين وحمله على غيره لا يمكن فاقول فيه نظرا يجوز حمله على جزئي متايز له
بحسب الاعتبار فتقدم بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهم ما يختلفان
بحسب المفهوم وتحددان بحسب الذات فان ذاتهما ما يزيد بهينه وكذا يجوز حمله على كل شيء آخر في
جزئية كما في قولك بعض الانسان زيد انتهى فانظر هذا الامام المتفق على جلالته المعروف
بغزاة العلم المشهور بغاية التحقيق والتدقيق المعول عليه في امثال هذه المباحث كيف حكم
بعدم عمل الجزئي الحقيقي على غيره ونقل ذلك من شجى الحكام القاراي وابن سينا مع تمثيل ذلك
بهذا الضاحك وهذا الكاتب الدال على ان المراد بالضاحك والكاتب في هذين المثالين هو
الجزئي الحقيقي لا المفهوم والكل والالفاظ في تمثيلها كاذبا من عمل الجزئي الحقيقي على غيره

المعين ماهية كان أو فردا والمعرفة على الدال على المعين كذلك

فهو يبق مع ذلك تردد من عاقل في صحة تمثيل الشارح واندفاع بحث الشيخ وأما ثانياً فقد قرأنا
 الميزان ان المراد من حمل الشيء على الشيء بيان اتحادهما في الوجود على تقدير وجودهما
 فقله لانه هر يمينه بمنزلة بل هو عينه باعتبار الوجود كما يصرح به كلامهم هذا وكفى في تحقق
 الاستعمال هنا فائدة هذا الجمل الايجاد بحسب الوجود ولا كذب في اتحادهما بحسب الوجود
 فاللازمة في قوله والاسكان كذا بمنزلة منعنا ظاهراً نعم قد يشك كل قبل التأمل توقف كون
 الاستعمال - قبيحا حيث كان هناك حمل على الحقيقة التي ذكرها الشارح لانه يقتضي مجازية
 زيد في نحو قولنا زيد حيوان حيث لو حظ زيد من حيث - موصو له من حيث اشتقاله في ماهية
 الحيوان وهو في غاية البعد بل منافا ظاهر مائة قدم في معنى الجمل وبجواب منع اقتضائه ذلك انما
 يقتضي مجازية استعمال لفظ الحيوان في زيد من حيث خصوصه لا مجازية استعمال لفظ زيد
 فيه من حيث خصوصه وهذا ظاهر (قوله مسئله الاشتقاق) قال السيد في حاشية العنبر (فان
 قلت) عرفت الفرق بين الاشتقاق المعرف والعدل المعترف في منع الصرف (قلت) المشهور ان
 العدل معتبر فيه الاتصاف في المعنى والاشتقاق ان اعتبر فيه الاختلاف في المعنى كأنما يتبين
 والا فالاشتقاق أعم الا ان المصنف قد صرح في بعض مصنفاته بغيره المعنى في العدل فالاولى
 ان يقال العدل أخذ صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك
 فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية على الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلاث مشتقة
 من ثلاثة انتهى قوله ولذلك أي لكونه قسم من الاشتقاق (قوله من حيث قيامه بالفاعل)
 أقول ذكر المحشيان ان هذا اشارة الى ان هذا المصنف حدد باعتبار العلم وأنه استراعى عن حده
 باعتبار العمل وتعلقه بالمفعول كما يقال هو أخذ لفظ من لفظ يناسبه في التركيب فيجعل دالا
 على معنى مناسب معناه وفي هذا الاستراعى نظر لان الأخذ المذكور فاعلم أيضا بالفاعل فانه
 الأخذ مع صحة حمل الأخذ على معنى الحكم بان أحدهما مأخوذ من الآخر وقوله فيكون
 هذا الحد أيضا باعتبار العلم فان قبل يمكن جعل الأخذ مصدر المبنى للمفعول فيكون وصف
 المفعول دون الفاعل قلت ويمكن جعل الرد أيضا كذلك فيجعل منهما يمكن جعله على مصدر المبنى
 للفاعل فيكون الحد باعتبار العلم وعلى مصدر المبنى للمفعول فيكون الحد باعتبار العمل فلا وجه
 لجمل الرد على مصدر المبنى للفاعل وجهه استراعى التعريف بالأخذ المذكور مع جعله على مصدر
 المبنى للمفعول مع امكان العكس في كل منهما كما تقرر الآن يجب ان حمل الأخذ على مصدر المبنى
 للفاعل على نفس العمل أقرب من جعله على معنى الحكم المذكور ولعل الأقرب في هذا المقام ما تقرر
 شيخنا في حاشيته فراجع (قوله رد لفظ الخ) فيه أمر ان أحدهما قال الاصمعي في شرح
 المحصول لا يقال لوضع ما ذكرتم من حد الاشتقاق لكان جبريل وميكائيل واسرافيل مشتقات
 لوجود حد الاشتقاق فيها واللازم باطل وذلك لانها لو كانت مشتقة لما كانت أجمية لكون
 الجملة منافية للاشتقاق لكنها أجمية واللازمة باطل فاللزم كذلك لا نأقول انما
 ذكرنا حد الاشتقاق الحاصل في الاسماء العربية وذلك اللفاظ ليست بعربية اه فليست حاصل
 جوابه وكيف اندفع به الاعتراض بغير وجهها من الحد ثم قال أعني الاصمعي فاني فان قبل لا نسلم
 وجود حد الاشتقاق في تلك اللفاظ قلنا الدليل عليه ما روى انه صلى الله عليه وسلم سأل جبريل

(مسئلة الاشتقاق) من
 حيث قيامه بالفاعل (رد)
 لفظ الى لفظ (آخر) بان
 يحكم بان الاول مأخوذ من
 الثاني

المشتق بقوله ما وافق اصلا مجردا في الاصول ومعناه عقبه بقوله وقد يراد بتغيير ما أي وقد يراد
على التعريف هذا القيد فهو إشارة إلى تعريف ثان قال الاصفهاني في شرحه إنه أي
التعريف الثاني يشكل بمثل ذلك جمعا ومفردا فانه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ الا أن يقال
المراد بالتغيير اللفظي أعني من أن يكون تحقيرا واعتبارا اه وهو نص في أن الجمع مشتق من
مفردة والآن يسعه الجزم بإيراده على التعريف الثاني ثم تكلف الجواب ولا يظن بمثل هذا
الامام أنه يجزم بالآيراد بمجرد احتمال أنه من المشتق بدون سند له الا بما زعمنا قل ولما عرف
الصفي الهندي وباهيك به وباستيعابه واحاطته الاشتقاق في قوله قيل هو ما غير من أسماء المعاني
عن شكله بزيادة أو نقصان من الحروف أو الحركات أو منتهما وجهه لا على ذلك المعنى وعلى
موضوع له غير معين قال وهو غير جامع فإن التثنية والجمع من أسماء الاعيان كقولك رجلان
ورجل مشتقان من المفرد مع أنه ليس اسم المعنى اه فأنظر هذا النص القاطع من هذا الامام
بأن التثنية والجمع مشتقان من المفرد وبإيرادهما على هذا التعريف ولو لا أن كونهما من
المشتقات من الاسماء المفردة المتروكة منهما ما وسع مثل هذا الامام هذا القطع كالا يخفى وفي
حاشية السيد للعضد ما نصه فان قلت نحو أسد مع أسد ينسب في التعريفين فما تقول
في ذلك جمعا ومفردا قلت يحمل القول بالاستئثار فلا اشتقاق ويمكن أن يعتبر التغيير تقدير
فينسب فيه ما يكون من نقصان حركة وزيادة مثلها اه وفيه دلالة قطعا على اشتقاق الجمع
من المفرد كما هو جلي المتأمل فظهر أن هؤلاء الائمة قائلون بأن المذهب والجمع من المشتقات بل
قاطعون بذلك اذ لم يحكوا خلافا فيه ولا شبهة لما قل في أن مثلها المصغر والمثني وأنه لا يسه
للفرق بينهما مع شمول التعريف للجمع مع بل تقدم في كلام الهندي التصريح بالمعنى أيضا فمع
ذلك كيف يصح لما قل ان يجزم بنسب التعريف المصنف والشارح بقوله هذه المذكورات
مكن عذر الشيخ ما هو عادة من عدم مراجعته كتب الائمة والاطلاع على ما فيها مع وفوقه بما
يقع في خاطره الكرم وهذا أمر مشكل كالا يخفى (فان قلت) صرح القرافي في شرح
المحصل بان التثنية والجمع والمفرد في المذاهب التي ذكره الامام عن المبدأ في الاشتقاق
وليس أحدها مشتقان الآخر وقال أيضا ما نصه هذا انما يتبعه اذا كان الجمع مشتقا من
المفرد حتى يكون هو مشتقا من حار وهو مجاز فيكون الاشتقاق دخل في الجواز وهذا لم يقل به
أحد فيما علمت بل قالوا الجاز مشتق من الجمة لانها الغالب على حار الوحش ولكن حدد
المبدأ في الذي قدمه أقل الكتاب يقتضيه في قوله ان تجد بين بين اللفظين تناسب في المعنى
والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر ولا شك ان بين حار وحمر مناسبة في المعنى والتركيب فيكون
أحدهما مشتقا من الآخر اه (قلت) غاية الامر أنه يخالف لما تقدم عن البيضاوي والاصفهاني
والصفي الهندي والسيد ومع ثبوت الخلاف على الوجه المذكور لا يصح الجزم بالاعتراض بل
مجرد احتمال الخلاف يمنع صحة الاعتراض كما تقدم والظاهر ان الشيخ لم يعتمد في ذلك
الاعتراض الا على مجرد استبعاده كون المذكورات من المشتقات وعقل أو اتفاق عملهم
مشهور بينهم من أن مادة نقض التعريف يجب أن تكون معلومة وأن مجرد الاستبعاد
لا يوجب النقض فضلا عن الجزم به على ان اقتضانا على ما بيناه انما هو بحسب اطلاعنا

القاسم والافضل أن الشارح الطالع على ما هو أدل وأظهر وأقوى وأبهر وأما عن الثاني
من وجهي الأمر الأول فهو أن كلام من الفروع والاصل أعم من الاشتقاق لتحققهما بغيره
أيضا فيكون العلم بكل منهما يدون العلم به بمكان فلا دور ومن نظائر ذلك دفع اعتراض ابن هشام
على قول اللامعة * الحال وصف فضله منتصب * حيث قال وفي هذا الحد نظر لأن النصيب
حكم والحكم فرع التصور والتصوير موقوف على الحد فإما الدوراه يمنع التوقف لأن النصيب
أعم من الحال لثبوته لغيره فلا يتوقف تصويره على تصويره ولو سلم فليكن هذا التعريف لفظيا بل
قد سبق أن تعاريف سائر الاصطلاحات لا تكون اللفظية وحينئذ لا منشا للاعتراض هنا
بالدور إلا التحول عن ذلك وأعلم أن الشارح في التفسير بالاصل والفرع موافق لغيره ولهذا
قال الاصطفي في شرح المحصول والمراد بالرجوع إلى أصله ما فرغوا ولا ترا أصلا والفرع
مردود إلى الأصل اه وأما عن الأمر الثاني فهو أنه إن أراد بالانقطاع أخذ بعض الشيء لم
يصح في اشتقاق نحو ضارب من ضرب إذ ليس ضارب ببعض ضرب حتى يصح الحكم بأنه
أخذ بعضه أعني بعض ضرب وإن أراد به التصرف فيه بنحو تغييره وزيادة فهذا المعنى متحقق
قطعا في نحو المنسوب مما ذكره الحكم بعدم ورود المذكرات على تفسير الماخوذ بظاهره غير
صحيح أيضا فتأمل والله الموفق (قوله بأن يكون معنى الثاني في الأول) أقول فيه أمران
الأول أنه قد يشكك ذلك في المصدر المزيد إذا قلنا أنه مشتق من المصدر المجرد إذ لا يصدق
بالنسبة إليه أن معنى الثاني في الأول بل معنى الثاني هو معنى الأول ويجاب بمنع الصدق إذ
لا معنى لكونه في الأول إلا كونه مدلوله وهو أعم من كونه تمام مدلوله أو بعض مدلوله
(فان قيل) ينبغي أن يزيد معنى المشتق والافلا فائدة في اشتقاقه (قلنا) قد تكون الفائدة
التوسعة في العبارات أو المبالغة في المعنى أخذ من قولهم زيادة الدنيا تدل على زيادة المعنى
والثاني أنه قد يشكك على قول المصنف ألا في وقد يطرده كاسم الفاعل وقد يختص كالقارورة مع
الفرق بينهما الذي صرح به المحضيان وغيرهما كالزركشي وهو أنه إن اعتبر معنى الأصل المشتق
منه جزم أن معنى المشتق داخل في معنى المشتق يكون المشتق اسم الذات المهمة من حيث
اتساق ذلك المعنى إليها بالصدور عنها أو الوقوع عليها أو نحو ذلك فهذا المشتق مطرد في المانع
كالفاضل لا يطلق على الله تعالى مع إثبات الفضل له وإن اعتبر معنى الأصل المشتق منه في
المشتق من حيث أنه مرجع لتعيين الاسم المشتق من بين الأسماء لهذا المعنى من غير دخول المعنى
في مفهوم المشتق بل بحيث يكون المشتق اسم الذات مخصوصة بوجهه بمعنى الأصل فهذا
المشتق مختص لا يطرده في غير تلك الذات المختصة بوجهه بمعنى الأصل كالفارورة لا تطلق
على غير الزباجة المختصة بوجهه من المانع وجه الاشتكال أنه لا يصدق على هذا القسم الذي
لا يطرده المشتق أن معنى الأصل فيه لأنه غير داخل في معناه ويجاب بما بان قوله بأن معنى كان
فهو للتبديل على عادته في استعمالها للتبديل وأما بأن يكون معنى الثاني في الأول أعم من أن
يكون فيه على معنى الجزئية لاعتدائه أو على معنى كونه موجودا في معناه ومرجعا لوضعه (فان
قلت) هل يصدق ذلك على نحو المنسوب كالمكي والمدني بناء على ثبوت المشتق لهما كما تقدم
(قلت) نعم لأن معناهما الشخصي المنسوب لمكة والمدنية بنحو كونها مسكنة بمعنى المشتق منه

بأن يكون معنى الثاني
في الأول (والحروف
الاصولية) بأن تكون فيها
على ترتيب واحد كما في
الناطق من النطق بمعنى
التسليم حقيقة وبمعنى
الدلالة مجازا كما في قولك
الحال ناطقة بكذا أي دالة
عليه وقد لا يشتق من الجاز
كما في الأمر بمعنى الفعل
مجازا كما سبقت لا يقال
منه أمر ولا مأثور مثلا
بجذاه بمعنى القول حقيقة
فلا يلزم من قول الفزالي
وغيره أن عدم الاشتقاق
من اللفظ من علامات
كونه مجازا أنهم مانعون
الاشتقاق من المجاز كما
فهو عندهم المصنف وأشار
بأنه قال إليه أن العلامة
لا يلزم انعكاسها

حاصل في المشتق لانه من قبو دمعناه ومعتباره (قوله فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة) اعترضه شيخنا العلامة بأن اللفظ الموضوع لمعنى لم يستعمل فيه هو بالنظر الى هذا المعنى ليس حقيقة ولا مجازا فالعلامة لو قيل يلزم انعكاسها لم يلزم الا استفاء المجاز وهو أعم من وجود الحقيقة لاستلزامه كما يقتضيه كلام الشارح انتهى (وأقول) وجه ما اقتضاه كلام الشارح ان مقتضى صنيعهم أحد أمرين اما اشتراط الاستعمال في المشتق منه واما فرض الكلام في اللفظ المستعمل فعلى الاول لا إشكال في أنه لو قيل بانعكاس العلامة لزمن من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة وكذا على الثاني لأن المعنى حيث أنه يلزم من وجود الاشتقاق من اللفظ المستعمل كونه حقيقة لما اقتضاه كلام الشارح لا غبار عليه على التقديرين وبما يدل على أن مقتضى صنيعهم أحد الأمرين المذكورين قول الامام حجة الاسلام في المستصفي مانصه الثانية أى من العلامات التي يعرف بها المجاز أن يعرف باستناع الاشتقاق منه اذا لم يستعمل في حقيقة اشتق منه الأمر وإذا استعمل في الشأن مجازا لم يشتق منه أمر ٨١ فتقييده بالاستعمال في قوله اذا استعمل الخ يدل على أحد الأمرين كما لا يخفى وقول الامام فخر الدين في المحصول من جملة فروق بين الحقيقة والمجاز نقلها عن الغزالي مانصه وثانيها قال الغزالي رحمه الله تعالى استناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا فان الأمر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الأمر والمأمور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق وهذا أيضا ضعيف لما تقدم من أن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد ولانه يقتضى بقولهم للبلد حمار والجمع حمر وعكسه أن الرائحة حقيقة في معناها ولم يستق منه الاسم ٨٢ فاقصاره على التقصير طردا وعكسا بالمجاز والحقيقة يدل أيضا على أحد الأمرين وقول الصفي الهندي في نهايته مانصه وتاسعها أى العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أن يكون اللفظ مستعملا في معنيين ويستق منه بحسب أحد المعنيين ما يمكن الاشتقاق منه من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما ولا يشتق منه ذلك بحسب المعنى الآخر مع عدم المانع منه في علم انه مجاز فيه وحقيقة في الاول ثم قال فان قلت ولئن سلم ان الاشتقاق دليل الحقيقة لكن لان سلم أن عدمه دليل التجوز الخ انتهى وهو دال أيضا على أحد الأمرين وقول المصنف في منع الموانع وأما قولنا ولو مجازا فإشارة الى أن الاشتقاق قد يكون من حقيقة وقد يكون من مجاز خلافا لمن منع الاشتقاق من المجازات وقال انما يكون الاشتقاق من الحقائق وهو القاضي أبو بكر والغزالي والكيا انتهى وهو دال أيضا على ما ذكرنا على الامر الاول بعينه وبعبارة العراقي في شرح المتن وأشار بقوله ولو مجازا الى أن الاشتقاق قد يكون من المجاز كما يكون من الحقيقة وهذا هو الصحيح خلافا للقاضي أبي بكر والغزالي والكيا حيث منعوا الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصا بالحقيقة انتهى وهي أصرح من عبارة منع الموانع في الدلالة على الامر الاول بعينه كما لا يخفى فلما دل صنيعهم على استلزام الاشتقاق الحقيقة لو قيل بالانعكاس بنى الشارح عليه كلامه ورد على المصنف محاطة على عدم الخروج عما قالوه وعدم الزيادة على ما ذكره فله دهره ثم رأيت في أدلهم على أصالة المصدر لفعل ما يصرح به عدم اشتراط الاستعمال وبعبارة الشاطبي في شرح الألفية مانصه الخامس أى من الوجوه الدالة على ما ذكر

فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكره زهير في الاشتقاق المراد عند الإطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما في الجذب وجذب والا كبير ليس فيه جميع الاصول كما في السلم وطلب ويقال أيضا أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر (ولابد) في تحقق الاشتقاق (من تقدير) بين اللفظين تحقيقا كما في ضرب من الضرب وقسمه في المنهاج خمسة عشر قسما أو تقديرا كما في طلب من الطالب فيقدر أن فحمة اللام في الفعل غيرها في المصدر كما قد يسيو به ان ضمة التنون في جنب جماع غير هاتيه مفردا ولو قال تقير بتشديد الياء

كان أنسب

ان من المصادر ما لا فعل له لفظا ولا تقدير او ذلك ويح وويل وويس وويب فلو كان الفعل أصلا
 اكانت هذه المصادر قرورا لا أصول لها وذلك محال وانما قلنا لا افعال لها تقدير لان الوصيغ
 من هذه افعال لا يستحق فاؤه من الحذف ما يستحق فاه يمدأعنى في المضارع ولا يستحق عينه من
 السكون ما يستحق عين يبيع فيه والى اعلال القاء والعين وذلك صرف في كلامهم فوجب
 افعال ما يؤتى اليه وليس في الافعال ما لا مصدر له مستعمل الا وتقديره ممكن كسائر افعال
 التعجب اذ لا مانع له في اللفظ انتهى ويمكن تعميم كلام المصنف والشارح بحيث يوافق ذلك
 بان يراد بالحقيقة في هذا المقام الحقيقة ولو بالقوة بأن يكون معنى اللفظ بحيث لو استعمل
 اللفظ فيه كان حقيقة وان لم يستعمل فيه بالفعل ثم قال شيخنا المذكور (فان قلت) قد فسر
 الشارح انعكاس أحد فيهما مر بأنه كلما وجد المحذور وجد هو فالمطابق فهنا أن يعسر انعكاس
 العلامة بأنه كلما وجد المعرفة بها وجدت هي فما الحامل على تفسيره بما تقدم المطابق لتفسير
 ابن الحاجب هناك أى التلازم في الانتفاء (قلت) قوله فلا يلزم الخ اذ لو أراد المعنى الآخر أى
 استلزام وجود المعرفة بوجود العلامة لقال فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق وان كان
 هذا لازما لما له انتهى وقوله بما تقدم اشارة الى ما ذكره في قوله ما نصه قوله فلا يلزم انعكاسها
 أى انتفاء المعرفة بها كلما انتفت انتهي (وأقول) لا يخفى ضعف هذا الجواب فان قوله فلا يلزم
 الخ مرتب على التفسير الذى ذكره وتابعه فكيف يكون التفسير مرتبا عليه وتابعه والوجه
 انه أراد المعنى الآخر ولا يتابعه انه لم يقل فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق أى الذى هو
 نقي لزوم الانعكاس الذى هو نقي استلزام وجود المجاز عدم الاشتقاق لان ما ذكره لازم لذلك لانه
 اذا استلزم المجاز عدم الاشتقاق استلزم الاشتقاق الحقيقة بناء على ما تقدم من دلالة كلامهم
 على أحد الأمرين السابقين وانما أثر هذا اللازم للتصريح فيه ببقى ما فهمه المصنف عن
 الغزالي وغيره من استلزام الاشتقاق الحقيقة فتأمل فانه في غاية الظهور ووجه هذا يدفع أيضا
 ما أورده شيخ الاسلام والحاصل ان مبنى الاعتراض توهم ان المقرع في كلام الشارح هو
 نفس العكس وليس كذلك وانما هو لازم العكس وانما أثر ما ينادى فتأمل ولا تكن من
 الغافلين واعلم أن طرده هذه العلامة هو انه كلما تحقق عدم الاشتقاق تحقق كونه مجازا وعكس
 هذا بالعكس المستوى كلما تحقق كونه مجازا تحقق عدم الاشتقاق ومن لازم ذلك انه كلما وجد
 الاشتقاق لا يكون اللفظ مجازا فيكون حقيقة بناء على ما تقدم بيانه من أن الكلام في اللفظ
 المستعمل وعكسه بعكس النقيض كلما لم يتحقق كون اللفظ مجازا تحقق الاشتقاق ومن لازم
 هذا انه كلما تحقق الاشتقاق تحقق الحقيقة حقيقة بناء على ما ذكره فتأمل (قوله كان أنسب)
 قال شيخنا العلامة أى بقولهم تحقيقا وتقديرا اذا تحقق والمقدرا لا اثر للتأثير انتهى وقال
 السكال كانه يريد انه أنسب بتعريف الاشتقاق فان حاصل تعريفه اياه انه كلما كان
 لفظا مأخوذا من لفظ للناسب في المعنى والحروف الاصلية والحال لا يقع منه تغير للفظ ولكنه
 يدر لتغير اللفظ الأول عما كان عليه وقد يقال بل الانسب ما في المتن اذ المراد انه لا بد في تحقق
 الاشتقاق الذى هو فعل المشتق أى الواضع من تغيير من الواضع كإدله عليه الاستقرار بان تغير
 اللفظ الذى هو الاصل الى الفرع الذى قصد اقطاعه للدلالة على معناه الموضوع له انتهى

ويجب ان يتوقف تحقق الاشتقاق على التباين بين اللفظين والمحقق للتباين هو ما هو التغير الذي
هو الوصف القائم به ما لا التغير الخارج عنه ما فليتناأمل (قوله وقد يطرء) فان قلت قضية
الفرق الذي أبدوه هنا بين ما يطرء وما لا يطرء ان الفعل من الاول مع أن بعض الافعال فيه
لا يستعمل لأن العرب أماتهم فهل ينافي ذلك اطراد الافعال قلت لا ينافيه لأن تلك الافعال
التي أماتهم العرب كلستثناء من القاعدة (قوله ومن لم يقيم به وصف لم يجز أن يشتق له منه)
أقول احتراز بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب في الاشتقاق منها كافي تامر ولا ين
وحدادو المكي والمدني على ما تقدم أن المنسوب من المشتقات قيام المشتق بعامله الاشتقاق
وقد قال السيد في قول الاحكام وهل يشترط قيام المشتق بمشابهة عامله الاشتقاق وكأني
اعتبر الصفة احترازاً عن مثل لابن وتامر عما اشتق من الذات فان المشتق منه ليس قائماً بعامله
الاشتقاق اه وفي المحصول اعتراض على ما ذكره المصنف كغيره من مائه ومما يدل على انه ليس
من شريطة المشتق منه قيامه به في الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذلك
المشتق منه ولقطة ولا تقتضي الحمول ولان لقطة التامر والابن والحداد مشتقة من أمور
يستحيل قيامها به في الاشتقاق اه وأجاب الامصهاني فقال وأما قوله ان لقطة ولا تقتضي
القيام به قلنا لا نسلم ذلك على الإطلاق بل ذلك في أسماء الاجناس وهذا لا نقول ذو العلم
وذا القدرة والمراد قيام العلم والقدرة بالعالم والقادر ونقول أولاً لا نسلم أنه لا معنى للمشتق
الا انه ذو ذلك المشتق منه فقط بل ذو ذلك المشتق منه بمعنى القيام به وهذا أخض عماد كرم
وهذا الملح متقدم على الاول ثم نقول يلزم المصنف المدني والمكي فانه زعم أنهم من المشتقات
مع انه ليس معناها ما ذموا ومكة وذو مدينة وأما الابن والتامر والمكي والمدني وأمثالها فلا ترد
لأننا ندعي الحكم المذكور في المشتقات من المصادر فلا ترد اه وذكره في القرائن وقد ينظر
في قوله مع انه ليس معناها ما ذموا ومكة وذو مدينة قليلاً تأمل والله أعلم (قوله حيث تفوا عن
الله تعالى صفاته الذاتية الخ) أورداً المحشيان أن هذا يدل على ان ما نقل عن المعتزلة من
تجويزهم ما ذموا بصريح حوايه واعتلزم ما قالوه ولازم المذهب ليس بذهب على الصحيح
(وأقول) هذا لا يرد على المصنف في نسبة الخلاف للمعتزلة تماماً ولا فلان نسبته اليهم صادقة
بكونه باختيار ولازم ذمهم أو بانه أراد خلافاً للزم مذهب المعتزلة وانما قصد رده لاحتمال أن
يقولوا به اذ ليس من لازم كون الشيء لازماً المذهب وان لازم المذهب ليس بذهب أن لا يقول به
صاحب المذهب بل غاية الامر أنه لا يلزم أن يقول به ولكن قد يقول به وأما ثانياً فإنه لا يلزم
من أن هذا لازم ما ذهبوا اليه في مسئلة الكلام أن لا يكونوا صرحوا به بل كلام المحصول
صرح فيه فانه قال في أثناء تقرير خلافهم مع الاشاعة في ذلك واستدل المعتزلة بأن القتل
والجرح والضرب قائم بالمقتول والجروح والمضروب ثم ان القتل لا يسمى قائلاً فاذ المحل
المشتق منه لم يحصل له اسم القاتل وحصل ذلك الاسم لغير محله ثم ذكر جواب الاشاعة عن ذلك
وما عليه بما بسطنا الامتهاني وغيره (قوله كالعالم والقدرة) قال شيخنا العلامة حقه أن يقول
والكلام لأنه بالمعنى الحقيقي منقضي عن الذات وان قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة أو
بشيء من صفات فعلية بمعنى خلق الكلام وانما قلنا حقه ذلك لأنه ذكره في واقفوا عليه من المشتقات

(وقد يطرء) المشتق (كاسم
الفاعل) كضارب لكل
واحد وقع منه الضرب
(وقد يخص) ببعض الاشياء
(كالقارورة) من القرار
للازجاجة المعروفة دون غيرها
مما هو مقرر للمانع كالكون
(ومن لم يقيم به وصف لم يجز
أن يشتق له منه) أي من
لقطه (اسم خلافاً للمعتزلة)
في تجويزهم ذلك حيث تفوا
عن الله تعالى صفاته الذاتية
كالعالم والقدرة ووافقوا على
انه عالم قادر لا لکن قالوا
بذاته لا بصفات زائدة عليها
منكم

١٥ وأقول هذا مما يجب حمله عليه لانه سهل ولان الكلام كثير من بقية الصفات مذكور في قوله
 صفاته الذاتية وفي تمثيل ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه وهذا
 تعرض له بعد بقوله متكلم الخ فتأمل فانه في غاية الظهور (قوله بمعنى انه خالق الكلام) قال
 شيخنا العلامة فيه نظر اذا الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي فهو عندهم بمعنى انه ذو كلام
 لكن قائم بعمل آخر قال نزاع اذن معهم في جواز الاشتقاق للعمل مع قيام معنى المشتق منه بعمل
 آخر كما قال ابن الحاجب لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره لامع عدم قيامه بعمل
 الاشتقاق كما قال المصنف وبينهما فرق لا يخفى اهـ (وأقول) اما قوله فيه نظر اذا الكلام في المشتق
 الحقيقي لا المجازي فبعبارة اخرى ان الاول انه ان صح هذا النظر ورد على غير الشارح فان ما قاله
 الشارح قاله غيره ايضا لا كما يتوهم من سياق كلام الشيخ فاحذر من قضية تاليس قال العضدي
 شرح عبارة ابن الحاجب من انهما متساوية فلا فارق بينهما فانهم جعلوا التكلم لله لا باعتبار كلامه بل
 كلام الجسم هو مخلقه فيه وبقوله لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم اهـ
 فانظر قوله عنهم لا معنى لكونه متكلما الا ان يخلق الكلام في الجسم فان معناه عين معنى قول
 الشارح متكلم لكن بمعنى انه خالق الكلام والثاني اننا لانسلم ان الكلام في المشتق الحقيقي
 لا المجازي بل هو في الاعم من كل منهما ومن ادعى تخصيصه بالاول فعليه البيان بالنقل الصحيح
 الصريح ولهذا اقرر الكمال قول الشارح في الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا بصرح بان الكلام
 في الاعم حيث قال بعد كلام هذه فكان معنى الكلام في وصفه تعالى خلقه اياه وهذه الصفة
 ثابتة له تعالى وباعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة الاشتقاق اذ هم قائلون بان الاشتقاق
 باعتبار صفة ثابتة له تعالى وهذا هو مراد الشارح بقوله في الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا أي من
 قاعدة الاشتقاق وهي ان من لم يبق به وصف لم يجز ان يشتق له منه وحاصله ان الاشتقاق عندهم
 باعتبار اطلاق الكلام على خلقه مجازا وخلقته وصف ثابت لله تعالى اهـ فان قلت لكن يرد
 ما قاله قول السيد في حواشي العضد ما نصه فان قيل فاعل التكلم عندهم يطلق على معنيين
 أحدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام والتكلم انما ينطلق عليه تعالى مأخوذا من المعنى
 الثاني وهو قائم به تعالى قلنا التكلم والتكلم وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق
 منه حقيقة ولم يبق به بل بغيره اهـ (قلت) يرد على السيد اناس لما ان المشتق منه الكلام لكن
 اشتقاق التكلم منه هنا عندهم باعتبار معناه المجازي وهو خلق الكلام بناء على جواز
 الاشتقاق من المجاز كما هو الصحيح عند المصنف وغيره فان وافق السيد على الجواز أي جواز
 الاشتقاق من المجاز صح ما قاله الكمال على وفق ما أشار اليه الشارح ولم يكن مردودا بما قاله
 السيد وان خالف في ذلك لم يقدرد ما قاله الكمال كالشارح لبيانه على ما هو الصحيح عند المصنف
 وغيره من جواز الاشتقاق من المجاز ولا يبعد ان يكون الشارح كما قصد بما قاله في هذا المقام
 وقرره الكمال بما ذكره من ما قاله المصنف والعضد وغيرهما من نسبة المعتزلة الى مخالفتهم قاعدة
 الاشتقاق فيما قالوه في الصفات قصد انصار ما قاله السيد في حاشيته في جواب السؤال المذكور
 كما ظهر مما نقلناه فليتأمل وأما قوله فهو عندهم بمعنى انه ذو كلام فلا يسن ولا يفتى من جوع
 لانه ان أراد ان يسميهم عندهم انه قام به الكلام حقيقة فليس الامر كذلك كما علم من كلام العضد

لكن بمعنى انه خالق الكلام
 في جسم كالشجرة التي يجمع
 منها موسى على الله عليه
 وسلم بناء على ان الكلام
 عندهم ليس بالالحروف
 والاصوات المتصنع اتصافه
 تعالى بها في الحقيقة لم
 يخالفوا فيما هنا لان صفة
 الكلام بمعنى خلقه ثابتة
 له تعالى وبقيمة الصفات
 الذاتية لا يسميهم تقيها
 لموافقهم على تنزيهه تعالى
 عن اضدادها وانما يتقون
 زيادتها على الذات

ويرى عن انها نفس الذات
مرتين غير انها على الذات
ككونه عالما قادرا قروا
بذلك من تعدد القدماء على
ان تعدد القدماء انما هو
محدور في ذوات لا في ذات
وصفات (ومن ينشأهم) على
التجوز (اتفاقهم على ان
ابراهيم) صلى الله عليه وسلم
(ذابح) أى ابنه اسمعيل
حيث أمرهم بآله الذبح
على محله منه لا امر الله
تعالى بآله بنبه لقوله تعالى
حكاية يأتى انى أرى في
السلام انى أذبحك الى آجره
(واختلافهم هل اسمعيل)
صلى الله عليه وسلم (مذبح)
فقبل نم وألأم ما قطع منه
وقبل لا أى لم يقطع منه
تنى قالوا قل بهذا أطلق
الذابح على من لم يسم به
الذبح لكن بمعنى انه مجز
آله على محله فما خالف
في الحقيقة وما هنا أنسب
بالمقصود بما في شرح المختصر
لا على وجه البناء من انهم
اتفقوا على ان اسمعيل غير
مذبح أى غير مرقى الروح
واختلفوا هل ابراهيم ذابح
أى قاطع فؤدهما واحد
وعندنا لم يترأف لآله الذبح
على محله من آله لفسخه قبل
التمكن منه

وبغيره وان أراد ان معناه عندهم انه خلق الكلام فها هو ما قاله الكاشح كغيره وأما ادعاء
من الفرق بين عبارة المصنف وعبارة ابن الحاجب فالامر فيه يسير جدا بل قد يرجح صنيع
المصنف بان المحدثين ما فاده من عدم قيام معنى المشتق منه بحمل الاشتقاق لقيامه بحمل آخر
كما لا يخفى ان مجرد قيامه بحمل آخر عمالا أثره بخلاف عدم قيامه بالحمل قنامل (قوله ويرى عن
انها نفس الذات) قال شيخنا العلامة فيه شئ لان هذا الزعم يذهب الى استحالة لما يلزمه من اتحاد
الذات والمعنى والحق انهم اعتدوهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لاحقيقة فالعلم بمعنى
انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجبها فلم يستقوا مع اتفاه قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات
معنى اه (وأقول) أما قوله لان هذا الزعم يذهب الى استحالة فهو ممنوع بل لم ينشأ الا عن غاية
التساهل والاسترواح قوله لما يلزمه من اتحاد الذات والمعنى قلنا ليس اللازم على هذا الزعم
الاتحاد الذات والصفات بحسب الذات لا بحسب الاعتبار أيضا فها هو ما وجدنا الذات محتلفان
بالاعتبار بمعنى ان الذات من حيث انكشاف المعلومات بها علم وهكذا والصفات عندهم ليست
من قبيل المعاني بل هي نفس الذات بالاعتبارات المخصوصة وعبارة المولى التقطت انى في شرح
المقائد وزعموا أى الفلاسفة والمعتزلة ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق
بالمعلومات عالما وبالفسد ورات قادرا الى غير ذلك ثم قال ويلزمكم بمعنى معاشرة الفلاسفة
والمعتزلة كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعاما وحيا وقادرا وصافيا للعالم ومعبودا للخلق وكون
الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات اه قوله تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما
الخ لو قال علما كان أولى وقد رد قوله ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة الخ بانهم انما يلزمهم ذلك
لو أرادوا ان مفهوم الذات وكل من الصفات واحدا لانه المحال وهم لا يقدرون به وانما
يقولون ان الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو غيرات لها وليس ذلك محالا وان
كان ظاهر التقلبات بخالفه ورد قوله وكون الواجب غير قائم بذاته أى لانهم جعلوه نفس العلم
والقدرة وغيرهما وهذا غير قائم بذاتها بانهم انما يلزمهم ذلك لو قالوا باعتبار العلم بالذات وهم
لا يقولون بها كما عرف مما مر فان أراد الشيخ بالاتحاد الذى زعمه لزومه بالاتحاد بالذات مع
التعابير بالاعتبار فلا محدور في ذلك وان أراد به الاتحاد بالذات والاعتبار حتى يكون مفهومهما
واحدا فلزوم ذلك لما ذكره من معناه لا خفا معه وأما قوله والحق الخ فلا معنى له ان ثبت ان
مذهبهم مانق له الشارح كالمعدو وغيره عنهم وأما قوله لم يلزمهم جعل الذات معنى فيرد عليه انه
قد تبين انه لا يلزمهم ذلك على مانق له الشارح كالمعدو وغيره عنهم قد بر (قوله ومن ينشأهم على
التجوز) قال الكوراني واعلم ان ابتناء هذه المسئلة على أصل المعتزلة في غاية البعد اذ هذه
المسئلة مسئلة لا تعلق لها بذلك الاصل لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو في جواز النسخ
قبل التمكن من الفعل كما سبأ في فتمدنا يجوز ان ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك
قصة ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه اذ امره بالذبح فسبح قبل التمكن من الفعل وهم منعوا
ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال نارة بانه لم يؤمر بالاجتماع الذبح وقد أتى بها نارة يقولون
بل أتى بالذبح ويروون في ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التام موضع الذبح فانه كلما
قطع جزء التام مكانه وبالجملة ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم بالذبح وان ذهبوا الى ما نقل عنهم

من أن الضرب قائم بالمضروب كما قدمناه فلا وجه لقول المصنف اتفاهم على أن إبراهيم ذابح
بناء على الأصل المذکور فتأمل اهـ (وأقول) لا يفتي أن الحصر في قوله لأن الخلاف هنا بيننا وبينهم
اعناه في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل ممنوع لأن بيننا وبينهم خلاف في غير ذلك أيضا
فانه عندنا لم يجر آلة الذبح على محله من ابنه وعندهم قد امرها عليه بل مع القطع بأصامع
الاشتام عند بعضهم وهذا خلاف في هذه القضية في غير جواز النسخ ويمكن تخرجه ما ترتب
عليه من اتفاهم على أن إبراهيم ذابح واختلافهم في أن اسمعيل مذبح على أصل المعتزلة
المذکور كما أشار إليه المصنف وبينه المحقق المحلى وإن بحث فيه بقوله لكن معنى أنه عز آله
الخ فكيف يستقيم ما زعمه من الحصر المذکور وتوجيه البعد الذي زعمه به فإن كان وجه البعد
عنده ما بحث به المحلى مما ذكرنا فتأمل كون كلامه لا يفيده ذلك توجه به بلزم أن يكون التوجيه
بقوله لأن الخلاف الخ لغوا لا موقع له هنا وما قوله وبالجمله ذبح أولم يذبح الذبح فعل قائم
بالذابح الخ فهو كلام من لم يفهم معنى عبارة المصنف وذلك من أعظم المصائب إذ قد تصدى
أشعر كلام المصنف واتصبا لمعارضته ومعارضته الشارح مع عدم فهمه كلامه في كثير من
المواضع كما يطلعك عليه كتابنا هذا وبيان ذلك هنا أنه فهم أن المصنف بنى كون الذبح فعلا
فأتم بالذابح على أصلهم المذکور وبحث بنى اتفاهم على أن إبراهيم ذابح على ذلك الأصل وهذا
غلط فاحش وانما معنى كلام المصنف كما هو ظاهر من عبارته وفي غاية الوضوح من تقرير الشارح
المحلى أن اتفاهم على أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح مع اختلافهم في أن اسمعيل
عليه الصلاة والسلام مذبح المتضمن ذلك للقول بأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح
مع القول بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام غير مذبح مبنى على الأصل المذکور لانه قد اشق
لإبراهيم عليه الصلاة والسلام على القول بأن اسمعيل عليه الصلاة والسلام ليس مذبح
وصف الذابح مع أنه لم يقم به معنى المشتق منه وهو الذبح وهذا البناء في غاية الظهور غير أنه
يخذه بحث المحقق المشاوي إليه اتفاقا اعتبروا بالآلية الإبراهيمية (قوله لقوله تعالى وقدينا الخ)
قال شيخنا العلامة قد يقال قد ينه أي من الذبح يدل على أن القداء قبل الذبح أي القطع
وقيل الذبح أعم من قبل التمكن أم بونه بعد التمكن بأمر الآلة اهـ (وأقول) يمكن أن يجاب
بأن المتبادر من المعنى وسبب الآلية أن القداء قبل الشروع مطلقا ثم رأيت الشارح في شرح
قول المصنف في مجت النسخ والتسخ قبل التمكن تعرض لدفع ما أبداه الشيخ فقال واحتمال أن
يكون التسخ قبله بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الانبياء في امتثال الأمر من مبادرتهم إلى
فعل المأمور به وإن كان موسعا اهـ (قوله فان قام به أى وصف له اسم وجب الاشتقاق
لغة من ذلك الاسم) أقول فيه أمور الأول أنه ملغم معنى الوجوب لغة وكان معناه لزوم وقوع
ذلك أو صحت والثاني أنه هل يجب الاشتقاق إذا كان من الذوات كأم ولد ابن وحيد إذا فانه
صحيح كما تقدم في الكلام على قوله ومن لم يقم به وصف لم يميزان بشتق له منه فنه نظر ولا يبعد
تخرجه على اطراد استعمال ذلك وعدمه فان قلنا باطراده فالقباس الوجوب أو بعدمه فقه
ما ياتي اتفاقا والثالث أنه يشعل المطرد وغيره كالتأدية قال شيخ الاسلام والظاهر تخصيصه
بالمطر دلاله قاعدة والقاعدة لا تكون الأمطردة اهـ (وأقول) يحتمل أن المراد الوجوب ولو في

لقوله تعالى وقدينا بذبح
عظيم والجهور على أنه
اسمعيل كما ذكر لا اسمعيل
(فان قام به) أى بالشئ (ما)
أى وصف (له اسم وجب
الاشتقاق) لغة من ذلك
الاسم لمن قام به الوصف
كاشتقاق العالم من العلم أن
قام به معناه (أو) قام بالشئ
(مالمس له اسم) كأنواع
الروائح فان لم توضع لها
اسماء استغناء عنها بالتقيد
كرائحة كذا وكذلك
أنواع الألام (لم يجب) أى
الاشتقاق لاستحالة

الجملة فيقول غير المطرد أيضا فليستأمل (قوله) وعديل عن نفي الجواز المراد إلى نفي الوجوب
 الصادق به رعاية للمقابلة) فإن قلت نفي الوجوب وإن صدق مع نفي الجواز الذي هو المراد لكنه
 يوهم الجواز وهو نقيض المراد فلا وجه (لرعاية المقابلة) مع أنهم انقيض المراد قلت الاستحالة
 قرينة واضحة على دفع ذلك الإيهام فلا اعتبار به ولذا جعلوا الاستحالة من قرائن الجواز ولم
 يعترضه أحد بان اللفظ معها يوهم الحقيقة مع عدم إرادتها وبما يظهر سقوط اعتراض الكمال
 توجيه الشارح العدول عما ذكره من تعبير بالعدم في غير محله (قوله) والجاءه وور على اشتراط بقاء
 معنى المشتق منه في كون المشتق حقيقة الخ) قال الكوراني قد اختلف في أن بقاء المعنى شرط في
 كون المشتق حقيقة أم لا فذهب أحدنا إلى اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها شرط أن كان البقاء
 ممكنا والأفلا ونسب المصنف إلى الجمهور أنهم يشترطون البقاء أن أمكن والأفلا يخرج بقاء كما في
 المتكلم اه ثم قال واعلم أن قول المصنف والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون
 المشتق حقيقة والأفلا يخرج بقاء يشترط بقاء المعنى ولما ورد عليه أن البقاء لو كان شرط لما كان مثل
 كذلك بل هو مذهب من يشترط بقاء المعنى ولما ورد عليه أن البقاء لو كان شرط لما كان مثل
 متكلم ويخبر حقيقة ولو حين المباشرة والأفلا بطل اتفاقا وجه الملازمة أن حصول هذه
 الأفعال إنما يكون بتقضي أجزائها شيئا فشيئا فلا تجتمع الأجزاء في حين من الأحيان قط فقبل
 الحصول لا تحقق وبعد الحصول قد انقضى أوجب بان اللفظ متبعية على المساهلة والانتزاج
 أ كثر الأفعال التي هي من الأحوال كضرب وعيش ضرورة أنها تحصل تدريجا فالبقاء في جزء
 كافي أي إذا ما مباشر الجزء منه فهو حقيقة وعند انقضاء الأجزاء بأسرها يصير مجازا اه من نسخة
 سقيمة (وأقول) أما الثالث الذي حكاه ولا فقهين المحل أنه صدد بقوله وما حكاه الأمدى
 من عدم الاشتراط فيه أي في القسم الثاني وهو ما لا يمكن بقاءه دون الأول أي ما يمكن بقاءه
 بحيث ذكره في الحصول ودفعه بأنه لم يقل به أحد فذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر
 بده الوقف اه وأما قوله واعلم أن قول المصنف والجمهور الخ فلا يخفى ضعف هذه المناقشة
 لأن المصنف لم يجمع بين هذا الذي نقله عن الجمهور وبين الثلاثة الأقوال التي ذكرها الكوراني
 حتى يقال أنه يشعر بما ذكره وأما أشعاره بالنسبة لاطلاق غيره في حكاية الاشتراط فلا أثر له
 لأن غاية الأمر أن الغياجل والمصنف فصل ولا محذور في ذلك بوجه بل فيه غاية الحسن كما
 لا يخفى وأما قوله أوجب بان اللفظ الخ ففي العصد والتحقيق أن المراد المباشرة العرفية كما يقال
 يكتب القرآن وعيش من مكة إلى المدينة ويراد به أجزائه من الماضي ومن المستقبل متصلة
 لا يتخللها فصل بعد عرفات كذا ذلك الأمر وأعرض عنه اه قال السيد فالتحيز والمتكلم حقيقة
 لمن يكون مباشر الخبر والكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج
 عن كونه متكاملا حقيقة وعلى هذا القياس أفعال الحال فقد تسوخ لغة في اعتبار
 الحال واعتبار هذه الأمور على الوجه المذكور اه ويؤخذ من قوله وعلى هذا القياس أفعال
 الحال أنه لا يخرج عن كونه كتابا ومشييا في المثالين المذكورين بنحو المحتاج إليه من الاشتغال
 بأصلاح القلم والمكث للاستراحة في السر واعلم أن هذا التحقيق الذي ذكره العصد جعله شيخنا
 العلامة مقابلا لما قاله المصنف من اعتبار آخر جزء اه ولا يخفى أنه لا مانع من اعتبار كفاية كل

وعديل عن نفي الجواز المراد
 إلى نفي الوجوب الصادق به
 رعاية للمقابلة (والجمهور)
 من العلماء (على اشتراط
 بقاء) معنى (المشتق منه)
 في المحل (في كون المشتق)
 المطلق عليه (حقيقتان
 أمكن) بقاء ذلك المعنى
 كالقياس (والأفلا يخرج بقاء
 أي وإن لم يكن بقاءه
 كالتكلم لأنه باصوات
 تنقضي شيئا فشيئا فالمتوسط
 بقاء آخر جزء منه فاذ لم يبق
 المعنى أو جزؤه الآخر في
 المحل يكون المشتق المطلق
 عليه مجازا كالمطلق قبل
 وجود المعنى نحو انكسبت
 وقبل لا يشترط بقاء ما ذكر
 فيكون المشتق المطلق بعد
 انقضاء حقيقة استعمالها
 للإطلاق

منهم ما في كون المشتق حقيقة بل لا يتجده الا ذلك ويمكن حل كلام المصنف عليه بان يراد باشتراط
بقاء آخر جزء اشتراط أن لا يتقضى آخر جزء وهذا صادق بما قبل آخر جزء أيضا فعني والابقاء آخر
جزءه والافعدم مضي آخر جزء (قوله وثالثها الوقف) لا يتحقق أن الذي ينبغي أن محل هذا الثالث
في غير وجود المعنى حال النطق اذ لا يسع أحد التوقف في الكون حقيقة حينئذ والله اعلم (قوله
دين الوجود الكافي في الاشتراط) قال شيخنا العلامة قال العضد المشتق عند وجود المعنى
المشتق منه كالضارب المباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب
وسيضرب مجازا اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الا ن
لا يضرب قد اختلف فيه على ثلاثة أقوال أو لهامجاز مطلقا ثانيا حقيقة مطلقا ثالثا
أن كان مما يمكن بقاءه فجازوا الحقيقة فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة
فيه مذاهب أحدها اشتراطه وثانها نفيه وثالثها أن كان البقاء ممكنا اشتراطه والا فلا أم
وهو صريح في أن موضوع الأقوال المشتق المطابق على محل بعد انقضاء معنى المشتق منه
فالبقاء المشروط فيه هو استمرار الوجود والوجود المطلق فيه غير كاف في الاشتراط أم (وأقول)
لاحتمال في أن المراد الوجود والبقاء بالنظر إلى حال اطلاق المشتق وأنه اذا وجد حين اطلاقه
وانقطع بحيث لم يتحقق لوجوده استمرار كأن تلبس بأول أجزاء القيام حين اطلاق قائم وجلس
فورا قبل أن يتحقق استمرار وجود القائم أو أتى بأول اللفظ كعرف بين اطلاق ناطق وسكت
فورا قبل تحقق استمرار وجود النطق كان حقيقة قطعا مع أنه لم يتحقق البقاء الذي هو استمرار
وجود المعنى بل التحقق مجرد الوجود والحاصل أن البقاء هو الوجود في الزمن الثاني فإذا فرضنا
الوجود والاطلاق في الزمن الاول فقط مع استقامتهما في الزمن الثاني كان ذلك الاطلاق
حقيقة قطعا مع انتفاء البقاء قطعا فيلزم أن المعنى في كون المشتق حقيقة مجرد وجود المعنى
لا استمرار وجوده الذي هو البقاء والالزم أن يكون المشتق فيما فرضناه مجازا لعدم استمرار
الوجود وهو باطل قطعا كما هو معلوم فلذا نبهه الشارح المحقق على أن مجرد الوجود كاف في
الاشتراط وأنه لا يشترط البقاء الذي هو استمرار الوجود وأنه انما عبر به لبناء في حكاية المقابل
المقابل لعدم الاشتراط اذ لو عبر بالوجود لكانت حكاية هكذا وقبل لا يشترط وجود المعنى
والمفهوم منه عدم اشتراط وجوده مطلقا حتى فيما مضى وليس كذلك لان الشرط على هذا
القول وجوده فيما مضى وان كان الاطلاق بعد انقضائه لا باعتباره (فان قلت) قد ذكرت أن
المراد الوجود أو البقاء بالنظر إلى حال اطلاق المشتق وعلى هذا في حكاية المقابل لا توقف
على التعبير بالبقاء لانه لو قيل وقبل لا يشترط وجود المعنى أي حال الاطلاق بل يكفي تقدمه
عليه كان معناه مطابقا لمراد (قلت) المتبادر من نفي الوجود نفي وجوده مطلقا ولو سلم فهو
صادق بنفي وجوده مطلقا في التعبير به ايها قوي بخلاف المقصود مع عدم التنبيه فيه على
المقصود بخلاف التعبير بالبقاء فإنه لا يهاهم فيه مع التنبيه فيه على المقصود اذ يفهم منه الوجود
فيما مضى وهو المتعبر على هذا القول لمراد الشارح بقوله لبناء في حكاية مقابلة لبناء في حكاية على
وجه يشهر بالمقصود ولا يتبادر منه خلافة اذ ما لا اشعار له به مع تبادر خلافة منه كالأجنبي عنه
قطعا واذا علمت ذلك على وجهه علمت بطلان قول الشيخ فالبقاء المشروط فيه هو استمرار الوجود

(وثالثها) أي الأقوال
(الوقف) عن الاشتراط
وعدمه لتعارض دليهما
وانعاسا ببقاء الذي هو
استمرار الوجود دون الوجود
الكافي في الاشتراط

والوجود المطلق فيه غير كاف وبعبارة العضد التي حكاه لا تبدل لما توهمه كما هو ظاهر نادني
تأمل صادق وذلك لأن القول الأول الذي حكاه بقوله أو لها مجازا مطلقا هو القول الذي حكاه
المصنف عن الجمهور ولا شبهة عليه في أن سبب كون المشتق مجازا هو عدم وجود المعنى أو آخر
أجزائه عند اطلاقه وباعتباره ضرورة أنه لو وجد أول أجزاء المعنى عنده ثم انقطع كان حقيقة
لوجود المعنى وإن لم يستمر كما تقدم بيان ذلك ومنشأ توهم الشيخ أنه لما رأى أن الكلام مفروض
فيما بعد انتشاء المعنى وإن القاءات حيث هو البقاء لأصل الوجود لقدمه ظن أن السبب
في التجوز هو فوات البقاء فيكون هو المشترك وهذا غلط لأنه كما أن البقاء قائم بعد الانتشاء
فأصل الوجود قائم أيضا بالنظر إلى حين الاطلاق وهو الاعتبار كما تقدم ففوات أصل الوجود
هو السبب في التجوز ولا ينافي ذلك تعبير العضد بالبقاء في قوله فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى
الحل لأنه بالنظر لحكاية المقابل كما قاله الشارح على أن قوله أعني العضد في صدر العبارة المحكية
عنه المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب يلبس الضرب حقيقة اتفاقا الحل صريح
في كفاية مجرد الوجود حيث عبر به دون البقاء فعليك يا حسان التأمل ولا تهولك تلك
التحويلات والله الموفق (قوله لتأتي له حكاية مقابلة) أقول قد يعترض عليه بأن هذه
القائده معارضة بأبهام التعبير بالبقاء اشتراطه حقيقة عند الجمهور ويمكن أن يجاب بأن
انصراف البقاء في قوله والافان خبر جزئي إلى مجرد الوجود لا استحالة اتصافه بالبقاء واللام يكن آخر
جزء قرينة على انصراف البقاء فيما قبله إلى ذلك أيضا وقد ينظر في هذا بأنه ينافي التوجيه للتعبير
بالبقاء إذ حاصل هذا أن المراد بالبقاء مجرد الوجود وهذا لا يناسب المقابل المذكور (قوله
وانما اعتبر في القسم الثاني آخر جزئي) قال شيخنا العلامة مقتضى كلام العضد وغيره أن
المعتبر في هذا القسم التليس بأجزاء منه متصلة قال فيه والتحقيق أن المعتبر المباشرة العرفية
كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة إلى المدينة إلى آخر ما ذكره (وأقول) ما ذكره العضد
من التحقيق المذكور ووجهه جدا وعلى ما نقله المصنف كالأمدى فظاهر أن اعتبار آخر
الأجزاء مصور وجمالا إذا كان معنى المشتق منه مشتقا على جميع تلك الأجزاء والافان اعتبر
ما تضمنه معنى المشتق منه مثلا إذا أريد اشتقاق ناطق لمن صدر منه النطق بزيد قائم فإن أريد
بالنطق المشتق منه النطق بجميع الجملة اعتبر آخر حروف هذه الجملة وإن أريد النطق بجزئها
الأول فقط أو الثاني فقط اعتبر آخر ذلك الجزء فقط وإن أريد النطق بأحد حروف أحد الجزأين
اعتبر ذلك الحرف دون غيره وإن أريد النطق بحرفين من أحد الجزأين أو منهما اعتبر ثاني ذلك
الحرفين وإن أريد النطق لا بقيد شيء من ذلك اعتبر أي بعض كان من الجملة حرفا كان أو أكثر
وأهل هذا في غاية الظهور وانما شبهت عليه لتلايس سبق الفهم إلى خلافه على أنه قد تقدم قبول
عبارة المصنف لجملة على ما يشمل ما قاله العضد (قوله وفي التعبير فيه بالبقاء تسمي) فيه أمران
الأول قال شيخنا العلامة وعلى ما قدمناه عن العضد أي من اعتبار حقيقة البقاء لا تسمي
في التعبير بالبقاء اه (وأقول) قد بينا فيما سبق أن ما قدمه عن العضد لا يخالف ما قاله الشارح
خلافا لما ظنه الشيخ على أن التسمي في التعبير بالبقاء في قول المصنف والافان خبر جزئي
لا يتصور الخلاص عنه فإن الآخرة من الأجزاء لا يمكن بقاؤه على التصور واستمرار وجوده

لتأتي حكاية مقابلة وانما
اعتبر في القسم الثاني آخر
جزء انما المعنى به وفي التعبير
فيه بالبقاء تسمي

وما قصده من المضيق بتقدير مخالفة لا يجدي شيئا في دفع هذا التسميح كما لا يجني وكان الشيخ ظن
 أن مراد الشارح بالتسميح هنا عدم اشتراط البقاء والاكتفاء بالوجود وليس كذلك بل لا منشأ
 لهذا الظن الا الغفلة من مراد الشارح من ان البقاء هنا غير متصور فقد كره لا يكون الا على
 وجه التسميح والتجوز والثاني انه ظهر ان وجه التسميح ان آخر جوه لا يتصور استقرار وجوده
 حتى يتصور وصفه بالبقاء وأما قول الكمال ويصح عود الهاء على القسم الثاني أي في التعبير في
 القسم الثاني بالبقاء تسميح والمعنى انه تسويع لغة بطلاق البقاء فيما لا يجتمع اجزاؤه في الوجود
 وان لم يكن ذلك مجازا فلا يجني انه في غاية البعد عن كلام الشارح لان الذي لا يجتمع اجزاؤه
 بجهة الحدوث وليس كلام الشارح فيه وانما كلامه في آخر جزم من اجزائه فليست له (قوله وما
 حكاه الامدي من عدم الاشتراط) قال شيخنا العلامة فان قلت اذا كان موضوع الخلاف
 الاطلاق بعد انقضاء المعنى كافة المضيق فكيف يمكن على القول الاول اشتراط بقاء المعنى
 باحد هذين الاحتمالين قلت الاشتراط ممكن وان تعذرا لاثبات الشرط بالا حتمال الثاني وفائدة
 الاشتراط فيهما ان الاطلاق مجازي عند عدم الاثبات بالشرط تعذرا لا فليست له (وأقول)
 لا يجني ما في جوابه من مزيد البعد والاوجه ان يقال ان القول الاول المذكور مرتب على
 الاشتراط والمعنى انه لما اشترط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة لم يكره مجازا عند عدم البقاء
 لفقد شرط كونه حقيقة وعلى هذا الاشكال بوجه لان ذلك الاشتراط ليس للقول الاول وهو
 مجازي في الاطلاق حتى يقال كيف يمكن اشتراط بقاء المعنى بعد انقضائه بل لكون المشتق حقيقة
 وهذا غير القول الاول وان تلافينا فتل (قوله وهو اشتراط ما ذكر) أي من بقاء المعنى الخ
 قال شيخنا العلامة وفيه نظر لان البقاء المشروط ان كان هو حال الاطلاق أي النطق كان معناه
 يشترط بقاء المعنى أي التلبس به وقت النطق في كون المشتق حقيقة وذلك يقتض قوله لاحال
 النطق وان كان في الجملة أي أي وقت كان معناه ان وجود المعنى في المحل أي وقت شرط في كون
 المشتق حقيقة فاللزم ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله
 أو بعده وهو مع كونه خلاف الاجماع يقتض قوله حال التلبس أي دون غيره اه (وأقول هذا)
 النظر نظر ضعيف ودليله دليل ضعيف فليمن أو لا مقصود المصنف ليضع صحة ما ذهب اليه
 وقصد ما هو له الشيخ عليه مما يقتضيه ضعف القول والتلبس الحال على من ليس عندهما ثبات
 للمقول ولا الامام بالمعقول فنقول وبالله المستعان حاصل كلام المصنف تبعا لايه الشيخ الامام
 كما يعرف بالتأمل الصحيح والنظر الصادق الملح من كلام آية المنقول في حاشية الكمال وغيرها
 هو ان مدلول الوقت كاسم الفاعل ذات تام متصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان أو
 حدوث في ذلك المدلول وانه قد يقصد به الحدوث أي حدوث معنى المشتق منه من تلك الذات
 مثلا وكون أصل مدلوله ما ذكر وانه قد يقصد به الحدوث بمعنى قول المعنيين ان كون المستند
 اسما لا فائدة الدوام والثبوت قال السيد وليس فيه تعرض لحدوثه أصلا سرا كان على سبيل
 التبعيد والتعطي أولا ثم قال ان اسم الفاعل دون الصفات المشبهة قد يقصد به الحدوث بمعنى
 القرائن اه وأما ما وقع في كلام ابن الحاجب من اعتبار في حد اسم الفاعل كونه بمعنى
 الحدوث فقال شيخنا واحد المحققين وحاتمة المدققين عيسى بن المقري انه يخالف ما ذكره الشيخ

وما حكاه الامدي من عدم
 الاشتراط فيه دون الاول
 بحيث ذكره في المصنوع
 ودفعه وبأنه لم يقل به أحد
 فذلك تركه المصنف خلاف
 ابن الحاجب وذكره
 الوقت (ومن ثم) أي من
 هنا وهو اشتراط ما ذكر
 أي من أجل ذلك (كان
 اسم الفاعل) من جملة
 المشتق (حقيقة في الحال
 أي حال التلبس) بالمعنى
 أو جزمه الأخير (لا حال
 النطق) خلافا للقرافي
 في قوله بالثاني حيث قال في
 بيان معنى الحال في المشتق
 ان يكون التلبس بالمعنى حال
 النطق به وبني على ذلك
 سؤاله في نصوص الزانية
 والزاني فاجلدا والسارق
 والسارقة فاقطعوا فاقتلوا
 المشركين ونحوها انها انما
 تتناول من اصف بالمعنى
 بعد نزولها الذي هو حال
 النطق مجازا والاصل عدم
 المجاز قال والاجماع على
 تناولها حقيقة وأجاب
 بان المسئلة في المشتق
 المحكوم به يجوز بضارب

عبد القاهره لادلاله في زيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق وغيره من ان الاسم للثبوت
قال واهل ذلك لا اختلاف علماء النحو والمعاني فتأمل ثم كتب بخطه ما من ذلك ما منه ويمكن
الجمع بجمل أحد الأمرين على كثرة الاستعمال والشروع والاخر على الوضع اه (أقول)
أو يجتمع بان له استعمالين أحدهما وهو الاكثر ما قاله أهل المعاني والثاني وهو الاقل ما قاله
أهل النحو كما يشعر بذلك ما قلناه عن السجده حيث قال وقد يقصده الحدوث بمعنى الوضوء القرائن
وانه اذا أطلق بالمعنى الاول أعني أن مدلوله ذات ما تصف بمعنى المستقيم منه من غير اعتبار
زمان أو حدوث كان متناولا حين الاطلاق حقيقة لا مجازا لكل ذات ثبت لها ذلك الاتصاف
باعتبار ذلك الاتصاف وحالة ذلك الاتصاف وان تأخر الاتصاف من الاطلاق لان الزمان غير
معتبر في مدلوله حتى يمنع تناوله كذلك قبل ثبوت الاتصاف باعتباره حال ذلك الاتصاف
ولا يتناول ذاتا لم يثبت لها الاتصاف باعتبار حال عدم ثبوتها وان سبق الاتصاف الاطلاق
أو تأخر عنه فاذا قيل الزاني عليه الحد كان معناه الحقيقي تعلق وجوب الحد بكل ذات اتصفت
بالزنا باعتبار اتصافها به وان تأخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام أو تقدم عليه ولا يتناول
من لم يتصف به حال النطق باعتبار عدم اتصافها به أي في هذه الحالة وباعتبارها وان كانت قد
اتصفت به قبل ذلك أو ستصفت به بعد ذلك فزيد الذي لم يتصف به حال النطق بهذا الكلام داخل
فيه حقيقة باعتبار اتصافه به قبل أو بعد فيكون مستحقا لحد هذا الكلام غير داخل
باعتبار عدم الاتصاف المجازا باعتبار اتصافه السابق أو اللاحق فاتصافه السابق أو اللاحق
ان لوحظ هو باعتباره كان بذلك الاعتبار داخله حقيقة وان لوحظ باعتبار حاله الان
وجعل الاطلاق بذلك الاعتبار لكن بسبب انه ذو حالة أخرى سابقة أو لاحقة كان داخله
مجازا لاحقة فتقطن للفرق بين المقامين وأحسن التمييز بين هذين الاعتبارين وعلى الاطلاق
بهذا المعنى تحمل الاوصاف في النصوص المذكورة فقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا معناه
الحقيقي والله أعلم تعلق وجوب الحد بكل ذات ثبت لها الزنا من ذكر أو أنثى باعتبار حال ثبوتها
وان تأخر ثبوتها من حال التعلق أي زمان النزول فزيد الذي تأخر زناه عن النزول ومنه الذي
تأخر زناها عن النزول داخلان حقيقة في هذا اللفظ باعتبار حال ثبوت الزنا لهما فهما
محدودان بهذا الكلام ولا يمنع من دخوله ما فيه حال النزول حقيقة تأخر زناها من
النزول لان الزمان غير معتبر في معنى ذلك اللفظ فكل متصف بالزنا ولو في زمن متأخر داخل
باعتبار اتصافه فيجب حمله اذا اتصف به بمقتضى هذا الكلام واما اذا أطلق بالمعنى الثاني
أعني أن يقصده الحدوث كان قبل الزاني واو يد الذي حدث زناه في الزمن الحاضر مثلا فيجب
حمله لم يتناول لفظا من لم يحدث زناه في ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنا في غيره على سبيل
الحقيقة كما هو ظاهر ثم رأيت في شرح المنهاج للمصنف ما نصه الثانية أي من القوائد اذا قلت
زيد ضارب أمس أو غدا فقد يطلق المطلق انه مجاز لان اسم الفاعل حقيقة في الحال
والتصريح بأمس أو غدا انما هو قرينة لارادة المجاز كقوله وأيت أسدا برحى بالشباب وقد
يطلق انه حقيقة لانه اتصل بمفعوله والحق خلاف الاطلاق الى أن قال والمحكوم به وهو
ضارب غدا أن أريد معناه وهو انه يحصل منه الضرب غدا كأن حقيقة مثل زيد سيضرب

غدا وإن أريد به غير معناه أي بان أردت ان تصفه الآن بضربه غدا كما يأتي أنفا كان مجازا
 وهكذا ضرب أمس ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذي يقع غدا هو ثابت الآن فذلك
 مستحيل إلى أن قال فإن أردت ان تصفه الآن بضربه في غدا كان مجازا هـ وفيه فوائد منها انه
 يخرج منه مسئلة أخرى وهي انه اذا استعمل الوصف في الزمان فإن أريد به ذات لها هذا
 الوصف في ذلك الزمان كان حقيقة كافي زيد ضارب غدا أو أمس اذا أريد بضارب انه يقع منه
 الضرب غدا أو وقع منه الضرب أمس كما افاد ذلك قوله وهو انه يحصل منه الضرب
 غدا كان حقيقة وإن أريد به ذات لها هذا الوصف الآن أي متصفة الآن بهذا الوصف
 الذي سيتبع أو الذي وقع فهو مجاز كما افاد ذلك قوله فإن أردت ان تصفه الآن الخ وحينئذ
 فالحاصل ان الوصف ان لم يستعمل في الزمان كان متناو لا حقيقة عند الاطلاق لكل من قام
 به ذلك الوصف سواء قام به الآن أو في الماضي أو المستقبل وأن استعمل في الزمان فإن أريد به
 المتصف بذلك الوصف في ذلك الزمان كان حقيقة أو المتصف به في الحال فهو حقيقة والآن مجاز
 كأن يراد معنى ضارب الآن انه سيضرب أو لانه ضرب فتأمل ذلك ومنها انه لا فرق في كون
 الوصف حقيقة في حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق بين ان يكون محكوما عليه
 أو محكوما به وأما التقييد بالمحكوم عليه فيما حكاه السارح عن المصنف ووالده بقوله وقال
 المصنف تبعا لوالده في دفع السؤال إلى قوله وان تأخر النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه
 فليس للفرق بينهما بل لان القرافي أخرجه عن اعتبار الحال فيه في كونه حقيقة بناء على
 ما فهمه من أن المراد حال النطق فهو عند حقيقة من غير اعتبار الحال فرد المصنف كوالده ذلك
 وبينما ان الحال معتبر في كونه حقيقة أيضا لكن المراد حال التلبس وان تأخر عن حال النطق
 ثم رأيت شيخ الاسلام قال ما نصه قوله فيما اذا كان محكوما عليه قيد في تأخر نظر الجواب
 القرافي عن سؤاله والا فالاحسن الاطلاق هـ والامر كما قال اذا تقرر ذلك فقول المصنف
 والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ ليس معناه بقاءه في حال النطق ولا في حال ما
 مطلقا كما يتوهم من ظاهر العبارة قبل التأمل في المعنى بل معناه بقاءه هو أو آخر أجزاءه
 في الحال الذي يكون الاطلاق باعتبارها وحاصله انه يشترط كون الاطلاق باعتبار حال وجود
 المعنى أو آخر أجزاءه فظهر بما لا مزيد عليه للعاقل المتفهم الطالب الصريح الحق صحة ما قاله
 المصنف تبعا لآلبيه وانه لا منافاة بين قوله والجمهور الخ وما بناء عليه في قوله ومن ثم الخ وأن
 لا منشا لاعتراض الشيخ الامايتهوهم من ظاهر العبارة وظنه ان الحال الذي يعتبر البقاء فيه
 منحصري في حال النطق ومطلق الحال وليس الامر كذلك اذ قد بقي قسم آخر وهو الحال الذي
 يكون الاطلاق باعتبارها وبالتفكير اليه وهذا حال مخصوص لا يجب ان يكون حال النطق ولا هو
 مطلق الحال لشمول مطلق الحال للحال الذي لا يكون حال النطق ولا يكون الاطلاق باعتبارها
 وعند ذلك يظهر فساد اعتراض الشيخ لانه مبني على تقديرين لم ينحصر الامر فيهما وليس واحد
 منهما مرادا فان قيل هذا الذي قررت به كلامه وقوله والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق
 منه الخ صحيح في نفسه لكن جعل عبارته عليه لا يخلو عن بعد قلنا لو سلمنا ذلك كان غاية الامر
 ارتكاب مسامحة في العبارة فان ردا الاعتراض اليها كان مناقشة لفظية ليست من دأب

المحصلين ولا الثقات اليه ابي المحققين ولا منشأ التوقف في امثال ذلك الاعداد الفاضل
 الاثمة ومحققهم الا ترى انه كثيرا ما يعترض صاحب التخصيص متاعلي السكاكي والشيخ عبد
 القاهر اعتراضات لا يمكن التخلص منها الا بنهاية التكلف في تأويل عبارتهما ومع ذلك يحمل
 البعد تلك العبارات على محامل صحيحة وان كانت في غاية البعد من العبارة ومع ذلك يفتي
 المعترضين الى الوهم والغلط حيث فهموا من العبارة خلاف المقصود منها فان كان في شك من
 ذلك فليستصغح المطول ونحوه يعقب من ذلك على العجب العجيب (فان قلت) قد اشهر ان المراد
 لا يدفع الاراد قلت لا اعتبارا بشهادة ذلك ولا الثقات اليه عندائمة التحقيق كما رأيت مع انه ان
 أراد بكونه لا يدفع الاراد انه لا يدفع الاراد على ظاهر الكلام مع اعتقاد صحة المراد فلهذا سلم
 ولا يضرنأ وأنه يقتضي فساد العبارة أو فساد المراد فهو باطل قطعاً وكيف لا وكثيراً ما يقع
 في كلام الصادق بالاراد ظاهر بل لا تصح ارادة ظاهره فليستأمل والحاصل انه ان أورد
 الاعتراض على الوجه الذي أورده الشيخ أبطلناه بما بيناه وان رد الى هذه المناقشة اللفظية كان
 عملاً لا ثقات اليه ولا اعتماداً بين المحققين عليه واذا علمت ذلك علمت سوء جميع ما أطال به الشيخ
 في هذه القولة والتي بعدها قوله وفيه نظر لان البقاء المشروط ان كان هو حال الاطلاق أي
 التعلق الخ يقال عليه كما أشرنا اليه ذلك البقاء ليس هو البقاء حال النطق ولا حال ما قبل هو البقاء
 في الحال الذي يكون الاطلاق باعتبار به وبالنظر اليه ومعنى ذلك انه يعتبر عرف الاطلاق على
 الحال باعتبار حال وجود المعنى أو حرثه الاخير في ذلك المحل سواء كانت تلك الحال مقابلة لزمان
 الاطلاق أم لا وهذا قطعاً ليس بخلاف الاجماع ولا تنقيض قوله حال التلبس بل هو عين قوله
 حال التلبس وانما الذي هو خلاف الاجماع وتنقيض قوله حال التلبس كون المشتق حقيقة
 باعتبار غير حال التلبس لكن هذا غير مراد المصنف ولادل عليه كلامه كما بين بما لا مزيد عليه
 ومن هنا يظهر لك ما في قوله فاللازم ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال
 التلبس أو قبله أو بعده من الاجمال لانه كما لا يخفى مما بيناه انه ان أطلق عليه باعتبار حال التلبس
 فهو حقيقة سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده وان أطلق عليه باعتبار غير حال
 التلبس كان مجازاً سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده والتقدير الاول هو الذي
 أراد المصنف كما حققته محاورنا فتفطن ولا تمكن من الشاغلين وقوله فيكون المشتق المطلق
 على من سبيلس بالمعنى مجازاً قبل التلبس حقيقة حاله ولا فائل به يقال عليه هذا تحريف
 على المصنف لا يتفرع على مقصوده ولا يوافقه كما علم محاورنا بما لا مزيد عليه بل الذي يتفرع
 عليه ويوافقه ان المشتق الذي أطلق قبل زمن التلبس ان كان اطلاقه باعتبار غير حال التلبس
 استكناه يحصل التلبس في المستقبل فهو مجازاً بعداً وان جاء حال التلبس لان اطلاقه ليس
 باعتبار حال التلبس وان كان اطلاقه باعتبار حال التلبس والنظر اليها هو حقيقة أبدأ قبل مجيء
 حال التلبس وبعد ها وليس في هذا دعوى ان بقاء المشتق ناشئاً على الالسنه وفي الصحف الى
 حال التلبس فطبق به ولا تسليم بما قاله التراقي كما هو على لاسترجه وعند ذلك يتضح سقوط ما ربه
 الشيخ على ما ذكره فليكن بالاحسان التامل والتفطن لما بيناه من مقصود المصنف الذي خفي
 على الشيخ وجمع فوقه وافي حيص بصر وقالوا ما قالوا مما هو بهاء منشور أو خوف زور والله

هو الموفق للصواب ثم وأيت الكوراني قال ما نصه ثم الحال المعترف في كون اسم الفاعل حقيقة
هو حال التلبس بالفعل كما قدمنا من التكلم والاختيار مثلا لاحتلال النطق كما توهمه بعضهم وبني عليه
اشكال بالزاني والسارق في زمانا بعد انقطاع الوحي بجلد ويقطع مع انه لم يكن حال التلبس
موجودا وأجاب عن هذا الاشكال بان التزاع في اسم الفاعل واشتراط البقاء فيه انما هو فيما
اذا كان محكوما به وأما اذا كان محكوما عليه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
وقوله الزانية والزاني فاجلدوا فهو حقيقة مطلقة وهذا كلام من لا تحقيق عنده أما ولا فلان
الكلام في اللغة هل يشترط بقاء المعنى للإطلاق حقيقة أم لا ولا ريب في أن كون اللفظ محكوما
عليه أو محكوما به لا يدل في هذا الانقياد ولا اثباتا وأما ثانيا فلان وجوب الحكم في مسألة
الزاني والسارق ليس مبني على ان الصفة في النصين المذكورين وقع محكوما عليه وانه حقيقة
مطلقا لان الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلة ثبت وجد الوصف وجدا للحكم
كما رتب وجوب الزكاة على السوم في قوله في السائمة فكنع ان القول بان اسم الفاعل حقيقة
في المستقبل يخالف للاجماع واما قوله بخلافه فيما اذا كان محكوما به كقولنا زيدان أو زيد
سارق مع انه كلام محترغ لم يقل به أحد لم يجد نفعه لانه اذا قامت البيئة عند الحاكم بان زيدا
سارق في الزمان الماضي تقطع يده عند القائل بانه مجاز في الماضي فاي فائدة شرعية يعتد بها في
هذه التفرقة وقد حققنا لك المقام بالامر يد عليه فاعتمده والله الموفق هذا كلام الكوراني وهو
وان وافقنا على صحة كلام المصنف واستقامته لكن في مقدمته ما لا يخفى على المتأمل العارف
(قوله فان كان محكوما عليه الخ) قال شيخنا العلامة هذا حق لا شك فيه اقول المناطقة
واما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالفعل عند ابن سينا أي ما صدق عليه مفهوم
الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي والحاضر والمستقبل اه (وأقول) كل من
دعوى حقيقة ما ذكره من نفي الشك فيه ومن التمسك بقول المناطقة المذكور مما لا شك في انه
بمراحيل عن الحق اما أولا فقول المناطقة المذكور لا دلالة فيه لما زعمه لان حاصل هذه العبارة
التي نقلها عنهم كما ترى ان المراد بموضوع القضية كل من اتصف بالعبث وان ولو فيما مضى أو ما يأتي
وليس في هذا ان اطلاق الموضوع على المتصف بالعنوان فيما مضى أو ما يأتي حقيقة كان
الاطلاق في حال عدم الاتصاف باعتبار عدم الاتصاف بل يجوز ان يكون مرادهم انه حقيقة
في كل متصف ولو فيما مضى أو ما يأتي لكن باعتبار حال الاتصاف وملاحظته وهذا عين ما قاله
المصنف على ما قررناه وحررناه فقام له وقطن له وعرض عليه بالتواجدوا عرف الرجال بالحق
وابالان تعود نفسك معرفة الحق بالرجال واما ثانيا فبصدح الاصطفاة شارح الحصول
ذلك الامام الخبير بالمنطق وغيره بان قول المناطقة المذكور اصطلاح لهم ليس موافقا لثقة
حيث قال في هذا المبحث من شرح الحصول ما نصه نعم قال أي ابن سينا ان الاصطلاح في علم
المنطق في قولنا كل ج ب انما نعني به ما هو ج دائما وفي الحال أو في وقت معين بل هو أعم
من ذلك وهو انه ما يصدق عليه انه ج سواء كان ذلك في الماضي أو في المستقبل أو في الحال
أو دائما أو غير ذلك فهذا اصطلاح عليه فعلى هذا اذا قال الانسان الضارب محترق لا يلزم ان
يكون ذلك حكما على الضارب في الحال بل على ما صدق عليه الضارب سواء كان ذلك الصدق

فان كان محكوما عليه كما في
الآيات المذكورة حقيقة
مطلقا وقال المصنف تبعا
لوالده في دفع السؤال ان
المعنى بالحال حال التلبس
بالمعنى وان تأخر عن النطق
بالمشتق فيما اذا كان محكوما
عليه لاحال النطق به الذي
هو حال التلبس بالمعنى أيضا
فقط فابقيا المسئلة على
صورتها وغيرهما كالاستوى
سلم للقراني تخصيصها

(وقيل ان طرأ على المحل) الوصف (وصف ٩٦ وجودي يناقض) الوصف (الاول) كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود

(لم يسم) المحل (بالاول) أي
بالمشتق من اسمه (اجماعاً)
وإخلاف في غير ذلك والاصح
جريانه فيه اذ لا يظهر بينه
وبين غيره فرق (وليس في
المشتق) الذي هو دال على
ذات متصفة بمعنى المشتق
منه كالاسود اشعار
بخصوصية تلك (الذات)
من كونها جسمًا وغير جسم
لان قولك مثلاً الاسود
جسم صحيح ولو اشعر الاسود
فيه بالجسمية لكان بمثابة
قولك الجسم ذو السواد
جسم وهو غير صحيح لعدم
اقادته (مثلة المترادف)
وهو كما تقدم اللفظ المتعدد
التجديد المعنى (واقع) في
الكلام (خلافًا لتعجب وابن
فارس) في نفسه وقوعه
(مطلقاً) فالاول ما يظن أنه
مترادف كالانسان والبشر
فتساين بالصفة فالاول
باعتبار التباين أو انه يأنس
والثاني باعتباره أنه بادي
البشرة أي ظاهر الجلد
وإنما صرح بالخالف الذي
أجبهه غيره لفرابة النقل عنه
كما قال (و) خلافاً (للامام)
الرازي في نفسه وقوعه
(في الاسماء الشرعية) قال
لانه ثبت على خلاف الأصل
للعاجزة اليه في النظم
والصحيح مثلاً

في الماضي أو في المستقبل أو في الحال ومن المعلوم ان الاصطلاحات لا مناقشة فيها ولا يلزم
الاصطلاح المنطقي ان يكون موافقاً للاوضاع اللغوية الا اذا ادعى صاحب الاصطلاح
الموافقة وأبو علي لا يدعي ذلك ولا غيره من المنطقيين اه كلام الاصطفاة لكن اذا جازنا اعتبارهم
هذه على ما قررناه فيها كما تقدم اتفاقاً كان موافقاً لما قاله المصنف ووالده ولم يكن مخالفاً للغة
فتأمله واما بالتأكيك كون اعتبار صدق وصف الموضوع بالفعل عند الشيخ ابن سينا شئ ذكره
العلامة قطب الدين في شرح التلخيص كنهه بين في شرح المطالع انه ليس على ظاهره فانه
قال مراد الشيخ ان اصناف ذات شئ يتجهوم به بالفعل انما هو بحسب الفرض الذي يفرضه
العقل متصفاه لا بحسب الخارج قال بعضهم ولا يخفى عليك ان هذا لا يستلزم ان يكون
التزاع بينهما أي بين الشيخ والقارابي اذا ذهب الى اعتبار الصدق باعتبار الامكان لفظياً
نعم يلزم ان يكون الفرق بينهما ما بالاعتبار مثلاً اذا قلنا كل انسان اسود كذا دخل فيه الروي
عند القارابي وعند الشيخ اذا فرض العقل اسود بالفعل اه ولا يخفى عليك انه اذا كان مذهب
الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضاً صار حاصل قول المناطقة المذكور ان المعبر في وصف
الموضوع فرض صدقه بالفعل في أحد الأزمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض تصافه
بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الروي في قولنا كل اسود كذا اذا فرض صدق السواد
عليه بالفعل في أحد الأزمنة ومن البديهي لكل عاقل ان صدق نحو الاسود على الايض الذي
فرض صدق السواد عليه بالفعل كل روي لا يكون حقيقة لفة فكذلك اصطلاح المناطقة
المذكور مخالفاً للغة مما لا بد منه على هذا وإلهذا المواجهة السيد ظاهر ما في شرح التلخيص عن
الشيخ بقوله انما عدل الشيخ عن مذهب القارابي واعتبر مع الامكان الثبوت بالفعل لان
الاقتصار على مجرد الامكان مخالف للعرف واللغة فان الاسود اذا أطلق لم يفهم منه عرفاً ولغة
شئ لم يتصف بالسواد أزلاً وأبداً وان أمكن اقصائه به اه اعترض بعضهم على قوله مخالف
للعرف واللغة الخ بقوله فيه أن اظاهر ان هذا مستلزم التزام على ما حققناه كلام الشيخ
يعني ما تقدم عن شرح المطالع اذ لم يفهم من الاسود اذا أطلق عرفاً ولغة شئ لم يتصف بالسواد
أزلاً وأبداً وان فرضه العقل متصفاه اه فاجب غاية العجب بعد هذه الامور الثلاثة القاطعة
على بطلان تمسك الشيخ بقول المناطقة المذكور من قول الشيخ هذا حتى لا شك فيه لقول
المناطقة الخ في البات شعري كيف يسوغ لعادل التمسك بقول المناطقة المذكور مع ما قررناه
فيه على ما زعمه من الحقيقة ونفي الشك فيه لكن لا مفساً لذلك الا التساهل في التأمل مع عدم
مراجعة كلام الأئمة وعدم الاحاطة بما قالوه وعدم الوقوف على مقاصدهم في ذلك والاقتصار
على بادره القهم الموافقة للمعجوب من الاعتراض فتأمله ولا تسكن من الغافلين (قوله وقيل
ان طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الاول) أقول احتري بالوجودي عن العدمي كالسكوت
أي ترك الكلام بعد الكلام ولكونه يناقض الاول عملاً لا نقاضه كالسكوت في القيام مثلاً
فان التكلم لا يناقض القيام لاجتماعه معهما (قوله والاصح جريانه فيه اذ لا يظهر بينه وبين
غيره فرق) اعترضه الكمال عما اوضح شيخ الاسلام سقوطه فراجع (قوله فالاول ما يظن انه
مترادف فتساين بالصفة الخ) يرد عليه اننا قطع بان العرب تطلق الانسان حيث لا يحظر مبالها

معنى القسيان والانس والبشر حيث لا يحظر بيالها معنى بدو البشرية وذلك يقتضى عدم اعتبار ذلك فى المعنى والالام بتصور اطلاقهم له واستعماله فى معناه من غير ملاحظة ذلك مع انه جزء المعنى على هذا التقدير ولا يمكن استعمال اللفظ فى معناه من غير ملاحظة جوده (قوله وذلك مستف فى كلام الشارع) أقول من قوائد الترادف ان أحد اللفظين قد يناسب القواصل دون الآخر وذلك منأت فى كلام الشارع لاعتبار القواصل فى كلامه من غير محذور بل قد يقتضى البلاغة وغاية الامر أن لا نسعى ذلك مجعاً لكن هذا امر آخر وراء تحقق الفائدة (قوله ويجاب بانهم اسما اصطلاحية لشرعية الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال مانصه عرفوا الشرعية باللفظ المستعمل فيما وضعه فى عرف الشرع أى وضعه الشارع لمعنى الى آخر ما أطال به الختم بقوله فجعلها عريضة جرى على قول القاضي ويلزمه نفي الحقيقة الشرعية أصلاً فليست أملاً انتهى (وأقول) لا ديب لما قل مع ادنى تأمل وانصاف فى انه ليس النزاع فى جميع الالفاظ المتداولة بين أهل الشرع للقطع بأن معناه ما بعد علم انه من اصطلاحهم لا وضع للشارع فيه قطعاً فالاعتراض على الشارع بأن لفظ القرض وما عطف عليه من الالفاظ المتداولة الخ انما يصح اذا ثبت ان لفظ القرض وما عطف عليه من تلك الالفاظ التى وقع النزاع فيها ودون اثبات ذلك شرط القشاديل تقرير الألفاظ لئلا ترادف القرض والواجب دال على ان ذلك ليس بما ذكر بل كلام بعضهم مصرح بذلك كالكلاسوى فانه قال فان ادعوا أى الحقيقة المقررة بين القرض والواجب ان التفرقة شرعية أو لغوية فليس فى اللغة والشرع ما يقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا شاحة فى الاصطلاح انتهى وفى حواشيه للعلامة ابن جماعة مانصه الترادف خلاف الأصل فدعوى الترادف محجوج الى الدليل أيضاً وحسنه يقال الترادف لغوى ودليله النقل وما هو أو اصطلاحى ولا مشاحة فى الاصطلاح انتهى فتأمل وتعمل وتعمل (قوله والحد والمحدود) أقول دل تقرير الشارع شاعلى انه لا تفاوت بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل وقد يستشكل ذلك بأن الحد عند أرباب هذا الفن مرادف للمعرف فتنال ما يسمى رسماً وهو التعريف بالعرضيات ودعوى انه لا تفاوت بين العرضيات المذكورة فى الرسم والمعرف كالانسان الا بالاجمال والتفصيل فى غاية البعد اذ عرضيات الشيء لا تصور كونها تفصيلاً لحقيقتها الا ان يجاب بان المراد بالحد هنا مقابل الرسم أو بان المراد بالمحدود فى الرسم الشيء باعتبار وجهه لا باعتبار كنهه ثم رأيت السيد فى حواشيه العنصر قال قوله زعم قوم ان الحد الخ يريد الحد الحقيقى كدال عليه الجواب ولان اللفظ مرادف ودعوى الترادف فى الرسمى بعيد جداً انتهى (قوله ونحو حسن بسن أى الاسم وتابعه) فيه امر ان أحدهما انه قال القطب الشيرازى فى شرح مختصر ابن الحاجب هما أى التابع والمتبوع كل لفظين على وزن واحد موضوعين أو المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذ كر التابع دونه انتهى ولم يرد صاحب النقود والردود على نقله عنه وقضيه التردد فى ان التابع موضوع لمعنى الاول أو لا وفى نكت المتهلج للعراقى مانصه الفرق بينهما أى التأكيد والتابع من أوجه أحدها ان التأكيد يفيد مع قووية الاول عدم ارادة المجاز بخلاف التابع ثانياً ان التابع يشترط ان يكون على رتبة المتبوع بخلاف المؤكد ثالثاً ان المؤكد له اول فى نفسه بخلاف التابع فانه

وذلك مستف فى كلام الشارع
واعترض عليه المصنف
كالقرا فى القرض والواجب
وبالسنة والتبوع ويجاب
بانهم اسما اصطلاحية
لشرعية والشرعية
ما وضعها الشارع كما
سبأنى (والحد والمحدود)
كالحوان الناطق
والانسان (ونحو حسن
بسن) أى الاسم وتابعه
كعطشان نطشان (غير
مترادفين) أى غير متحدى
المعنى (على الاصح)

في نفسه مهمل انتهى لكن يخالف وجهه الاول ما سياتي عن الدماميني من انه من قبيل
التاكيد اللفظي مع قول المختصر كالمطول أو دفع توهم التجوز أي التكلم بالجواز نحو قطع العنق
الامير الامير أو نفسه أو عينه ثلاثتهم ان القاطع بعض علمائه أو دفع توهم السهولة نحو جاءني
زيد زيد ثلاثتهم ان الجاني غير زيد وانما ذكر زيد على سبيل السهولة وانتهى الا ان يستثنى هذا
من التاكيد اللفظي فليست له وفي العوض لان نطشان لا يفرد ولو أفرد لم يدل على شيء بخلاف
عطشان انتهى وقول الشارح الاتي لا يقبده المعنى بدون متبوعه كقول العوض ولو أفرد لم
يدل على شيء يدل على دلالة على المعنى اذا كان مع متبوعه وأدل على ذلك عماد كرا القول
بالتراخي والثاني ان هذا التابع هل يصير على السماع أو يتقاسم فيه نظره على المراد الاول
(قوله فلان الحديل على اجزاء الماهية تفصيلا الخ) عبارة العوض اذا الحديل على المفردات
بأوضاع متعددة بخلاف المحدود قال السيد قوله اذا الحديل على المفردات أي على اجزاء
المحدود بأوضاع متعددة قد لانه عليه انه صليبة بخلاف المحدود فانه يدل عليه بأوضاع واحدة
قد لانه اجمالية فهو ما وان دلالة على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة وانما اختار اتحاد
المعنى في المحدود والمحدود دون مذهب اليه غير من اختلافه في الدلالة المحدود على الماهية
والمحدود على جميع الاجزاء نظر الى اتحاد الماهية وجميع الاجزاء بحسب الحقيقة واما الاختلاف
بالاجمال والتفصيل فهو عند التحقيق راجع الى الدلالة لا الى نفس المدلول في ذاته انتهى (قوله
والمحدود أي اللفظ الدال عليه) قال الكمال لما كان المحدود اللفظ المعروف للماهية الى آخر
كلامه (وأقول) المحدود حقيقة هو المعنى لا اللفظ كما هو مبين في محله فالاولى ان يقال لما كان
المحدود قديما على اللفظ بخلاف المحدود تعرض لبيان ان المراد بالمحدود هنا اللفظ الدال
عليه لانه يوصف بالتراخي وسكت عن بيان ان المراد بالمحدود اللفظ لان اطلاقه بهذا المعنى معهود
ظاهرا مع ان ذلك لا يخلو عن شيء لان حقيقة المحدود المعنى فكان يليق التنبية على ان المراد به اللفظ
دفعاً للتوهم (قوله ومن شأن كل مترادف افادة كل منهما المعنى وحده) قال شيخنا الشهاب
لوقال افادته المعنى كان اخصر وأوضح اذ لا يقال شأن الواحد منهما افادة كل منهما بل افادة
الخ فليست له انتهى (وأقول) هذا الايراد هو ظاهره من قوله توهم ان كلا الاولى والثانية عبارتان
عن معنى واحد وهو هو وقطعا بل معناه ما متباين فان الاولى عبارة عن الافراد التي كل واحد
منها مجموع لفظين مقصدي المعنى والثانية عبارة عن الافراد التي هي اللفظان المذكوران
فجمع لفظ الانسان ولفظ البشر فرد واحد من افراد الاولى وجميع لفظ القمح ولفظ البر
فرد آخر من افرادها وهكذا ولفظ الانسان وحده فرد واحد من افراد الثانية ولفظ البشر
وحده فرد آخر من افرادها وهكذا فمعنى عبارته ان من شأن كل مجموع لفظين مقصدي المعنى
افادة كل واحد من ذلك اللفظين المعنى وحده ولو قال ومن شأن كل مترادفين افادته المعنى
وحده كما زعم الشيخ ان ذلك اخصر وأوضح كان معناه ان من شأن كل مجموع لفظين مقصدي
المعنى افادة ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لا يقصد المطلوب الذي هو ان كلا من برأى ذلك
المجموع يقبده المعنى وحده فتمامه (قوله والقائل بالتراخي يجمع ذلك) قال شيخ الاسلام أي
كون التابع لا يقبده المعنى بدون متبوعه الخ انتهى فقل المشار اليه قوله ان التابع لا يقبده

اما الاول فلان الحديل على
أجزاء الماهية تفصيلا
والمحدود أي اللفظ الدال
عليه يدل على اجمالا
والمفصل غير المجمل ومقابل
الاصح يقطع النظر عن
الاجمال والتفصيل واما
الثاني فلان التابع لا يقبده
المعنى بدون متبوعه ومن
شأن كل مترادفين افادة
كل منهما المعنى وحده
والقائل بالتراخي يجمع ذلك

(والحق افادة التابع
التقوية) أقول صرح المصنف في شرح التسهيل بان هذا التابع توكيد لفظي وأورده على
تعريف التاكيد اللفظي بانه اعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فان هذا توكيد لفظي وليس عين
اللفظ الاول ولا مرادف له أي على الاصح فقول المصنف عن شرح المتأخر المصنف فان قلت
فصار كالتاكيد الخ يخالف ذلك الا ان يريد التاكيد المعنوي لا المطابق التاكيد ودون اللفظي
والا فلهذا سمي بالتاكيد (قوله ان التابع وحده لا يفيد أي المعنى) فيه أمر ان الاول انه ليس
فيه ايضاح بانه في نفسه مهمل أولا وقد سبق ما فيه والثاني ان الكلام ساق عبارة المحصول
وقال عقبها وظاهر ما وافق ما قاله المصنف فان أراد بقوله ما قاله المصنف ما قاله من ان الحق
افادة التابع التقوية فهو يكون مقصوده الاعتراض على قول الشارح فهو على هذا ساكت
عن التقوية لاناف لها فلهذا بهد نسليم ان ظاهرها ما ذكره انما يريد على الشارح لو أراد بضمير
الغيبية في قوله فهو على هذا ساكت الامام في المحصول وهو ممنوع بل أراد به البضاوي على
انه على ذلك التقدير لا يثبت ظاهر عبارته عن تاويل الشارح بل يوافقه كما هو ظاهر وان أراد
بقوله ما قاله ما أشار اليه من المخالفة في افادة التقوية فيستتبعه عليه ان قول الامام في تلك
العبارة بل شرط كونه مقيداً تقدم الاول عليه ظاهر في تاويل الشارح ان لم يكن صريحاً فيه
اذ لو كان المراد في افادة التقوية استوى التابع والتاكيد في ذلك اذ التاكيد وحده لا يفيد
التقوية اذ افادته اياها فرع انضمامه الى غيره فان قلت يريد على تاويل الشارح ان مقتضاه ان
التابع يفيد المعنى اذ تقدم التبوع وهذا يناقض ما تقدم عن العراقي انه في نفسه مهمل قلت
لانسلم المخالفة اذ لا يلزم من اعماله في نفسه اعماله مع غيره بل قول العراقي في نفسه احتراز عنه
مع غيره فليست مل (قوله وسكانه أراد ما في المحصول الخ) قال المصنف وايراد البضاوي قوله
والتابع لا يفيد عقب قوله والتاكيد في قوله الاول ظاهر في ان المراد ان التابع فهو يسبق
وليطان لا يفيد بشأ التقوية ولا غيرها انتهى (وأقول) وكأنه يريد رد تاويل الشارح بقوله وكأنه
أراد الخ ويرد عليه ان ما راعه من الظهور معارض بان الظاهر ارادة البضاوي ما في أصله وهو
المحصول ولا خفاء أن قول المحصول ان التابع وحده لا يفيد ظاهر في ان المراد انه لا يفيد المعنى
ولم يرده لا يفيد التقوية اذ لا يتخيل أحده وحده يفيد التقوية (لا يقال) يردها انه لو أراد
انه لا يفيد المعنى وحده دل على انه مع الانضمام يفيد المعنى وقد تقدم انه مهمل (لانا نقول)
اهما لا غير مطلق به وقد تقدم في كلام القطب التردد في انه موضوع للمعنى بخلاف ان يكون الامام
فان لا يوضع للمعنى وانه يدل عليه عند الانضمام فليست مل (قوله فهو على هذا ساكت عن افادة
التقوية لاناف لها) أقول يمكن التوفيق بين المصنف والشارح بان مقصود الشارح ان كلام
البضاوي غير متعين للمخالفة ومقصود المصنف انه يوجه المخالفة فان أرادها فالحق خلافه
فليست مل (قوله وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أي بحسب المعنى والافظان ان أحد
الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر في نحو السجود والتكلم (قوله خلافاً للامام الرازي في نفسه ذلك
مطلقاً) قال شيخنا الشهاب يظهر ذلك من سلب العموم أو عموم السلب انتهى (وأقول) قد
يقضي احتجاج الامام الثاني لان حاصل احتجاجه احتمال المانع وهو جاري في كل مادة وقد

(والحق افادة التابع
التقوية) للمتبوع واللام
يكن لذكره فائدة والعرب
لكنها لا تكلم بها
لافائدة فيه ومقابل هذا
كما أشار اليه قول البضاوي
والتابع لا يفيد عقب
قوله والتاكيد يعني المؤكد
يقوى الاول وكأنه أراد
ما في المحصول ان التابع
وحده لا يفيد أي المعنى
يعنى بخلاف كل من
الترادفين فهو على هذا
ساكت عن افادة التقوية
لاناف لها (و) الحق
(وقوع كل من الرديفين)
أي اللفظين المتحدى المعنى
(مكان الآخر ان لم يكن
تعبد بلفظه) أي يصح ذلك
في كل رديفين بان يؤتى
بكل منهما مكان الآخر في
الكلام اذ لا مانع من ذلك
(بخلاف الامام الرازي في
نفسه ذلك) (مطلقاً) أي من
لغتين أو لغة قال لانك لو
أثبت مكان من في قولك
مثلاً خرجت من الدار
بمرادها بالقارسية أي أخرجت
بفتح الهمزة وسكون الراء
لم يستقم الكلام أي لان
ضم لفتة الى أخرى بمثابة
ضم مهمل الى مستعمل

قال وإذا عقل ذلك في لغتين فلم لا يجوز له في لغة أي لا مانع من ذلك وكان ان القول الاثرل أي الجواز الاظهر في قول النظر
والثاني الحق (و) خلافا (للضاري) والصفي ١٠٠ الهندي في نفى ما ذكر (اذا كانا) أي الرديفان (من لغتين) المسألة قدم اماما

تعبدا بالنظر كسكبيرة
الاحرام عندنا لا لقادر عليها
فلا يقوم مرادها مقامه
لعروض التعبد ويكن قال
المصنف تمامه فتعبد بالنظر
المسرفا عليها وضمير بالنظر
للاخر (مسألة المشتركة)
وهو كما تقدم اللفظ الواحد
المتعدد المعنى الحقيقي
(واقع) في الكلام جوارا
(خلافا لتعبد والابهرى
والجنى) في فهم وقوعه
(مطلقا) قالوا وما يظن مشتركا
فهو اما حقيقة ومجازا
متواطئ كالعين حقيقة في
الباصرة مجاز في غيرها
كالذهب لصفاته والشمس
لضائتها وكالقمر موضوع
للقدر المشترك بين الطهر
والحيض وهو الجمع من
قرآن الماء في الخوض أي
جعله فيه والدم يجمع في زمن
الطهر في الجسد وفي زمن
الحيض في الرحم وما هنا عن
الثلاثة أقرب مما في شرحي
المختصر والمحتاج انهم
أحاطوه (و) خلافا (لقوم)
في فهم وقوعه (في القرآن
قبل والحديث) أيضا قالوا
لو وقع في القرآن لوقع اما
مينا فيطول بلا فائدة
أو غير مينا فلا يفيد
والقرآن ينزع عن ذلك ومن
في الوقوع في الحديث

بشكل ذلك بانه قد يستلزم امتناع استعمال أحد المترادفين فيه مطلقا اذا من معني يستعمل
فيه أحدهما الا ويحتمل المانع من استعماله فيه (قوله) فلم لا يجوز مثله في لغة أي لا مانع من
ذلك) أقول هذا التمايز بدو الاحتمال فكيف يحجب به على الجزم بالنفي كما أفاده قول المصنف
والشارح في نفسه ذلك مطلقا فليتامل (قوله) مسألة المشتركة واقع في الكلام جوارا خلافا
لتعبد والابهرى والجنى في فهم وقوعه) فان قيل قول الشارح جوارا يصير المعنى ان المشترك
يجوز وقوعه أي يمكن بالامكان الخاص وقوعه بدليل قوله الاتي وقيل واجب الوقوع وقوله
وقيل ممنوع الوقوع وحيث تدبر وجه الاشكال بان قوله خلافا لتعبد الخ ان أريد به خلافا لهم
في نفس الوقوع كما هو مقتضى قول الشارح في فهم وقوعه لم تصح المقابلة حيث تدل ان في
نفس الوقوع لا ينافي مجرد جوارا الوقوع فلا يقابله وان أريد به خلافا لهم في جوارا الوقوع
فالمقابلة صحيحة لكن هذا القول يستند الى قوله الاتي وقيل ممنوع فلا وجه لافراجه
وجعله قولنا آخر قلنا لان سلم ان قوله جوارا يصير المعنى ما ذكر ل المعنى انه واقع بالفعل وان
كيفية ذلك الوقوع هو الجواز بمعنى الامكان الخاص فالمدعى أمر ان نفس الوقوع وكيفية
المدكورة وقوله خلافا لتعبد الخ معناه خلافا لهم في فهم نفس الوقوع وهذا يقابل الأمر
الاول وهذه مقابلة صحيحة لان في الوقوع يقابل الوقوع وقوله واجب الوقوع يقابل
الأمر الثاني وقوله وقيل ممنوع يقابل كلا الأمرين فليتامل (قوله) لا قدر المشترك بين الحيض
والطهر وهو الجمع) أقول الجمع لا يصدر على واحد من الحيض والطهر اذا لم يحد
الخصوص أو نحوه والطهر الخلو من ذلك والجمع غير كل من ذلك ففرضه ذلك ان لا يطلق القر
حقيقة على واحد منهما عند هذا القائل فليتامل (قوله) أقرب مما في شرحي المختصر والمحتاج
أي أقرب من حيث الصحة عنهم (قوله) فيطول) قال شيخنا العلامة في لزوم الطول نظر اذا
البيان قد ينهق بدونه اذا كان الحكم المتوط خاصا بالمراد كقولك شربت من العيين انتهى
(أقول) ولو لم في لزوم عدم الفائدة نظر ان في البيان فائدة الاجمال والتفصيل وهي من القوائد
المعتبرة والحاصل اننا لانسلم لزوم الطول ولو سلمنا فلا نسلم عدم الفائدة ثم قد يرد انهم الجزئية
أي فقد يطول فلا يرد عليه نظر الشيخ (قوله) وأجيب باختياره وقع فيه ما غير مينا الخ) أقول
وباختياره وقع مينا والفائدة ما ذكرناه على التسليم (قوله) الذي سيبين) أقول أو الذي
لا يبين وان لم نقل بحمله على معنيه والفائدة حيث تدل الفائدة في التشابه على القول بان الوقت
على الا الله فان خالف الخصم في ذلك والافلم فرق بينهما (قوله) وقيل هو ممنوع) خلافا لمطلقا
لمقابلة قول الامام الاتي كما قال في الاول لمقابلة القول الثاني (قوله) وأجيب بانه يفهم بالقرينة
الخ) أقول أو لا يفهم بالقرينة وان لم يحمله على معنيه والفائدة حيث تدل الفائدة في التشابه
المدكور ولان سلم ان المقصود من كل وضع فهم المراد بدليل التشابه على القول المدكور
(قوله) المين بالقرينة) لا يخفى ما فيه من المساحة فانه صفة للقهيم الاجمالي والمين بالقرينة
ليس هو القهيم بل القهيم فلو أبدل ذلك بقوله المستند الى القرينة كان أوضح (قوله) حاصل في
العقل) يمكن ان يدفع بان حصوله في العقل لا يلزم أن يكون على وجه ارادة أحد هما اذ قد لا يراد
شيء منهما بخلافه بعد سماع اللفظ فتأمل (قوله) مسألة المشتركة يصح إطلاقه على معنيه)

يقول مثل ذلك فيه واجيب باختياره وقع فيه ما غير مينا ويقدر ارادة أحد معنيه مثلا الذي سيبين وذلك كاف فيه
في الافادة ويرتب عليه في الاحكام الثواب والعقاب بالعزم على الطاعة والعصيان بعد البيان فان لم يبين حل على

فيه أمران الأول قال شيخ الاسلام أي سواء استعمل في تيممته نحو تر بص قرأ أي طهرا
وحبذا أم في مجازيه أو حقيقة ومجاز له نحو لا اشتري ويراك السوم وشراء الوكيل أو الشراء
الحقيقي والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتي انتهى (أقول) ينبغي أن يتأمل في هذا
التعميم مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابق قبيل مجتهد العلم وعكسه ان
كان حقيقة فهما مشترك والاشقية ومجازا انتهى وقول الشارح في اول المسئلة السابقة
وهو كلمة قدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي وأما قوله والثلاثة معلومة من كلامه
الآتي فالظاهر انه أراد قوله الآتي وفي الحقيقة والمجاز ان الخلاف ثم قال وكذا المجازان وحيث
تربط عليه منع علمان من ذلك ان هذا لا يدل على ان الحقيقة والمجاز والمجازين من قبيل المشترك
بل سابقه صريح في ان ذلك ليس من قبيل خصوصاً مع ملاحظة كلام الشارح فليتأمل
والثاني انهم استدلو على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية وجه
الدلالة ان الصلاة من الله رجة ومن الملائكة استغفار وهما محبة لقائه وبقوله تعالى الم تر ان الله
يسجد له من في السموات الآية وجه الدلالة انه نسب فيها السجود الى العقلاء وغيرهم فان نسب
لتسبب العقلاء رادبه الانقياد لا وضع الجهة وماتب لله عقلاء رادبه وضع الجهة لا الانقياد
والأما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس وأجيب عن الأول بأنه قد حذف
الخير للقرينة والاصل ان الله يصل على وملائكته يصلون وبان سابق الآية لا يجاب اقتداء
المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام فلا بد من اتحاد
معنى الصلاة في الجميع سواء كان معنى حقيقياً وهو الدعاء فالمراد والله أعلم ان الله تعالى يدعو
ذاته بإرسال الخبير الى النبي عليه الصلاة والسلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فن قال ان
الصلاة من الله الرحمة فقد أراد هذا المعنى لان الصلاة وضعت للرحمة أو كان معنى مجازياً كراد
الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلاف ذلك المعنى لا جعل اختلاف الموصوف فلا بأس
به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع وانما قلنا لا بد من اتحاد معنى الصلاة
في الجميع لانه لو قيل ان الله يرسم النبي والملائكة يتقربون لهما أي الذين آمنوا ادعوا له
لكان هذا الكلام في غاية الركاكذ ويؤيد اتحاد ذلك المعنى من الجميع تبينهم اختلاف المعنى
باعتبار اختلاف المسند اليه لانه يفهم ان المعنى واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لان
معناه مختلف وضما وعن الثاني بأنه يجوز ان يراد بالسجود المنسوب للعقلاء الانقياد أيضاً
وقر لكم الانقياد شامل لجميع الناس ممنوع لان الكفار لا سيما المتكبرون منهم لا يحسم الانقياد
اصلاً وبانه لا يمدان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستعماله
من الجمادات الا من يحكم باستعماله التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء
يوم القيامة على ان يحكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح
الحصى وقوله تعالى ولكن لا تنفقهون تسبيحهم محقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة
على وحدانيته تعالى فان قوله لا تنفقهون لا يليق بهذا المعنى فعلم ان وضع الرأس خضوعاً لله
تعالى غير ممنوع من الجمادات بل هو كائن لا يشكره الا من كثر خوارق العادات ورد الاول بان
الاضمار خلاف الاصل أي تخلذه ارجح والاخذ بالارجح ارجح ومن ذلك كاف في هذا المطلب

المعنيين كحاسباني
(وقيل) هو (واجب
الوقوع) لان المعاني أكثر
من الانفاذ الدالة عليها
وأجيب بنوع ذلك انما من
شترك الاول كل من
معنييه مثلاً لفظ يدل عليه
(وقيل) هو (ممنوع) لاختلاله
بفهم المراد المقصود
من الوضع وأجيب بأنه
بفهم بالقرينة والمقصود
من الوضع الفهم التفصيلي
أو الاجمالي المبين بالقرينة
فان اتفقت حل على المعنيين
كحاسباني (وقال الامام)
الرازي هو (ممنوع) بين
التفصيل فقط كوجود
الشيء واستثائه اذ لو جاز
وضع لفظ لهما لم يقدح سماعه
غير التردد بينهما وهو حاصل
في العقل وأجيب بأنه قد
يفضل عنهما فيستحضرهما
بسماعه ثم يبحث عن المراد
منهما (مسئلة) المشترك
يصح لفته (اطلاقه على
معنييه) مثلاً (معاً)

الظني وبمثل هذا ما قبل في الدليل الثاني من ان قوله وكثير من الناس على حذف الفعل أي
ويستجده كثير من الناس والثاني بان دعوى الركاة ممنوع وانما يصح لو لم يكن بين
المعاني المسد كورة أمر مشترك هو المقصود بالاحتجاب للقطع بأنه لا ركاة في مثل قولنا ان
السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعية فكذا المراد هنا
ان الله يرحم النبي عليه الصلاة والسلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه
ولا تنكته بعظمته بما في ردهم فانوا أي المؤمنون بما يليق بحاكمهم من الدعاء والثناء
عليه (قلت) وأما فهم اتحاد المعنى من قديم اختلافه باعتباره اختلاف المسند اليه فان أراد ان
الاتحاد احتمال مرجوح فسلم ولا يضرب في ثبوت هذا المطلب الظني وان اريد انه المتبادر
من اللفظ فهو مكابرة صريحة لا يلتفت اليها الظهور ان المتبادر من ذلك التبيين انما هو وضع
الصلاة لتلك الخصوصيات ولهذا ما قبل بعض المحققين عن أبي العالية وابن عباس رضي الله
عنهم انها من الله شاءوا تها شرف ومن غيره طلبه ثم قال وهذا الطلب عين الثناء والتعظيم
فيكون مشتركا معنويا قال شيخنا الشريف انما يتم هذا ان لم تكن موضوعات خصوص
الطلب كما هو الظاهر الا ان يرجح ما ذكرناه المأثبات للوضع للثناء والاصل عدم الاشتراك فيحمل
ما ذكره على مجرد تخصيص شرعي انتهى والثالث بأنه ان اريد بالانقياد امتثال أوامر
التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلام المجيب فهو ولا يصح في غير المكلفين وان اريد
امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الاطاعة اعم من هذا أو ذاك فتشمله لجميع الناس
ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكليف
اكن اجيب عن ذلك بان المراد مطلق الاطاعة لكن يقيد في كل مادة بما يناسبها في العقلاء
بأمر التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير والرابع بأنه بعيد لان حقيقة السجود
وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم قائمات
حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات من الشمس والقمر وغيرهما مشكل
ولو سلم ففي مثل هذا الأمر الظني لا يناسب ان يقال لم تر وأما الحكم باستحالة السجود من
الجمادات فليس باعتبار ان ذلك ليس في قدرته تعالى فان هذا لا يتوهمه احد بل باعتبار انه ليس
لها وجود ولا جبهة كما يحكم عليها باستحالة المنشي بالارجل والبطش بالأيدي والنظر بالعين
بخلاف التسبيح فانه القاطع وسوف لا يمنع صدور ما عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية
كما روى عن الحمصي والجدع وكذا شهادة الاعضاء والحوارح وما ذكره من ان محكم التنزيل
ناطق بهذا ان اراد بالاشارة الاشارة الى حقيقة التسبيح ففيه ان اكثر المفسرين على انه مؤول
بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يريد بالحكم المنص
المعنى وقوله ولو لم يكن لاتفهون غير مناسب للدلالة المذكورة ونحوها ممنوع لان معناه ان
المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها الا خلاهم بالنظر الصحيح بل هو المناسب لها
والمناسب لحقيقة التسبيح انما هو لا تسبحون ثم اجاب بعضهم بان حقيقة السجود ليست وضع
الجبهة بل الخضوع مطلقا وأما وضع الجبهة فتعبر في سجود الصلاة قال ابن الاثير في التمهيد
بمعنى خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة على الارض ولا خضوع اعظم منه ثم لما كان

في وضع ناصبة الرأس معنى الخضوع بخلاف وضع سائر جواربه مسمى سجودا دون وضع سائرهما
 (قوله بان يراد به من متكلم واحد الخ) أقول هو ظاهر فيما سبقت له من محل النزاع وهو ارادة
 كل واحد من المعنيين على أن يكون بقرينة مناط الحكم (قوله لانه لم يوضع له مامعا وانما
 وضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر) أقول يرد على هذا الدليل انه ان اريد بقوله من غير
 نظر الى الآخر شرط عدم النظر الى الآخر فهو ممنوع وان اريد به عدم شرط النظر فسلم
 الا ان ذلك لا يقتضي الجوز في محل النزاع وهو استعماله في كل منهما بان يراد به في الإطلاق
 واحد وهذا وذلك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والتقي وسنزداد هذا
 الابرار وضوحا عند تقرير القول عن الشافعي الا قد استدل ابن الحاجب بغيره بأنه
 يسبق منه الى الفهم احد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في أحدهما دون
 الجمع قال المولى بعد الدين قبل المحقق علاقة الكلية والجزئية وفيه نظر اما اوله فلان الكلام
 في ارادة كل من المعنيين لافي ارادة المجموع الذي احده المعنيين جزء منه وأما ثانيا فلما سبق
 ان ليس كل جزء منه يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا
 اتقى اتقى الكل بحسب العرف أيضا كقرينة لانسان بخلاف الاصبع والظفر وشعر ذلك
 هذا وقد يمنع سبق احد المعنيين من الإطلاق المشترك بل انما يدعى سبعة هما على ما هو مذهب
 الشافعي رضي الله عنه ثم قال القول بكونه مجازا عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكل
 لان كلا منهما نفس الموضوع له انتهى أي فلم يستعمل اللفظ الا في الموضوع له من كل منهما
 واستعماله في الآخر ممنوع لا يخرج عن استعماله في الموضوع له كما ظهر مما ذكرنا في
 وقال الكوراني بعد ان ذكر ان ابن الحاجب ذهب الى هذا القول وهذا ليس بشيء اذ قد
 قدمنا ان محل النزاع هو ارادة كل من المعنيين ولا شك ان اللفظ موضوع للمعنيين بوضوح
 متحتمين ولم يخرج اللفظ بالاستعمال في المعنيين عن كونه حقيقة لكون اللفظ مستعملا
 فيما وضع له نعم لو اريد المجموع من حيث هو مجموع كان مجازا اذ اللفظ لم يوضع للمجموع
 والفرق بين الكل الافرادى والمجموعى واضح يظهر لك في قولنا كل الرجال يحمل هذه الصفة
 وكل الرجال يشبعه هذا الرغيف فالملق الذي لا يجد عنه هو ما ذهب اليه امام الأئمة الشافعي
 عليه من الله الرجوع متواصلة الى يوم الدين انتهى ثم رأيت شيخنا العلامة قال قوله من غير نظر
 الى الآخر لا وجودا ولا عدما فيحقق الوضع لكل منهما وجودا لا يتم معهما لا وكون
 الوضع حقيقة فيهما يتوقف على وضعه لكل منهما لا على وضعه لماعا كما قال انتهى (وأقول)
 ان اراد كما قال هذا القائل فيكون الاعتراض المشار اليه بهذا الكلام على القائل دون
 الماشرح فلا اشكال وان اراد كما قال الماشرح فيكون الاعتراض عليه فلا يخفى سقوطه لان
 هذا الكلام ليس من عنديات الماشرح بل لم يرد على حكاية عن أصحاب هذا القول الذي سمي
 عليه ابن الحاجب أيضا واعتراض الحكاية خطأ كما قرر في محله لكن كثيرا ما يجعل الشيخ
 على الوقوع في ذلك شغفه بالتهويل على كلام الماشرح (قوله وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة
 حقيقة نظرا لوضعه لكل منهما) أقول فيه اشارة الى دفع ما استدل به على منع كونه حقيقة
 فيهما من انه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في

بان يراد به من متكلم واحد
 في وقت واحد كقولك
 عندي عين وتريد الباصرة
 والجارية مثلا فملبوسى
 الجون وتريد الاسود
 والابيض وأقرأت هند
 وتريد حاضيت وظهريت
 (مجازا) لانه لم يوضع لهما
 معا وانما وضع لكل منهما
 من غير نظر الى الآخر بان
 تعدد الواضع أو وضع
 الواحد نسبيا للاول (وعن
 الشافعي والقاضي) أبى بكر
 الباقلاني (والاعتزلة) هو
 (حقيقة) نظرا لوضعه لكل
 منهما (ازاد الشافعي وظاهر
 فيه ما عند المعتزلة عن
 القرائن) المعينة لاحدهما

نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احدهما المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه والاذن باطل بالاتفاق وجب الدفع ان يحصل النزاع كما قررنا الاثمة استعماله في كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة انما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك نعم قد اعترض على هذا بانه اما أن يكون موضوعا لكل منهما بشرط انفراد عن الآخر واما أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر والانفصال استعماله في أحدهما على الانفراد وهو باطل كما تقدم وعلى التقديرين يمنع استعماله فيهما حقيقة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا يرايه غيره عند الاستعمال قد انما لا يمكن الاعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين يناهض اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه لآخر يوجب ارادته خاصة فلما اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما ماضيا وغير ماض في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واجيب بان هذا مغلطة منشؤها اشتراك اللفظ بخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصوص منفردا من بين الاشياء بالحصول للخصيص به كما يقال في اية التبعيد بخصيص بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالسند وخصص فلا تافاه كراى ذكره وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ الا ذلك المعنى وحيث قد فتحنا لانه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة (قلت) وقد يشكك قول المجيب وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ بوضع المترادفين اذ لا يصدق الانفراد من بين الالفاظ على واحد منهما بالنظر الى الآخر الا ان يراد من بين الالفاظ ولو في الجملة (قوله) كالمحسوب بالقرائن المعممة لهما في بعض الهوامش بخط بعض العلماء انه مثال التجرد عن القرائن وقد يتوهم فساد لان المحسوب بالقرائن المذكورة لا يصدق عليه التجرد عن القرائن وانما هو نظير لكن هذا مدفوع بأن القرائن المعممة لهما غير المعينة لاحدهما فالمحسوب بالمعممة مجرد عن المعينة (قوله) فيجعل عليهما قال شيخ الاسلام فيه تجوز لانه اذا كان ظاهرا فيهما انصرف اليهما فالمراد بجمعه عليهما انصرفا لهما ما انتهى (وأقول) لعل الاولى ان المراد بجمعه عليهما اعتقاد السامع ارادة المتكلم اياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك والجل اعتقاد السامع مراد المتكلم اوما استعمل على مراده وهو من صفات السامع انتهى والعجب مما ذكره هنا مع ما ذكره بعد ثم قال ونسبته الشافعي له ظاهرا فيهما ظاهرة في انه عنده عام وهو ما قاله القاضي عضد الدين قال والعام عنده قسم منقسم

كالمحسوب بالقرائن المعممة
لهما (فيجعل عليهما)
لظهوره فيهما (وعن
القاضي) هو عند التجرد
عن القرائن المعينة والمعممة
(بجمل) أى غير متضيق المراد

الحقيقة وقسم مختلفها الخ (وأقول) ينبغي ان المراد بالعموم هنا تناول المعنيين كما يدل عليه قوله
والعام عنده فسمان الخ وأما تناوله لجميع افراد المعنيين فينبغي ان يقال ان وجد صيغة عموم
كأن والاضافة بشرطها ما حكم به والا فلا فليتامل (قوله ولكن يحمل عليهما احتياطا) أقول
في اطلاقه نظرا اذا احتياط قد لا يكون الا في حله على أحدهما فقط كما لا ينبغي على المتأمل
(قوله والغزالي يصح ان يراد لانه لغة) اعترضه الكوراني فقال وقد نقل المصنف عن الغزالي
انه يصح ان يراد بالمشترك المعنيان لانه وفي شروحه أي لاحقيقة ولا يجازا وكلام الغزالي في
المستصفي لا يدل على شيء من ذلك وهو انه أورد قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض الى آخر الآية وقوله تعالى ان الله وسلاسله يصلون على النبي الى آخر الآية
ثم قال بعضه الشافعي ويفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر فان طلب المغفرة
يتعلق بالمغفرة ولكن الاظهر عندنا ان هذا انما أطلق على معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو
العناية باهر النبي لشرفه وجرمته والعناية من الله بمغفرة ومن الملائكة الاستغفار ومن
المؤمنين دعاء وصلاة عليه وكذلك العذر عن السجود وليس في هذا الكلام شيء مما قاله المصنف
ولانه لاحقيقة له ولا يجازيل صريح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازيا ليشمل المعاني المرادة من
اللفظ كما استحققه في باب المجاز ان شاء الله تعالى بل نقول لا يجوز عقلا ان يستعمل لفظ على
قانون اللغة استعماله الاصححا ولا يكون مجازا ولا حقيقة انتهى (وأقول) أما ما نزعته في النقل
عن الغزالي فليست بشيء بل لا منشأ لها الا فساد التصور ومنه يد القسائل والتهورا ما ولا نقد
قال في المستصفي قبيل الكلام على الآيتين المذكورتين ما نصه احتج القاضي أي على صحة
استعمال المشترك في معنييه بأنه لو ذكر اللفظ مرتين وأراد بكل مرة معنى آخر جازف أي بهدفي
ان يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما اذا قصد بلفظ
المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعا فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف
اللفظ المشترك فنقول ان قصدنا باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرأة الواحدة فهذا ممكن لكن
يكون قد خالف الوضع كما في لفظ المؤمنين فان العرب وضعت اسم العسين للذهب والعصور
الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع انتهى فقوله فنقول ان قصدنا باللفظ الدلالة الخ صريح
فيما نقله المصنف عنه فانه صرح فيه بأنه يمكن ان يقصد باللفظ المعنيان ويأت ذلك مخالفا للوضع
وهذا عين ما نقله المصنف كما لا ينبغي على عاقل صحيح التصور واما ثانيا فذهب ان كلام الغزالي في
المستصفي لا يدل على ذلك لكن هذا لا يقدح في صحة النقل عنه لان كسبه الاصولية لم تنحصر في
المستصفي ولا مفاداته الاصولية مختصة بكسبه الاصولية بل ولا بكسبه مطلقا والمصنف لم يستند
لخصوص المستصفي فيجوز أن يكون ما ذكر في غير المستصفي من كسبه الاصولية أو غيرها ومن
مفاداته التي لم تودع في كسبه والمصنف ثقة مطلع باجماع من يعتد به ممن تاخر عنه وقد نقل ذلك
فوجب قبوله وان خلا عنه المستصفي بل وان خالفه وغاية ما يلزم جيقه اختلاف كلامه
فاقتصر المصنف على نقل قوله الخالف لغيره دون الموازنة لانه في مقام بيان اختلافهما قوله
بل نقول لا يجوز عقلا ان يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ فهو غلط فاحش لان المصنف
وشراحه لم يدعوا عن الغزالي ان اللفظ المشترك استعمل في اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون

(ولكن يحمل عليهما
احتياطاً وقال أبو الحسين
البصري (والغزالي يصح
ان يراد به ما ذكر من
معنييه عقلا (لانه) أي
ما راد من معنييه (لغة)
لاحقيقة ولا يجازا لخالقته
لوضعه السابق اذ قضيه
ان يستعمل في كل منهما

منعقد فقط وعلى هذا الذي الماينون وغيرهم (وقيل يجوز) انه ان يراد به المعنى (في الشيء لا الاثبات) فتحو لا عين عند يجوز
ان يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف ١٠٦ عندى عين فلا يجوز ان يراد به الاعمى واحد وزيادة الشيء على الاثبات

وهو دة كما في عموم النكرة
المنسبة دون المنسبة وفي
نسخة بدل يجوز يصح وهو
انسب والخلاف فيما اذا
أمكن الجمع بين المعنيين
كما في الامثلة المذكورة
فان امتنع كما في استعمال
صيغة افعل في طلب القفل
والتهديد عليه كما سياتى
مخرجوا انها مشتركة بينهما
فلا يصح قطعها وانه هو ذلك
سكت المصنف عن التبيه
عليه (والاكثر) من العلماء
على (ان جمعه باعتبار
معنيه) كقولك عندى
عبون وتريد مثلا باصرتين
وجارية أو باصرة وجارية
وذهب (ان ساغ) ذلك الجمع
وهو ما رجحه ابن مالك
ونالقه أبو حيان (مبنى
عليه) في صحة اطلاقه على
معنيه كما ان المنع مبنى
على المنع والاقول على انه
لا يبنى عليه فيها قط بل يبنى
على المنع أيضا لان الجمع في
قوة تكريره المقدرات
بالعطف فكانه استعمال
كل مفرد في معنى ولو لم يقل
المصنف ان ساغ المزيد على
ابن الحاجب وغيره كان
المعنى ان الجمع مبنى على
المفرد صحة ومنعوا قبل
لا بل يصح مطلقا فتوى
العبارتين واحد والزيادة
أصرح في التبيه على الخلاف

مجازا ولا حقيقة بل الذى ادعوه عنه كاهو في غاية الوضوح من عباراتهم انه لا يصح في اللغة
استعماله في معنيه استعمالا صحيحا لا حقيقة ولا مجازا وان صح عقلا ان يراد منه المعنى
فانظر بعد أخذ المقامين عن الآخر واجب مع ذلك من التباس أحدهما عليه بالآخر وما أكثر
واقبح مفساد افعال التامل بالمرء (قوله منفرد فقط) قال شيخنا العلامة فيه نظر لانه قدم ان
الوضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر وعدم النظر الى الآخر ليس نظر الى عدمه انتهى
(وأقول) هذا الاعتراض مما يجب منه فانه لا مشالة الا افعال التامل بالمرء وذلك لان قائل
هذا الكلام غير قائل ما تقدم اذا قائل هذا هو الغزالي المانع صحة استعمال المشترك في معنيه
مطلقا وقائل ما تقدم غير القائل بصحة ذلك لكن مجازا وكل منهما لا يلزم الاخر فاحاله مما
يخالف قوله كما هو شأن كل متخالفين فكيف يدعى مناقضة ما هنا لما تقدم كاهو محصور نظره
وكانه لم يستحضر ما اشترى من ان شرط التناقض اتحاد القائل أو ظن ان القائلين في الحليين
واحد وغفل عن تنافي الحكمين في الحليين المانع من اتحاد القائل على انه ان أراد بقوله
وعدم النظر الى الآخر الخ ان عدم النظر الى الآخر يستلزم عدم النظر الى عدمه فهو ممنوع
أو لا يستلزم ذلك لم يقدد بقيدى قائل ما تقدم ان المراد من عدم النظر الى الآخر النظر الى
عدمه بل هذا هو المناسب لدعاه من مجازية الاستعمال في المعنيين وحينئذ في توافق قائل
ما هنا وقائل ما تقدم في ان دعوى النظر الى عدمه وان تخالف في ان قضية ذلك التجوز وامتناع
الاستعمال واما مجرد ان الكلام هنا في الاستعمال وماتقدم في الوضع فانظروا انه لا أثر له
في الفرق بين الحليين ودفع الاعتراض لان قضية النظر الى عدمه أو عدم النظر اليه في الوضع
النظر اليه أو عدم النظر اليه في الاستعمال فليتامل (قوله باعتبار معنيه) قال شيخنا
العلامة كان ينبغي للشارح ان يري ما معناه لا يسل الثاني من مثاليه (وأقول) هذا الايراد
مدفوع لان ذلك علم من قول الشارح عقب قول المصنف في أول المسئلة على معنيه مثلا فانه
أشار الى ان ذكر المعنيين للتمثيل دون التقييد فصار فرض المسئلة المعنيين أو لا كثر وصار قول
المصنف معنيه مراد منه معنيه أو معناه فقوله هنا باعتبار معنيه معناه معنيه أو معناه
ما تقرره فلم يبحج الشارح هنا الى زيادة أو معناه فتدبره فانه في غاية اللطف فله دهره (قوله
فتوى العبارتين واحد) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان مؤدى الاولى ان الجمع مبنى على
المشترك أى صحته مبنية على صحة اطلاقه على معنيه وأما كون المنع مبنيا على المنع فتستفاد
من غير العبارة الى آخر كلامه (وأقول) حاصل ما ذكره اعتراض أحدنا على ما ذكره
الشارح من ان مؤدى العبارتين واحد والآخر على تقييد المصنف بقوله ان ساغ فاما الاول
فجوابه انه مبنى على ما ذكره مما هو في غاية السقوط وهو ان كون المنع مبنيا على المنع مستفاد
من غير العبارة ووجه سقوط هذا ما لا يخفى من ان كون المنع مبنيا على المنع مفهوم عبارة
المصنف ومفهوم العبارة مؤداه اذ لا معنى لكون الشيء مؤداه للعبارة الا كونه مدلولها
والمفهوم مدلول للفظ كما صرح به تعريف الاصوليين للفظ هو ما دل عليه اللفظ في محل
النطق واذا كان هذا المبنى ساقطا كان الاعتراض كذلك كما هو ظاهر وأما الثاني فجوابه
باختصار ان قوله ان ساغ شرط في صحة الجمع ولا يلزم كون الشيء شرط لنفسه بناء على ان معنى

قوله ان ساخن قيل بانه ساخن لان المشروط على هذا هو الصحة والشرط هو القول بها ومخلص
 المعنى ان صحة الجمع ان قيل بامتناعه عليه وليس في هذا اشتراط الشيء بنفسه كما لا يخفى فان
 القول بالشيء غير ذلك الشيء كما هو بدعي وقائمة الاشتراط حينئذ هو التمسك على الخلاف على
 اننا لا نسلم محذورية كون الشيء شرطاً لنفسه مطلقاً بل انما يكون محذوراً اذا اريد لنفسه اما
 اذا اريد لغرض آخر كالتمسك به على الخلاف فلا ولاه لك تعثر في كلام الائمة على تطاول ذلك
 فتبصر وتامل (قوله وفي الحقيقة والمجاز هل يصح ان يراد امعاً باللفظ الواحد) فان قلت قد
 تقرر احتياج المجاز الى القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الموضوع له أولاً فكيف يتصور
 ارادتهم امعاً باللفظ الواحد لان ذلك اللفظ الواحد لا بد له باعتبار جهة المجاز من قرينة صارفة
 عن ارادة الموضوع له أولاً فكيف مع وجودها تسوغ ارادته مع المجاز (قلت) سيد كرا الشارح
 في الكلام على المجاز ان احتياج المجاز الى القرينة المذكورة مبني على انه لا يصح ان يراد باللفظ
 الحقيقة والمجاز معاً حيث قال ومن زاد كالبيان مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له أولاً مشى
 على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً انتهى وفي التلويح على ان قوله في المجموع
 مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له هو ادا وغير
 من اقله الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهو
 لا يتأني كونه داخل تحت المراد انتهى نعم قد يقال لاحاجة الى البناء المذكور للاستغناء عنه
 بتقييد الاحتياج بما اذا اريد المعنى المجازي وحده أو بتعميم القرينة وجعلها شاملة للصارفة
 عن ارادة معنى الموضوع له مطلقاً أي فيما اذا اريد المعنى المجازي وحده والصارفة عن ارادته
 وحده أي فيما اذا اريد المعنى معاً الا ان يجاب عن الاول بان ذلك لا يناسبه اعتبار التقييد
 في تعريف المجاز وعن الثاني بانه يعني عن اعتبار الصرف عن ارادة الموضوع له وحده اعتبار
 القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي مع الحقيقي كما ذكره الشارح فليتامل (قوله خلافاً
 للقاضي) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة اعلم ان القاضي قال هناك الصحة ويلزمه القول
 بها هناك عدم الفرق فيثبت الخلاف كله هناك كنهه قال بعده هناك زعمه الفرق فهو نافي هنا
 للخلاف الثابت هناك لاتفاق المركب باتفاق قول منه وبهذا يدفع قهراً ان مخالفة القاضي
 تستلزم دعواه الاتفاق وهو لا يقول به انتهى (وأقول) ان اراد الاعتراض على قول الشارح في
 قطعه بعدم صحة ذلك بانه دال على دعوى القاضي الاتفاق مع انه لا يقول به وان الشارح أخذ
 قوله المذكور الدال على ما ذكر من مخالفة القاضي وان هذا لا يندفع قهراً فهذا اعتراض فاسد
 لا منشأ له الا التوهم ومجرد التخييل وذلك لان الشارح لم يأخذ القطع المذكور من مجرد مخالفة
 القاضي وانما أخذ من الواقع ودلالة كلام القاضي من محله عليه بحسب ما علمه من كلامه
 على وفق ما اراده المصنف لاستناده أيضاً في ذلك الى ما علمه من كلام القاضي فاعتراض الشيخ
 انما كان يصح لو أثبت من كلام القاضي ما يتأني كلام المصنف والشارح وهو لم يثبت ذلك
 ولا يشبهه والثاني قال شيخ الاسلام كذا نقله المصنف وهو الزكري في قوله لم يمنع القاضي
 استتمه في حقيقته ومجازه وانما منع حله عليه بما لا قرينة فاختلطت مسئلة الاستعمال
 بمسئلة الحمل قال ومحل الخلاف كما فرضه ابن السمعاني اذا ساءل المجاز الحقيقة لشهرته

(وفي الحقيقة والمجاز هل
 يصح ان يراد امعاً باللفظ
 الواحد كما في قولك رأيت
 الاسد وتريد الحيوان
 المقترن والرجل الشجاع
 (الخلاف) في المشترك
 (خلافاً للقاضي) أبي بكر
 الباقلاني في قطعه بعدم
 صحة ذلك

والامتنع الجمل قطعا وما قاله من اختلاط المستلزمين قياسا بآثاره فيما قاله آخر الان الكلام في
 الاستعمال لافي الجمل انتهى كلام شيخ الاسلام (وأقول) اما ما ادعاه من الاختلاط على المصنف
 فمجرد دعوى لم يأت لها بسند فهي غير مسبوقة وهذا أقوال شارح المحقق المصنف على ما نسبته
 للقاضي وقرره بما يوافقها وما قوله والامتنع الجمل قطعا فقيهه نظر ظاهر لان شرط الجمل وجود
 قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كما ذكره الشارح ومع وجود القرينة المذكورة لا وجه
 لمذكره ولا منع الجمل اذ ليسوا بالمجاز الحقيقة فليتامل (قوله) قال لمافيه من الجمع بين متنافيين
 (الخ) أقول هذا استدلال بوجه عقلي وقد قال في التلويح الحق ان امتناع استعمال اللفظ في
 المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه
 عقلا بوجوه الاول الى آخر الوجوه التي نقلها ورددها فراجعها (قوله) وسحقية ومجازا
 باعتبارين) أقول الظاهر مخالفة هذا الاحتال المساقى عن التلويح في الكلام على قول
 الشارح ومن زاد كالياسين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له من انه لا نزاع في
 استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا
 الخ اكن الظاهر ان الشارح اطاع على ذلك وانه لا يسلمه فليتامل (قوله) ويجعل علم ان
 قامت قرينة (الخ) أقول اشتراط القرينة في الجمل والسكون عنه في الاستعمال قد يقتضي عدم
 اشتراطها فيه وقد يشكك في صحة ارادته ما أي لغة كما صرح به أول المسئلة بدون قرينة
 ويجاب بان قرينة الاستعمال مخالفة لقرينة الجمل لانه لا يكتفي في قرينة الاستعمال ما يدل على
 عدم ارادة الحقيقة وحدها كما تقدم عن التلويح ويجوز هذا لا يكتفي في الجمل علم ما بل لا بد مما
 يدل على ارادة المجاز مع الحقيقة فليتامل (قوله) ان قامت قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة
 قال في التلويح مثل رأيت أسدين يرمى أحدهما ويقتصر الاخر انتهى وظاهر عبارة
 الشارح ما ذكرناه من انه لا يكتفي في هذه القرينة بمجرد الدلالة على عدم ارادة الحقيقة وحدها
 وله النجاء لان عدم ارادة الحقيقة وحدها أهم من ارادة المعنيين معا فليتامل (قوله) كما جعل
 الشافعي الملامسة في قوله تعالى ولا مست التساء الخ) أقول لم يبين القرينة التي قامت هنا على
 ارادة المعنيين ويمكن ان يقال انهما مشاركة المعنى المجازي للمعنى الحقيقي في المعنى الذي لا جمل
 تعلق الحكم بالمعنى الحقيقي وهو انه مظنة التلذذ المتبر للتمتع وهو هذا نظير جعل عموم متعلق
 الامر في افعولوا التحير قرينة على ارادة المعنيين وعلى هذا فيمكن تعميم المعنى المجازي في غير الوطء
 أيضا ان قلنا ان اللبس الذي هو المعنى الحقيقي هو اللبس باليد فقط ويستغنى عن قياس النجاء
 اللبس بغير اليد على اللبس بما فاتهم قالوا اللبس باليد وبغيرها وباليدين فقط كما فسره ابن عمر
 وغيره وألحق باليد غيرها بما جاء انه مظنة التلذذ المتبر للتمتع وهو هذا نظير ما لا جمل من قبيل استعمال
 اللفظ في حقيقة التي هي اللبس باليد فقط على تفسير ابن عمر وغيره ومجازه الذي هو بنية صور
 الالتقاء ومنه الوطء نظر المعنى عم الحكم واستغنى عن القياس والحاصل اننا جعل المعنى الذي
 استدلوا اليه في القياس قرينة على ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي فيكون عموم الحكم
 ثابتا بالنص دون القياس وحديثه نظري في جواب التلويح عما يقال لم لا يجوز ان يراد باللامسة
 مطلق اللبس الشارح الوطء وغيره فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز بانه يتوقف على

قال لمافيه من الجمع بين
 متنافيين حيث أريد باللفظ
 الموضوع له أي أولا وغير
 الموضوع له معا وأجيب
 فانه لا تنافي بين هذين وعلى
 الصحة يكون مجازا أو حقيقة
 ومجازا باعتبارين على قياس
 ما تقدم عن الشافعي وغيره
 ويجعل علم ان قامت
 قرينة على ارادة المجاز مع
 الحقيقة كما جعل الشافعي
 الملامسة في قوله تعالى
 أو لا مست التساء على
 اللبس باليد والوطء

(ومن ثم) أي من هنا وهو
الصحة الراجعة المبني عليها
الجل عليه ما أي من أجل
ذلك (عم نحو وافعلوا الخير
الواجب والمندوب) جلا
الصيغة افعل على الحقيقة
والتجاذب من الوجوب والتدب
بقرينة كون متعلقها
كالخير شاملا للواجب
والمندوب (خلافاً لخصه
بالواجب) بناء على أنه لا يراد
بالمجاز مع الحقيقة (ومن
قال) هو (القدر المشترك)
بين الواجب والمندوب
أي مطلوب الفعل بناء على
القول الآتي أن الصيغة
حقيقة في القدر المشترك
بين الوجوب والتدب أي
طلب الفعل (وكذا
انجاذبان) هل يصح أن يراد
معا باللفظ الواحد كقولك
مثلاً والله لا أشتري وتر يد
السوم والشراب الوكيل فيه
الخلافاً في المشترك وعلى
الصحة الراجعة يحمل عليها
أن قامت قرينة على
إرادتهما أو تساوي في
الاستعمال ولا قرينة تبين
أحدهما وإطلاق الحقيقة
والمجاز على المعنى كما هنا
بمجازي من إطلاق اسم الدال
على المدلول (الحقيقة لفظ
مستعمل فيما وضع له ابتداء)

القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم تفارح عن البحث
انتهى وجه النظر أن اشتراك المعنيين في المعنى المذكور يصلح أن يكون قرينة صارفة عما
ذكر فليست أملاً (قوله ومن ثم عم نحو وافعلوا الخير) أي عم نحو الخير في نحو وافعلوا الخير بدليل
قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والتدب وقد يستشكل بأن قوله ومن ثم يقتضي أن
العموم مسبب عن جعل صيغة افعل على معنيهما مع أن جعلها على معنيهما مسبب عن العموم
بدليل قوله بقرينة كون متعلقها كالخير شاملاً الخ ويجب أن المراد أنه لا جعل ماذ كعم ذلك
أي حكم بعمومه لا جعل جعل هذه الصيغة على المعنيين فالعموم لا جعل ماذ كرو هو صحة الحمل
بواسطة جعل هذه الصيغة على المعنيين وجعلها على المعنيين لا جعل صلاحية نحو وأخبر للعموم
فالعموم أي الحمل عليه مسبب عن صحة جعل اللفظ على حقيقة ويجازيه بواسطة جعل هذا اللفظ
على حقيقة ويجازيه جعل هذا اللفظ على حقيقة ويجازيه عن صلاحية نحو وأخبر للعموم
فالماضي أنه لما صح الحمل على المعنيين جعلنا هذا اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق
للعوم فتدب على ذلك الحكم بالعموم ويحتمل أن المراد عم افعلوا في نحو وافعلوا الخير أي
الواجب والمندوب أي وجوب الواجب وتدب المندوب فليست أملاً (قوله بناء على القول الآتي
أن الصيغة حقيقة في القدر المشترك) أقول كان يمكن البناء على الحمل على عموم المجاز القرينة
السابقة فلا يختص بالقول بأن الصيغة حقيقة في القدر المشترك (قوله إن قامت قرينة على
إرادتهما أو تساوي في الاستعمال) أقول سكت هنا عن القرينة الصارفة عن إرادة الموضوع
لأنه كأنه لظهور اعتبارها لعدم إرادة الموضوع له أيضاً (قوله الحقيقة) قال السيد الحقيقة
في اللغة فعلية من حق يحق بالكسر إذا لزم وثبت فهي بمعنى الثابتة اللازمة ولذلك أطلق في
الفتاوى على ذات الشيء الملازمة ونقلت في الاصطلاح منها إلى اللفظ المذكور والمناسبة في لزوم
والثبات هذا هو المفهوم من كلام الشارح يعني العوضه وافقاً لا أحكام وأنت خير بما ذكر فيها
من التوجيهات الأخرى فلا حاجة إلى ذكرها انتهى (قوله لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء) قال
شيخنا العلامة يتناول المركب وفي كونه حقيقة شيء إلى آخر ما أطل به هنا وأقول يحصل
ما ذكره ثلاثة إرادات على المصنف أحدها أن تعرفه صادق على اللفظ المركب وكونه حقيقة
غير معلوم وجوابه أن خروجه عن الحقيقة أيضاً غير معلوم كما يفهم من العبارة التي نقلها عن
المولى التفتازاني لأن قوله لو سلم صريح في احتمال كونه حقيقة وإن خروجه غير مقطوع به لأن
قوله لا نسلم حاصله المتع وهو طلب الدليل وذلك يستلزم التوقف واحتمال ثبوت المنع كإ
لا يفتي وإذا لم يكن خروجه مقطوعاً به لم يصح إرادته إذا لا يجرى الاحتمال غير صحيح كما هو
مشهور مقرر في محله واعلم أن التعبير باللفظ واقع في عبارة غير المصنف أيضاً كالبيضاوي وابن
الحاجب والثاني أنه صادق على لفظ الصلاة إذا استعمله الشارع في الدعاء مثلاً فلا يمتنع قيد
آخر صريح به الجوهري وهو قولنا في اصطلاح الخطاطب وانما ترك هذا القيد بناء على اشتباه
أن قيد الحنية مراد في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الإضافات والاعتبار خصوصاً
عند تعليق الحكم بالمشتق فصار المعنى أنه اللفظ الموضوع له من حيث أنه الموضوع له ومع هذا
القيد يلزم استدراك قيد الابتداء أو يجاب أو لا يمتنع صدقه على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج

بقيد الابتداء لان المراد بالابتداء ان لا يكون بملاحظة وضع آخر فلا يراد لفظ الصلاة المذكور
 لان استعمال الشارع له في الدعاء ان كان باعتبار اصطلاح اللغة والجرى على مقتضاه فهو
 حقيقة يجب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر وان لم يكن بذلك الاعتبار فليس الابداء بملاحظة وضع
 آخر وهو وضع الشرع وكون هذا المعنى من توابعه فيكون خارجا بقيد الابتداء قال السيد
 وثانيه ما ان الوضع الاول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يتجه حينئذ ان الاولية امر اضافي
 لا يتحقق لوضع الا اذا كان هناك وضع آخر ثان بالقياس اليه فيلزم ان يكون لكل حقيقة
 وضعان أحدهما بالقياس الى ما هو حقيقة فيه وثانيه ما بالاضافة الى غيره ويلزم في كل لفظ
 كونه مشتركا وثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعا لجزء ما انتهى ثم جزم بأن المنقول من
 الالفاظ الشرعية لمناسبة أو للمناسبة سواء وجدت ولم تعتبر أو لم توجد أصلا حقيقة شرعية على
 التقديرين أي تقديري النقل لمناسبة والوضع ابتداء للمناسبة ثم قال اما على الثاني فظاهر وأما
 على الاول ففيه اشكال لان النقل لمناسبة وضع قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعاً أول
 بملاك من التفسير وانما يتدفع اذا اراد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز
 محتاج اليها في الاستعمال بناء على وجوب النظر في العلاقة للجهوزات انتهى وعلى هذا فالمراد
 بالوضع الاول ما لم يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر ويقول المصنف ما وضع له
 ابتداء ما لم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر وانما عادت عن قول السيد
 وضع سابق الى وضع آخر لانه أظهر في اخراج نحو الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعاء على
 وجه التجوز فانه بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع لا بملاحظة وضع سابق لعدم سبق وضع
 الشرع بدليل انهم عدوه من المنقولات ولولم سبقه فيرد نحو الدابة اذا استعملها أهل العرف
 في الجملة لا مجازاً ومما تقر في معنى الاولية والابتداء هنا تدفع النقض بالمتروك الموضوع
 في زمانين لمعنيين فانه حقيقة في المعنى الثاني ولا يصدق عليه ما وضع له ابتداء الا بالمعنى الذي
 تقر نعم يشكل عليه ان مقتضاه ان يراد بالوضع الثاني في تعريف المجاز الا في ما يتوقف
 الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وحينئذ يلزم استدراك قوله بعلاقة لان ملاحظة
 الوضع الاخر في الاستعمال عبارة عن اعتبار العلاقة وسأني بيانه في محله فان قلت سلماً ان
 نحو لفظ الصلاة خارج بقيد الابتداء على ما قرره الا ان ذلك لا يمنع استدراك قيد الابتداء
 للاستغناء عنه بقيد الحيثية المراد في مثل ما نحن فيه كانه قد قلد الحيثية وان كان هو ادا في
 مثل ما نحن فيه وسلمنا كفايته هنا في الاخراج لكن لا تسلم وجوب اعتباره وامتناع الاعراض
 عنه والتصريح بما يقى عنه بل بعمومه ومعناه وبمنزلة التصريح وانه مع ذلك لا يبعد استدراك
 نحو ما اذا خيف خفاء المراد ودعا المقام الى الايضاح فليست اتمل وما لا يمنع كفاية قيد اصطلاح
 الخطاب كقيد الحيثية على طريق المصنف حيث أراد بالوضع ما يعم النوعي المتحقق في المجاز
 لصدق التعريف على هذا المجاز اذ يصدق على لفظ الصلاة اذا استعمله الغوى في الاركان
 أو الشرعي في الدعاء على سبيل المجاز انه لفظ مستعمل فيما وضع له في اصطلاح الخطاب ومن
 حيث انه وضع له لانه موضوع في اللغة التي هي اصطلاح الخطاب في الاول للاركان وضعاً
 نوعياً وفي الشرع الذي هو اصطلاح الخطاب في الثاني للدعاء وضعاً نوعياً فلا بد من زيادة قيد

الابتداء لاخراج ذلك به يستغنى عن قيد اصطلاح الخطاب كما تقرر الثالث ان تعريفة غير جامع
لانه لا يشمل الحقيقة التي لا يكون لها وضع آخر اصلا بالاشتراك ولا بالجماز وجوابه ان المراد
بالوضع ابتداء ما لم يلاحظ فيه وضع سابق كما أشار اليه العبد وبينه السيد كما تقدم وهذا شامل
للحقيقة المذكورة بلاشياء (قوله فيما وضع له) قال شيخنا العلامة قال التقتراني بقي اشكال
قوي الى آخر كلام الشيخ وأقول جوابه بالنسبة لكلام المصنف باختبار ان المراد مطلق الوضع
أعم من الشخصى والنوعى ولا نسلم عدم خروج الجماز حينئذ بل هو خارج بقيد الابتداء بالمعنى
الذى تقدم فيه نعم يلزم استدراك قيد العلاقة في تعريف الجماز كما تقدم ذلك لكن هذا أمر آخر
سيأتى الكلام عليه في محله واما قول الشيخ في آخر كلامه ولعله الخ فيرد عليه ان هذا الجواب غير
مناسب في دفع هذا الاشكال لانه حينئذ اما ان يراد بالوضع في كل من تعريف الحقيقة والجماز
هذا المعنى وهو غير صحيح لعدم تحققه بهذا المعنى في الجماز واما ان يراد به في تعريف الحقيقة هذا
المعنى وفي تعريف الجماز معنى آخر فيلزم التفتيت وتخالفة الظاهر وذلك لا يناسب مقام
التعريف كما لا يخفى فتأمل (قوله نخرج عنها اللفظ المهمل) أى بقوله مستعمل كما قاله المحشيان
ومصرح به الاسنوى في شرح التلخيص وفيه نظر لان المراد بالمهمل غير الموضوع لا الموضوع الذى
لم يستعمل لانه ذكر ذلك بقوله وما وضع ولم يستعمل والمهمل قد يستعمل ولو فى معنى عقلى كحياة
المستكمل فلا يخرج الابقيد الوضع وانما كان يخرج بقوله مستعمل لو أريد بالمستعمل الموضوع
كما يريد ذلك في قوله السابق أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة وليس كذلك اذ لا يتأتى هنا ارادة
ذلك مع قوله فيما وضع له فلي تأمل (قوله والغلط) أى نخرج بما وضع له كما صرح به المحشيان
الغلط كقولك خذ هذا القرس مشيرا الى حمار (وأقول) بلى ان من الغلط ما لو قال متلاخذا هذا
القرس مشيرا الى فرس آخر غير القرس الذى أراد الامر بأخذه لظنه انه هو وفي خروجه بذلك
نظر اللهم الا ان يكون المراد الغلط السابق فقط فلي تأمل (قوله ومعنى لغوية الخ) لا يشمل الخ
الذى ذكره المصنف كغيره للحقيقة فى الاصطلاح ولهذا قال العبد الحقيقة فى اللغة ذات الشئ
اللازمة لمن حق اذا لزم وثبت وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل الخ وحينئذ تقسمها الى
اللغوية والشرعية والعرفية من قبيل تقسيم الشئ الى نفسه وغيره لان الاصطلاحية عرفية
وهو باطل لانا نقول هذا انما يريد لو كان المراد باللغوية والشرعية والعرفية ما يسمى حقيقة
لغة أو شرعا أو عرفا وليس كذلك بل المراد ما كان الوضع فيه وضع القربا أو شرعا أو عرفيا
(قوله بان وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف) اعترض شيخنا العلامة قوله أو توقيف فقال
التوقيف طريق الى العلم بالوضع لاسبب لتحقيقه فلو أسقطه وما قبله وقال أو لان وضعها
واضح اللغة كان سديدا انتهى (وأقول) لا يخفى ان المراد باللغوية المنسوبة الى أهل اللغة وهم
العرب فان قلنا ان لغة العرب اصطلاحية فلا اشكال فى نسبته وضعها اليهم وان قلنا انها
توقيفية بان كان الواضع هو الله تعالى فوجه النسبة ما قال شيخ الاسلام حفيد المولى التقتراني
فى حواشيه على مختصره شرح التلخيص ان المراد بوضع كل طائفة واصطلاحهم أعم من ان
يكون صادرا عنهم بنقلهم أو فيسب اليهم باعتبار ظهوره عليهم بواسطة الوحي أو العلم
الضرورى وهم يتسككون به ويخاطبون به فى محاوراتهم انتهى والحاصل انه لا بد من مسامحة

نخرج عنها اللفظ المهمل
وما وضع ولم يستعمل والغلط
كقولك خذ هذا القرس
مشيرا الى حمار والجماز (وهى
لغوية) بان وضعها أهل
اللغة باصطلاح أو توقيف
كالاسد للحيوان المفترس

في الوضع ليس قول التوقيف والا كان ثاربا واختل التقسيم فلهذا قال الشارح بان وضعها
 أهل اللغة يعني العرب ثم أشار الى القولين في كون لفهم اصطلاحية أو توقيفية والى المساحة
 في الوضع ليصح شموله قول التوقيف بقوله باصطلاح أو توقيف أي بسبب اصطلاحهم عليها
 أو بسبب توقيفهم عليها فإشارته الى ان نسبة الوضع اليهم على الاول بمعنى اصطلاحهم عليها وعلى
 الثاني بمعنى توقيفهم عليها ولو قال بدل ذلك بان وضعها واضع اللغة فاما ان يراد بواضع اللغة
 العرب وسينفذ يكون وجه نسبة الوضع اليهم على التوقيف مأتين وهذا حاصل ما ذكره الشارح
 واما ان يراد به الله تعالى وفيه اشكال أما لا فلا لأنه حينئذ لا يظهر تمييز اللغوية عن الشرعية لأنه
 تعالى راضع للشرعية كما صلاوة والزكاة فتفسير اللغوية بما وضعها واضع اللغة هو راداه الله
 تعالى شمل الشرعية أو بعض أنواعها فلا يكون هذا التفسير عميرا للغوية عن الشرعية ولو سلم
 بان يتكلف بان يقال بان وضعها الله تعالى ليكون للعرب بها اختصاص وتغير تقسيم مع التكلف
 ان ماسلكه الشارح أظهر وأوضح في عمير اللغوية عن الشرعية وأما ثانيا فلان التفسير حينئذ
 ان كان مبنيا على ان لغة العرب توقيفية وان واضعها هو الله تعالى لم يكن التقسيم مدخلا لقول
 الاصطلاح مع ان تعميمه له أولى بل متعين ليسم التقسيم وان كان مبنيا على القولين احتج الى
 ارتكاب مساححة في نسبة وضعها اليه تعالى حتى يشمل قول الاصطلاح وارتكاب هذه
 المساححة ليس باولى من ارتكاب المساححة اللازمة على طريق الشارح واما ان يراد به أعم من
 العرب والله تعالى فبدر على ارادة أحد فرديه وهو الله تعالى ما ورد على ارادة الله تعالى فقط ما
 تقدم فتأمل ذلك بانصاف لتعرف ان هذا من محاسن الشارح الجليلة الشأن وان اعتراضه فيه
 لازيادة فيه على التغيير في الوجوه الحسان (قوله أهل العرف العام) أقول العرفية بالعرف
 العام هي ما لم يتعين ناقله عن المعنى اللغوي وبالعرف الخاص ما تعين ناقله كما صرحوا بذلك وكان
 هذا باعتبار الواقع والافهم ان يتعين الناقل في الاول ولا يتعين في الثاني فليتأمل (قوله لكل
 ملاب على الارض) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول للملأب على الارض
 الموضوع المناهية لا افرادها انتهى (وأقول) قد سبق الشارح الى ما عبر به غيره كالضد ويوجه
 بان زيادة لفظ كل ليظهر كون المعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي ومقابله اذ لو عبر بقوله
 الملأب بعد تفسيره المعنى الاصطلاحي بذات الارب لم تظهر أعميته منها ومقابله انها وتوهم انها
 المراد منه والخاص ان قد يراد لفظ كل الذي للأفراد وان كان المراد المناهية اعترض بقضي
 زيادتها (فان قلت) زيادتها هذا الغرض معارض بايها ان الموضوع له الافرادات لم يلتفتوا
 لهذا الابهام اهدم تعاق الغرض في هذا المقام بخبر المعنى اللغوي لان المقصود فيه مجرد بيان
 أهمية المعنى اللغوي مع تكلفهم بخبره في محله وقد أكتفى بالخارج من تقرير الحد وبلفظ
 كل واعتراض عليه بخو اعتراض الشيخ وأجابوا عنه بوجوه منها ان زيادة لفظ كل لبيان الاطراد
 وفي هذا الجواب منهم اعتراف بصحة الحد مع الاتيان به للغرض المذكور وذلك نص في صحة
 تأييدهما جنيابه عن الشارح فتأمل والتساؤل انه لا يبعد انهم ارادوا بالملأب على الارض مطلق
 الانتقال عليها أو بالملأب ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل غير المشي كالزحف والقفز
 ويحتمل انهم ارادوا ما من شأنه اللأب على جنس الارض سواء وجهه أو غيره بمعنى ما يمكن منه اللأب

(وعرفية) بان وضعها أهل
 العرف العام كاللأب لذوات
 الاربيع كالجوارحى لغة
 لكل ما يلب على الارض

على ذلك أو ما يدب ولو باعتبار وقوعه أو بغيره على ذلك حتى يشمل ما لم يدب مطلقاً وعلى الأرض
كـ بعض الطيور والملائكة وما كان في ضلال الأرض أو على غير الأولى منها فليست أملاً (قوله
أو الخاص) فيه أمران الأول أنا إذا جعلنا الإعلام من قبيل الحقيقة خلافاً لمدى فهل
هي من العرفية بالعرف العام أو بالعرف الخاص إن قلنا بالأول أشكل بتعين ناقل الإعلام أو
بالتالي أشكل بانتقاء الخصوص هنا إذ واضح العلم بقصد مواطاة كل أحد فيه ولا يقصد طائفة
مخصوصة ولا يختص كونها حقيقة على هذا التقدير بطائفة دون أخرى الأهم الآن يلتزم
الأول ويحمل قولهم ما لم يتعين ناقله على القالب ولا يخفى بعده من عبارتهم ثم رأيت في حواشي
التلويح الخسروية بعد كلام سابقه عنه ما نصه كآته إشارة إلى رد ما ذكره لا مدى في الاستكام
والإمام الرازي في الحصول أن الإعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لأن المراد بالوضع وضع اللغة
أو الشرع أو العرف وذلك لأن الوضع العلي من الأوضاع العرفية بل أقواها لأنه وضع
شخصي تعين فيه الموضوع والموضوع له فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي
غيره له علاقة مجازاً على أن الظاهر أنه مندرج تحت الوضع العرفي لأن أهل العرف لما قبلوه
وسأله وتعارفوه بينهم كان بحيث فعلوه وفاقوا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال في حواشي
شرح المختصر وقد صرح الأئمة في الأحكام بأن الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع
اتصاف أسماء الإعلام كزيد وعمر وما واهله أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشهر به
احتجاجه والافهم مشكل اهـ والمتبادر من قوله لأن أهل العرف الخ أنه أراد العرف العام
لأسماء وهو المراد عند الإطلاق فليست أملاً والثاني قال شيخنا العلامة هذه الحقيقة تسمى
اصطلاحية والتي قبلها تسمى عرفية عامة وغلب العرفية عند الإطلاق فيها ذكر معناه العرفية
فقول المتن عرفية من غير القالب اهـ وأقول فيه بحث من وجهين أحدهما أنا لأنسلم أن المتن
أطلق العرفية لأن المراد بإطلاقها انتفاء القرينة على المراد بها ووقوعها في مقام التقسيم
ومقابلتها باللغوية والشرعية قرينة واضحة على أن المراد بها أعمها الشامل للعامة
والخاصة وما قاله العضد لا ينافي ذلك ولا يقتضي كونها مطلقة في خصوص هذا التقسيم
والثاني أنا لأنسلم أن الذي غلب في العرفية العامة هو لفظ العرفية وإن كان منكراً كما هنا بل
ذلك إنما هو في العرف ويؤيد ذلك ما ذكره شيخ الإسلام حفيد المولى التفتازاني في حواشيه
على مختصره فإنه لما حصل في المختصر العرف في قول التخصيص في أوائل فن البيان ولولا اعتقاد
المخاطب بعرف أو غيره على العرف العام قال أذهو المقهور من إطلاق العرف قال شيخ
الإسلام هذا ليس بظاهر في العرف المنكر فالوجه تعميم العرف وجعل أو غيره إشارة إلى
سائر القرائن الحالية والمقالية اهـ فإنه إذا منع تخصيص العرف المنكر عند الإطلاق بالعام
فلمنع تخصيص المنسوب إليه المنكر به أيضاً (قوله بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة
مانعة من نقله إلى غيره) فيه أمور الأول أن قضية هذا في العرفية أيضاً فليقتصر على الشرعية
ثم رأيت شيخنا العلامة أورد هذا الكوراني سبقه إليه ويمكن أن يجاب بأن هؤلاء القوم
لعلهم يلتزمون في العرفية أيضاً وإنما اقتصر المصنف على الشرعية في النقل عنهم لعدم
تصريحهم بغيرها مع احتمال فرقهم بينهم ما التصرف في الدليل حيث ينض الشرعية

أو الخاص كالفاعل للأسم
المعروف عند الحاجة
(وشرعية) بأن وضعها
الشارع كالصلاة
للعبادة المحسومة (ووقع
الأوليان) أي اللغوية
والعرفية بضمها جرماً
وفي خط المصنف الأولتان
بالقوافية منى الأولى وهي
لغة قليلة جرت على الألسنة
والكثير الأولى كما ذكره
التور في مجموعته فثبتاه
الأوليان بالتهنية مع ضم
الهمزة (وفي قوم أمكان
الشرعية) بناء على أن بين
اللفظ والمعنى مناسبة مانعة
من نقله إلى غيره (و) نقي
(القاضي) أبو بكر
الباقلاني (وابن القشيري
وقوعها)

والشأن أن في حاشية شيخ الإسلام أن هذا جار على قول المعتزلة دون غيرهم كما يعلم مما يأتي على
 الأثر اه وأشار بقوله مما يأتي على الأثر إلى قوله ما نصه قوله وقال قوم وقعت مطلقا هو قول
 جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة أنهم الحقائق
 وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى القوي أصلا ولا للعرف فيها تصرف اه وعلى
 هذا فليأمل إمكان جريان ذلك على هذا مع ظهور المناقاة منهم ما تم يتأمل وجه الجريان ويحتمل
 أن مراده أن النقل الذي تنعنه المناسبة إنما يتحقق على قولهم أنهم مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى
 القوي بخلافه على قول غيرهم للملاحظة المعنى القوي والاستعارة منه لما له به علاقة وهذا
 لا ينافيه المناسبة لأن ما لا تنافي ما له تعالى بدى المناسبة مطلقا بل قد يقال أن النقل للمناسبة
 يقتضي اشتراك المنقول عنه والمنقول اليه في المناسبة وإن المعنى الذي اقتضى الوضع للأول
 يقتضي الوضع للثاني أيضا فليست أمرا والناث قال شيخنا العلامة هذا لا يتم به المطلوب لأن
 الشرعية ما وضعه الشارع لمعنى فالمناسبة بينه وبين المعنى الأول فتقول أولا للمناسبة
 فموضوع مبتدأ فالمنقول الشرعي أحسن ولا يلزم من نفي الآخر نفي الأعم الذي هو المدعى
 (وأقول) مبنى هذا الإيراد على حمله النقل على الوضع لمناسبة بين الموضوع له والمعنى الأول
 ولما بحث أن يمنع ذلك لجواز أن يكون المراد بالنقل هنا أعم من ذلك ومن الوضع للمناسبة
 بل هذا هو الظاهر فإن المعنى الذي اعتبره هذا القائل موجود في القسمين ولا يلزم من تعبيره
 بالنقل أن المراد بالمنقول الاصطلاح ثم لا يخفى أن هذا الإيراد بعد تمامه إنما يتوجه على
 التزم المذكورين لا على الشارح لأنه حاكم والحكاية لا تعرض كما تقرر في محله مع أنه أشار كما
 قال الكمال إلى ضعف هذا القول ببنائه على ما ذكره (قوله) فالأول لفظ الصلاة مثلا مستعمل في
 الشرع في معناه القوي قال شيخنا العلامة قال العضد ويحل النزاع الاثنان المتداولان شرعا
 وقد استعملت في غير معانيها القوية إلى آخر ما أطل به وقال في آخره ولا يخفى أن هذا الكلام
 صريح في أن مذهب القاضي مخالف لقول الشارح مستعمل في الشرع في معناه القوي الخ
 اه (وأقول) هذا الاعتراض عما يتعجب منه العاقل ولا يليق أن يصدر منه عن فاضل ولكن
 الشفيع يسمى عن الحق الواضح ويصم أما أولا فقد بينا في غير موضع من كتابنا هذا أن كلام
 الشارح لا سيما في أمر نقل لا يرد بمجرد مخالفة فهو العضد ولا سيما مع الاتفاق على جلالة
 الشارح واحاطته وامامتة وتحريره وثانيه واحتياطه مع تأخره عن العضد وانما كان له فيما
 فيه وفيما قبل عليه وهل يسوغ لعاقل أن يتوهم تصدي الشارح لشرح هذا الكتاب الذي
 دأبه التعرض لمشروع العضد واستدراكه عليه بدون احاطته بما في العضد بل كلامه في كثير
 من النقليات مقدم قطعا على ما في العضد وغيره فهب أن العضد صرح بخلاف ما قاله ماذا يلزم
 بمجرد ذلك من غير حجة على ترجيح نقل العضد على نقل الشارح ونحو ذلك الله من شرور أنفسنا
 وأما نانا فقد صرح الأئمة بعين ما قاله الشارح فقد قال الاستنوي في شرح المنهاج الذي قال
 فيه استاذنا استاذ عصره ومحققه الشريف عيسى الصفوري ليس على المنهاج أجل منه ما نصه
 قد اختلفوا في وقوعها أي الشرعية فمنعه القاضي أبو بكر وقال إن الشرع لم يستعملها إلا في
 الحقائق القوية فالمراد بالصلاة المأمورة بها والدعاء ولكن أقام الشرع أدلة أخرى على أن

قالا لفظ الصلاة مثلا
 مستعمل في الشرع في
 معناه القوي أي الدعاء
 بغير لكن اعتبر الشارع
 في الاعتداد به أمورا
 كإلزامه وغيره (وقال
 قوم وقعت مطلقا وقوم
 وقعت (الايمان) فانه
 في الشرع مستعمل في
 معناه القوي

الدعاء لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه اه وقال الزركشي مانصه واما وقوعها ففيه
 مذهب أحدها انكاره مطلقا وهو قول القاضي أبي بكر وابن القشيري وغيرهما ونقله
 الماوردي في الحاوي عن الجمهور وزعموا ان لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل
 في المعنى اللغوي وهو الدعاء والامساك لم يقتل أصلا وانها باقية على أوضاعها لكن الشرع
 شرط في الاعتدال بها أمور أخرى فحوال كوع والسجود والكف عن الجماع والنية اه فإذا
 يقول الشيخ في هذا النقل من هؤلاء الأئمة أيسر له بمجرد مخالفة العضد واما الثاني فالتأنيب الشيخ
 أمعن التأمل في كلام العضد الذي رده أدنى امعان أو راجع شيئا من حواشيه حتى يعلم
 حاصل كلامه فيتحقق انه غير مخالف لما قاله الشارح بل موافق له فقد قال المولى سعد الدين
 في كلام العضد الذي نقله الشيخ ورد به على الشارح مانصه قوله أي العضد وحصل النزاع يعني
 النزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد
 صارت حقائق فيها وانما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك
 المعاني لاقرينة تكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل
 الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة
 لشرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقهاء
 والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعاني الشرعية وفاقا واما في كلام الشارع
 فعند تأملها علمنا وعند القاضي على معانيها اللغوية اه فتأمل هذا الكلام الشارح
 لعبارة العضد المصرح فيه بعين ما قاله الشارح الا ترى الى قوله وعند القاضي على معانيها
 اللغوية لتعلم ان الشيخ لا يقصده على النظر في العضد وعدم تأنيبه في تأمل التبع عليه مقصود
 العضد فبادر الى الانكار به على الشارح لما زيدا اهتمامه بالاعتراض وقصور غرضه عليه وهذا
 أمر صعب يورث الريبة وعدم الوثوق بكلام الشيخ في كثير من المواضع وحاصل ذلك ان تلك
 الالفاظ اذا استعملها أهل الشرع في غير معانيها اللغوية كانت حقائق عرفية وان استعملها
 الشارع في ذلك فهي حقائق شرعية عند الجمهور ومجازات لغوية عند القاضي وانها اذا وقعت
 في كلام الشارع مجردة عن القرائن كانت محمولة عند الجمهور وعلى المعاني الشرعية وعند
 القاضي على المعاني اللغوية وحينئذ فحاصل مذهب القاضي ان تلك الالفاظ لم ينقلها الشارع
 الى غير معانيها اللغوية ويتفرع على ذلك أمران أحدهما انه ان استعملها في غير المعاني
 اللغوية كان مجازا بمعونة القرائن والثاني انها اذا وقعت في كلامه مجردة عن القرائن كانت
 محمولة على المعاني اللغوية فقول الشارح ولفظ الصلاة مثلا مستعمل في الشرع في معناه
 اللغوي انما هو باعتبار الامر الثاني وقول العضد في أول كلامه الذي نقله الشيخ وقد
 استعملت في غير معانيها اللغوية انما هو باعتبار الامر الاول واما الامر الثاني فاشارة اليه
 بقوله في آخر كلامه المذكور حتى اذا وجدناها في كلام الشارع من غير قرينة الى قوله فعلى
 ايها يحمل فقد ذكر الامرين وميز بينهما تميزا ظاهرا لكن لما يتأنيب الشيخ في تأمل كلامه مع
 كلام الشارح ولم يراجع كلام الحواشي أو لم يتأنيب أيضا في مراجعته وقع فيما وقع وقد قرر
 السيد في حاشية كلام العضد بمثل ما قررته المتقارنات ومن كلامه على قوله ثم يذكر

في الاحكام والمحصل سوى مذممين الخ الذي سلكه الشيخ في آخر كلامه عنه مانصه قوله ثم لم يذكر
 في الاحكام والمحصل قال في الاحكام ولا شك في امكان الحقيقة الشرعية اذا احالة في وضع
 الشارع اسماء من اسماء أهل اللغة ومن غير اسمائهم على معنى يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم
 ثم قال وانما الخلاف فيما واثباتا في الوقوع والحاج هو بناء فروض فيما استعمله الشارع من اسماء
 اللغة كالقصد الصوم والصلاة هل يخرج به عن وضعهم أو لا فنع القاضي أبو بكر من ذلك وأثبت
 المعتزلة والخوارج والفتهاء اه فتأمل قوله في تقرير كلام العضد عن الاحكام فنع القاضي
 أبو بكر من ذلك والله الموفق فتفطن ولا تكن من الغافلين (قوله أي تصديق القلب) قال
 شيخنا العلامة قد يقال الايمان شرعا معناه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم
 بالضرورة مجيبته به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الاول والاعم غير الاخص قطعاً وان
 صدق عليه بدون العكس اه (وأقول) تصديق هذا الاعم وان كان غير هذا الاخص لكن هذا
 لا يمنع كون ذلك الاخص فرداً منه ولا كون استعمال اللفظ فيه استعمالاً في معناه اللغوي لانه
 لم يوضع ليستعمل في ذلك الاعم دون غيره بل ليستعمل في كل من افراده أيضاً كما ان اسم الجنس
 كلفظ الرجل الموضوع للذكر لا دمي لغة اذا استعمل في زيد الذي هو اخص منه باعتبار
 كونه ذكراً آدمياً كان استعماله لفظاً باحتمالاً قطعاً ولو منع كون فرداً للمعنى اللغوي اخص منه
 كون الاستعمال فيه لفظاً بالرمز المنع في سائر افراد سائر الاجناس القوية وهو باطل قطعاً وكان
 منشأ هذا الوهم توهم ان اتحاد فرد المعنى اللغوي مع المعنى الشرعي مانع من كون الاستعمال
 فيه لفظاً وان الوضع للجنس يقتضي قصر الاستعمال عليه وكلاهما باطلان كما لا يخفى بما ذكرنا
 ثم رأيت السالك ذكر في قول الشارح الا في كالايمان فانها في الشرع مستعملة في معناها
 اللغوي ما وافق ما ذكره فقال واعلم ان الايمان لغة تصديق القلب مطلقاً وشرعاً تصديق خاص
 وهو تصديق القلب بما علم ضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وجعل المتعلق خاصاً
 لا يقتضي نقل الايمان عن كونه تصديقاً بالقلب بل هو باق على الاستعمال في المعنى اللغوي
 اه والحاصل ان المراد بطلاق التصديق الذي هو المعنى اللغوي التصديق من غير اعتبار قيد
 وذلك لا ينافي صدقه مع وجود القيد وليس المراد به التصديق بشرط عدم القيد حتى ينافي
 صدقه مع هذا الوهم توهم ان وجود القيد ولعمري الله ان ذلك من واضح الواضحات وان
 التمسك في هذا الايراد بمجرد المخافة المذكورة لا ينبغي أن يكون منقوضاً لا لفظاً الفاحشة
 فتأمل (قوله وان اعتبر الشارع في الاعتماد به التلطف بالشهادتين) قال شيخنا العلامة هذا
 بصح ان اعتبر شرطاً لا شرطاً كما هو أحد القولين اه (وأقول) لا يحصى عن ذلك وليس
 في كلامهم ما ينافي ان هؤلاء القوم من القائلين بالشرعية دون الشريعة (قوله لا الدينية
 كالايمان) قال شيخنا العلامة قال التقطازاني تبعاً للعضد وزعمت المعتزلة الى آخر ما أطلع
 ينقله عن التقطازاني وعقبه بقوله فقول الشارح كالايمان جار على هذا واذا تأملت كلام
 التقطازاني والعضد علمت ان كون نحو المؤمن والايمان من اليقين جعل المعتزلة الذي هو
 مجرد دعوى لبرهان عليها وانه غير مسلم لهم فتأمل اه (وأقول) هذا الايراد من الشيخ لا ينبغي
 أن يكون الاسموا وذلك لا ينبغي يادني تأمل ان الذي نسب التقطازاني الى زعم المعتزلة

أي تصديق القلب وان
 اعتبر الشارع في الاعتماد
 به التلطف بالشهادتين من
 التقاطع كما ينبغي (وتوقف
 الامدى) في وقوعها
 (والمتنازع) فاقالاي اسحق
 الشرازي والامامين
 أي امام الحرمين والامام
 الرازي (وابن الحاجب
 وقوع القرعية) كالصلاة
 (لا الدينية) كالايمان فانها
 في الشرع مستعملة في
 معناها اللغوي

(ومعنى الشرعي)

وأشكره عليهم - هم هو اثبات الدينية بالمعنى الذي صرح به قول التفتازاني فيما نقله عنه يعني ان
 أهل اللغة لم يعرفوا معانيها وعبارة العبد وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية وهو ما لا يعلم أهل
 اللغة لفظه أو معناه أو كليهما قال التفتازاني والظاهر ان الواقع هو القسم الثاني فقط أي ما لم
 يعرف أهل اللغة معناه اه وحاصله ان المعتزلة زعموا ان لفظ الايمان مثلاً ابتكر الشارع
 وضعه لمعنى لا يعرفه أهل اللغة وهو العبادات كما يدل عليه قول العبد بعد ذلك المعتزلة قالوا
 أولاً الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة اه والمصنف أعنى التاج
 السبكي خالفهم في ذلك بقوله لا الدينية أي لم تقع الحقيقة الشرعية الدينية كالإيمان خلافاً
 للمعتزلة فالخلاص ان نحو لفظ الايمان ادعى المعتزلة ان الشارع ابتكر وضعه لمعان لا تعرفها
 أهل اللغة والمصنف والشارح ادعيا ان الشارع لم يبتكر وضعه لما ذكر وانما استعماله في معناه
 اللغوي فقول الشيخ مانصه فقول الشارح كالإيمان جار على هذا ان أراد به الاعتراض بان
 الشارح وافق المعتزلة كما هو كالصريح من سياقه فهو غلط وظهور انه لم يوافقهم وانما انفي
 كالمصنف قولهم كاتين وان أراد به مثل لنفي الدينية عما مثلوا به لاثباتها راد المذهبهم فهذا
 لا محذور فيه بل هو مطلوب كل أحد من خالفهم كالمصنف وابن الحاجب والعبد والسعد
 وغيرهم فان قصد بذلك الاعتراض فهو غلط والا فلا موقع لا يراد هذا الكلام هنا ولا فائدة فيه
 وأما قوله واذا تأملت كلام التفتازاني الى قوله من جعل المعتزلة الذي هو مجرد دعوى الخ فان
 أراد به الاعتراض على الشارح ففساده في غاية الظهور عما تقر لان الشارح كاتين لم يوافقهم
 حتى يرتد عليه بان ذلك دعوى لا برهان عليه وانه غير مسلم لهم بل خالفهم وأشار الى رد مذهبهم
 وان لم يرد به الاعتراض فهو من لغو الكلام الذي لا موقع له هنا على ان اقتصاره على انه من
 جعل المعتزلة غير صحيح بل وافقهم فيه الفقهاء كما نقله نفس التفتازاني بعد الكلام الذي نقله
 عنه الشيخ حيث قال فينبغي ان يعلم ان الامدى في الاحكام والامام في الحصول لم يذكرا سوى
 مذهبين أحدهما كونها حقائق شرعية ونسبة كل منهما الى المعتزلة مع تصريح الامدى
 بنسبته الى الفقهاء أيضاً اه وزاد السيد نقله عن الخوارج أيضاً فان الله وانا اليه راجعون
 (قوله ومعنى الشرعي) أقول يجوز ان تكون الاضافة فيه بيانية أي والمعنى الشرعي ويجوز ان
 يكون حقيقية بان يراد بالشرعي لفظه أي ومعنى هذا اللفظ أي لفظ الشرعي وعلى التقديرين
 لفظة ما في قوله ما لم واقعة على المعنى وعلى التقدير الاول بشكل قوله وقد يطلق أي الشرعي على
 المندوب والمباح اذا اطلاق من صفات الاقفاط دون المعاني الا أن يحمل على الاستخدام فيراد
 بضمير الشرعي في قوله وقد يطلق لفظ الشرعي أن الشرعي بوصفه اللفظ تارة والمعنى أخرى
 وعلى التقدير الثاني فقد يلزم التكرار لان المفهوم من قولنا اللفظ الشرعي ان الشرع استعمال
 يجعل ذلك اللفظ ذلك المعنى فلم يستفد اسم ذلك المعنى الا من الشرع ولو أسقط المصنف اللفظة
 اسم لا يمكن حمل الشرعي على اللفظ وكان التقدير حينئذ ومعنى اللفظ الشرعي أي
 وضابطه ما أي لفظ لم يستفد أي هو أي لم يستفد من حيث كونه لذلك المعنى الا من الشرع وعلى
 ما ذكره المصنف فهذا استفاد منه اذ يستفاد من كون المعنى الشرعي ما لم يستفد اسمه أي لفظه
 الا من الشرع ان اللفظ الشرعي هو اللفظ الذي لم يستفد كونه لذلك المعنى الا من الشرع

فليتأمل (قوله الذي هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية) فيه أمران أحدهما قال شيخنا العلامة لا ينبغي عليك أن الشرعي موضوع بأزاء مفهوم كلي هو شيء لم يستند اسمه الأمن الشرع وان الصلاة مثلا موضوع بأزاء الهيئة المذكورة وان الهيئة من جويزات ذلك المفهوم لانفسه فهي أخص منه والأخص لا يحمل على أعمه وهو كما فعل الشارح اه (واقول) لا ينبغي بادي تأمل أن حاصل هذا الاعتراض أن الشارح جعل الهيئة المذكورة على المفهوم الكلي به وهو وان هذا الجمل لا يصح لأن الهيئة أخص من المفهوم والأخص لا يحمل على الأعم جمل هو هو وعند ذلك يظهر لك فساد هذا الاعتراض لظهور أن ليس في كلام الشارح جعل الهيئة على المفهوم فانه انما وصف معنى الشرعي بقوله الذي هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية ولا شك في هذا الوصف وليس فيه جعل الأخص على الأعم لأن كلامه معنى الشرعي ومن مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية مفهوم كلي اذ لم يرد مسمى الماصدق معين بل مفهومه الكلي ثم مثل لقوله لم يستند اسمه الأمن الشرع الذي هو مفهومه الكلي بقوله كالهئية المسماة بالصلاة وليس في هذا التمثيل جعل الهيئة على المفهوم والالزام بطلان كل تمثيل اذ من لازم كل مثال انه أخص من ممثله ولا يقول ذلك عاقل فان كان منشأ هذا الاعتراض توهم أن قول الشارح الذي هو مسمى الخ يتضمن جعل المسمى على معنى الشرعي وذلك يستلزم جعل الأخص على أعمه جعل هو هو لأن المسمى اخص فقد ظهر بطلان ذلك وانه لم يرد بالمسمى معين حتى يكون أخص بل مفهومه الكلي المساوي لمفهوم معنى الشرعي لانهما كليان اختلافا فهو ما واتحداه ماصدق لأن كل ماصدق عليه معنى الحقيقة الشرعية الذي هو معنى قوله ومعنى الشرعي ماصدق عليه مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية وبالعكس وان كان مقصود تمثيل الشارح بالهيئة المذكورة فقد بطلان ذلك أيضا وان ذلك التمثيل لا يقتضي ذلك الجمل فالحق أن لا منشأ لهذا الاعتراض الا الغفلة عن معنى الكلام مع وضوحه وليت شعري كيف خفي على الشيخ مع ذلك ولكن حبت الشيء يعنى وبهمه وتانيهما قال الكمال وكان الالبقي بالشارح ان يقول ومعنى الشرعي الذي هو مسمى الاسم الشرعي الصادق بالحقيقة الشرعية لان الاولى اضافة المسمى للاسم وجعل الماصدق للفظ باعتبار معناه على انه قد كان الالبقي بالمصنف ان يقول والشرعي الاسم الذي لم يسبق وضعه لاسماء الأمن الشرع لان مراده تعريف الحقيقة الشرعية أو الاسم الشرعي الصادق عليها وعلى المجاز الشرعي والاسم لفظ وكل من الحقيقة والمجاز لفظ كما ينبغي عنده تعريفا بهما اه (وأقول) أما قوله وكان الالبقي بالشارح الى قوله لان الاولى اضافة المسمى للاسم الخ فيرد عليه انه ان أراد اضافته للاسم بشرط عنوانه بلفظ الاسم فدعوى أولوية ذلك ممنوعة وان أراد اضافته للاسم اعم من أن يعنون بلفظ الاسم أولا والحاصل ان يكون المضاف اليه هو اللفظ الذي ذلك الاسم مسماه قس لم ولا يصح الاعتراض حيث دلل الشارح اضافته الى اللفظ المذكور اذ الماصدق في عبارته واقع على اللفظ ضرورة ان الحقيقة الشرعية لفظ خاص صدقها كذلك فقد أضاف المسمى للاسم الذي عبر عنه بالمصداق وأما قوله وجعل الماصدق للفظ الخ فيرد عليه ان ماصدق الشيء فردوه ولا شك ان مفهوم الحقيقة الشرعية ماصدقه الجزئيات المعينة أعني الالفاظ المخصوصة الموضوعات شرعا فلا اشكال فيما صنفه

الذي هو مسمى ماصدق
الحقيقة الشرعية (ما) أى
شيء

الشارح على انه يقيد جعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه أما الاول فثبت اضاف الماصدق
 الى الحقيقة لان اللفظ فاصدقها كذلك وأما الثاني فثبت اضاف المسمى الى الماصدق لانه
 يشترط له لفظ باعتبار اسمه وأما قوله على أنه قد كان الالتيق بالمصنف بخوابه ان هذا الالتيق
 مستفاد من صنيعة كإتيانها فيما سبق (قوله لم يستقد اسمه الا من الشرع) فيه أمران
 الاول قال شيخنا أي لم يستقد كون اللفظ المخصوص اسم لذلك الشيء فالاستفاد من الشرع
 وصفه بالاسمية لا ذاته ولو أسقط اسمه لكان أخصراً وأظهر اهـ (وأقول) أما قوله أي لم يستقد
 كون اللفظ المخصوص اسم لذلك الشيء الخ فوجه تنزيل كلام المصنف على ذلك اما تقدير
 المضاف أي وضع اسمه له وتقدير المضاف مما لا شبهة في صحته وانه أمر شائع ذائع بل صرح
 ابن مالك بقياسيته حيث استحال الظاهر (فان قلت) أي قرينة على تقدير المضاف (قلت)
 استحالة الظاهر ولو في الجملة للقطع بان ذات الحقائق الشرعية أو أكثرها أو كثير منها
 مستفادة من غير الشرع واما اعتبار قيد الحقيقة أي لم يستقد اسمه من حيث كونه اسمه
 وقيد الحقيقة في الأمور التي تختلف بالاعتبار أو مرتبة في غاية الاعتبار فلا إشكال بوجه
 في صحة عبارة المصنف وأما قوله ولو أسقط اسمه لكان أخصراً وأظهر فان أراد مع كون المراد
 بالشرعي المعنى فليس يعلم لانه لا يناسب قوله وقد يطلق على المندوب والمباح الأأن يحمل على
 الاستخدام المخالف للظاهر كما تقدم لان المقصود حينئذ بيان الشرعي باعتبار كونه معنى الحقيقة
 الشرعية ولا يتم ذلك الا ببيان ان لفظه بوضع الشرع اذ لو أسقط ما ذكر لم يستقد ان لفظه
 بوضع الشرع فلهذا كان أخصراً قلنا مسلم لكن على وجه مقدم فقوت للمقصود فهو اختصار
 ممتنع وقوله وأظهر قلنا لا يصح وكيف يكون أظهر مع فوات المقصود معه وان أراد مع كون
 المراد بالشرعي اللفظ فسلم لكن فيه إيهام وخفاء في مرجع نائب فاعل يستقد لتردده بين
 المضاف والمضاف اليه بل يتبادر منه الاول لانه الاصل في مرجع الضمير والثاني انه قد يقال
 لاحاجة الى الحصر في قوله لم يستقد اسمه الا من الشرع وقد يجاب بفتح ذلك لان الشرع
 اذا استعمل اللفظ في معناه الغوي يستفاد منه ان ذلك اللفظ لذلك المعنى فيصدق ان اسمه
 استفاد من الشرع وان استفيد من اللغة أيضاً مع أنه ليس شرعياً وفيه نظر فليتامل (قوله
 وقد يطلق على المندوب والمباح) قال الكوراني خارج عن البحث لأن قولهم المباح مشروع
 والمندوب مشروع معناه فعل تعلق حكم الشارع به لا بمعنى وضع بارائه لفظاً كالصلاة والزكاة
 فتأمل اهـ (وأقول) المذكر المصنف معنى الشرعي لتعلقه بالبحث في كونه معنى الحقيقة
 الشرعية التي هي من جملة البحث ناسب كل المناسبة بيان بنية معانيه فهذا وان كان خارجاً عن
 البحث لكن له غاية التمام والمناسبة فالاعتراض بخروجه عن البحث مجرد حجة أو ذهول
 (قوله ولا يخفى بجامعة الاول لكل من الاطلاقات الثلاثة) قال شيخنا الشهاب نعم قد يفرد عن
 الاطلاقات الثلاثة بالصلاة في الحمام وغير ذلك من المطلوب الترك كصلاة الحائض فان تسميته
 بالصلاة لم يستفد الا من الشرع ولا يوصف بالواجب ولا المندوب ولا المباح اهـ (وأقول) قد
 يمنع ذلك نظر لانه يوصف بذلك في نفسه باعتبار وضعه (قوله والحجاز) قال السيد لفظ الحجاز
 امام مدبري معنى الجواز أي الاستقال من حال الى غيرها واما اسم مكان منه بمعنى موضع

(لم يستقد اسمه الا من
 الشرع) كالهبة المسماة
 بالصلاة (وقد يطلق) أي
 الشرعي (على المندوب
 والمباح) من الاول قولهم
 من النوافل ما شرع فيه
 الجماعة أي تندب كالعبد
 ومن الثاني قول القاضي
 الحسين لوصلي التراجع
 أربعاً بتسليمه لم يصح لانه
 خالف المشروع وفي شرح
 المختصر يدل المباح الواجب
 وهو صحيح أيضاً يقال شرع
 الله تعالى الشيء أي أباحه
 وشرعه أي طلبه وجوباً
 أو نهيلاً ولا يخفى بجامعة
 الاول لكل من الاطلاقات
 الثلاثة (والحجاز)

الاتقال وقد نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور المناسبة هي ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه
 الاصل في فهمه متصف بالاتقال وسبب له في الجملة وان المسئلة عمل قد انتقل فيه من معنى الى آخر
 هذا هو الظاهر من الشرح يعني المضدي وان أمكن أن يقال في توجيهه نقل المجاز عن معناه
 اللعوى الى معنى الجائر ومنه الى اللفظ المذكور كما هو المشهور اه (قوله المراد عند
 الاطلاق) قيد بذلك للاحتراز عن المجاز في الاسناد وليبان ان المراد تعريف أحد نوعي المجاز
 (فان قلت) لم يذ كر مثل ذلك في تعريف الحقيقة كأن يقول في قول المصنف الحقيقة المرادة
 عند الاطلاق وهي الحقيقة بمعنى اللفظ (قلت) اعدم الحاجة الى ذلك لان كلاً من
 الحقيقة والمجاز عند الاطلاق ينصرف الى غير ما يكون في الاسناد من حيث كماله في القول
 فالقيد بالعقل أي منهما ينصرف الى مافي الاسناد والمطلق أي منهما الى غيرهما سواء كان لغوياً
 أو عرفياً أو شرعياً اه وانما ذكر ما تقدم في المجاز لئلا يتوهم من قول المصنف الا في وقد يكون
 في الاسناد ان المراد هنا تعريف الاعم وان هذا الا في وما عهده تفصيله فليست أم (قوله وهو
 المجاز في الافراد) قال شيخنا العلامة فيه مناقشة وهو ان المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز
 في قول المجاز في الافراد مراد به المصدر المسمى أي التجوز في الافراد اه (وأقول) يمكن دفع
 هذه المناقشة اما أولاً بانه لا يتعين ارادة المصدر هنا بل تجوز ارادة اللفظ وجعل قوله
 في الافراد حالاً لاصلة المجاز أي المجاز بمعنى اللفظ حال كونه في الافراد لا في التركيب بناء على
 ان لفظة في لاصحة أو ظرفية الاعتبارية على انه يمكن تعاقب في المجاز بمعنى اللفظ لان فيه
 معنى الحدث أي الجواز وذلك مما يكتفي لتعلق الظرف ولذلك نظر لا تخفى على ماهر وقد جوز
 بعضهم تعاقب في السموات والارض بلفظ الجلالة بالمعنى العلمي في قوله تعالى وهو الله في
 السموات وفي الارض نظر المفاهيم من معنى الحدث بحسب الاصل أي الالوهية بمعنى المعبودية
 واما ثانياً فلو سلمنا تعين ارادة المصدر لكن يمكن تقدير المضاف أي ومجاز المجاز في الافراد
 أي مجازاً للتجوز في الافراد واما ثالثاً فيجوز ان يكون قولنا المجاز في الافراد اسماً اصطلاحياً
 لفظ مخصوص فلا يضرنا كونه في الاصل بمعنى التجوز في الافراد فليست أم (قوله اللفظ
 المستعمل) شمل المركب وهو صحيح لان المجاز بمعنى اللفظ يكون مفرداً ومركباً كما في نحو اني اراك
 تقدم رجلاً وتؤخر أخرى (قوله بوضع ثان) قد يقال لاحاجة اليه لتفريق الحقيقة التي
 آخر جت به بقوله لعلاقة. ويجاب بان المقصود بالقبول بالذات بيان الحقيقة وما به تستبرفها
 والاحتراز تابع وكذا يقال في الاحتراز بالوضع عن المهمل المستعمل في معنى عقلي كحياة المتكلم
 به (قوله كفضل) قال شيخنا العلامة في التمثيل به العلم المنقول للعلاقة نظراً اذا العلاقة في فضل
 مصدر او علماً ظاهرة والمطابق التمثيل به بما مثل به التقارن في وهو جعفر واعلم ان قول المصنف
 بوضع ثان لعلاقة جمع بين قولين في المجاز متقابلين الخ (وأقول) اما تطهير في التمثيل بما
 ذكره فهو بتقدير تسليمه مما يستجيب منه لان قولهم لعلاقة ليس المراد منه وجود ما يصلح
 للعلاقة في نفس الامر ويصح أن تكون علاقة والالزم التجوز في ككثير من الحقائق غير
 الاعلام لاشتمالها على ما يصح أن يجعل علاقة وهو باطل قطعاً كما لا يخفى بل المراد به أن يكون
 الاستعمال بسبب اعتبار العلاقة ولا جها فانهم صرحوا بأن صحة استعمال المجاز تتوقف

المراد عند الاطلاق وهو
 المجاز في الافراد (اللفظ
 المستعمل) فيما وضع له لغة
 أو عرفاً أو شرعاً (بوضع ثان)
 خرج الحقيقة (العلاقة) بين
 ما وضع له أولاً وبين ما وضع له
 ثانياً يخرج العلم المنقول
 كفضل

على اعتبار العلاقة ومراعاتها وظاهر ان العلم المذكور ليس كذلك للقطع بعدم اعتبار العلاقة في استعماله وان كان معه ما يصلح أن يكون علاقة لكن فرق بين اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة في الاستعمال وبين مجرد مصلحية ما يصلح أن يكون علاقة الاستعمال ولعمري ان هذا في غاية الوضوح وانه لا منشا لهذا الاعتراض الا اشتباه اعتبار العلاقة بمجرد تحقق ما يصلح أن يكون علاقة وأما قوله والمطابق له التمثيل بما مشبه به التفتازاني فلا يخفى بطلان ما تضمنه من الحسنة بعد ما تبين من مطابقة التمثيل للشارح أيضا ومن هنا يظهر أولوية التمثيل للشارح لان فيه تنبيه على ان المشروط في المجاز هو اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة لا مجرد تحقق ما يصلح لذلك وبذلك تعلم ان ذلك من دقائق الشارح التي يغفل عنها فاعتراضها ليس الا من قبيل التفسير في وجوه الحسنة وأما قوله واعلم الخ فبوابه بعد تسليمه والافن أين ان أحدا منهم لم يذكر تعريف المصنف ان الجمع بين قولين لا سيما في أمر اصطلاحى اشترت منه بعض الأئمة انه لا مشاحة في أمثاله انما يكون محذورا اذا أدى الى محذورا وسلم كفاية أحدهما ولم تستعمل على فائدة تقوى بدونه وهنا ليس كذلك اذ لا محذور وقد احتج اليه في الاحتراز كما يعلم من تقرير الشارح نعم قد تقدم في الكلام على تعريف الحقيقة انه آل الاسر الى ان المراد بالوضع الثاني مما يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وذلك يقتضى استدراك قوله لعلاقة اذ العلم المنقول ليس بوضع ثان بهذا المعنى فهو خارج بقوله بوضع ثان ولم يتخصص في بعد جواب شاف عن هذا وقد يجاب بأن فائدة قوله لعلاقة التنبيه على أن المراد بالوضع الثاني ما ذكره وبلا ابتداء مقابله المتقدم فهو كالتفسير للمراد بالوضع الثاني هنا ورفع فهم ارادة غير ذلك مما يحتمل انه اذ قد تطلق الابتدائية والثانوية على مجرى السبق والتاخر حسب الزمان وما كان لدفع التوهم لا يكون مستدركا (فان قلت) فلا حاجة حينئذ الى قوله بوضع ثان (قلت) فائدة التنبيه على ثبوته دفعا لما يتوهم من تعريف من عرف المجاز بأنه المستعمل في غير ما وضع له فقد ظهر للجمع بين هذين القيدين كل من هاتين القائدين (فان قلت) على هذا يكون العلم المنقول خارجا بقيد الوضع الثاني لا بقوله لعلاقة كما ظاهرا للشارح (قلت) لكن الما يتعين خروجه بقيد الوضع الثاني مع احتماله أخرجه بقوله لعلاقة فتأمل ذلك تعلم انه في غاية الحسن ويمكن أن يكون التصريح بقيد العلاقة مع الاستغناء عنه لا يقيد ثانوية الوضع لاعتباره في موهمة في اعتقاده ولو ترك لم يشعر اللفظ باعتباره في المفهوم والظاهر وهو الجواب الشافى ان شاء الله تعالى أن يقال المراد بالوضع الثاني في تعريف المجاز ما هو الظاهر من الثاني لان الثانوية بالمعنى الظاهر متحققة في المجاز ابدأ ضرورة ان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل فيما يشبه وبين معناه الاول علاقة فلذا احتج بعد ذلك الوضع الثاني الى قيد العلاقة لان اخرج العلم المذكور للاعتقاد المصنف خروجه وكان ذلك العلاقة مع ذكر قيد الثانوية قرينة على ان المراد به المعنى الثانوية ما يتبادر منها وهذا بخلاف الوضع الاول في تعريف الحقيقة فانه لما كانت الاولوية بمعناها الظاهر غير مطردة بل قد يكون وضع الحقيقة ثانويا بالمعنى الظاهر احتج الى حله على ما تقدم ليترد فليست أمثل ذلك فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله ومن زاد كالبيايين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له معنى على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا) قال شيخنا العلامة هذا

ومن زاد كالبيايين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له أولا مشى على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا

غير مسلم بل هو ما شاع على أنه يصح أن يراد به ما ذكره لكنه ليس بمجاز بل هو كناية إذا الكناية لثبوتها
 أراده لا زعم معناه مع جواز إرادته معه والكناية كما أنها ليست بمجاز كذلك ليست بحقيقة
 إلى آخر كلامه (وأقول) لا يخفى بأدنى نظر في كلامه هذا أن هذه الدعوى التي رتبها ما قاله
 الشارح وهي قوله بل هو ما شاع على أنه يصح أن يراد به ما ذكره كبر لم يستدل عليه بأسوي أن في
 الكناية الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو استدلال كالهباء المنشور أما أولا فلأن الشارح ثقة
 وقد نقل ذلك عن البيهقي وغيرهم فكيف يسوغ رد نقله بمجرد التعلق بامر محتمل لاسيما ومات نقله
 الشارح عن المذكورين نقله غيرهم ولهذا قال الكمال في قول المصنف وفي الحقيقة والمجاز
 الخلاف في المستعمل ما نصه أي فالبيهقيون وغيرهم كالنكتة على المنع فلا يصح عندهم إطلاق
 اللفظ على معنیه الحقيقي ومجاز معانير استعمال المشترك في معنیه كما سيظهر من عبارته أيضا
 وأما ثانيا فلأنه مبني على الاسترواح وعدم تحرير محل الخلاف حتى يظهر له أن ما في الكناية ليس
 من هذا القبيل قال في التلويح لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى
 الحقيقي من أفراد استعمال الدابة عرفا فيأيد على الأرض ووضع القدم في الدخول ولا في
 امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة
 ومجازا أما إذا شرط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر وأما إذا لم يشترط فلان
 اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى
 تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في
 إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما مطلقا الحكم مثل أن تقول
 لا تقتل الأسد والأسدين أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه
 نفس الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به يتوعد علاقة وان كان اللفظ بالنظر إلى هذا
 الاستعمال مجازا والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنیه فان اللفظ موضوع للمعنى
 المجازي بالنوع فهو بالنظر إلى الوضع بمنزلة المشترك في جواز ذلك جواز هذا ومن لا فلا وأما
 إرادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المقام فليست من هذا المعنى من أن عنان
 الحكم أي في الكناية انما هو المعنى الثاني اهـ نعم لقائل أن يقول لا يلزم من اعتبار قرينة مانعة
 عن إرادة الموضوع له أن لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا لان الواجب في المجاز قرينة
 مانعة عن إرادة الموضوع له أي وحده وذلك لا ينافي إرادتهما معا كما ذكر ذلك في التلويح
 وهذا إيراد على ما نقله الشارح عن البيهقيين لا على الشارح نفسه لانه في مقام مجرد الكناية
 عنهم وهذا وما تقدم عن التلويح من أنه لا نزاع في امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
 والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا بخلاف ما تقدم لقول
 الشارح السابق قبل تعريف الحقيقة وعلى الصحة أي صحة أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة
 والمجاز معا يكون مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعي وغيره
 إلا أن يكون مراد التلويح ما إذا أريد المعنيين لا على أن يكون كل منهما متعلق الحكم بدليل
 قوله بعده وانما النزاع الخ فلا مخالفة حيث قد قلنا مل (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الاسلام
 عطف على الوضع الواقع في يرقوه فعمل ومفاده أن وجوب سبب الاستعمال لا يعلم من التقييد

(فعلم) من تقييد الوضع دون
 الاستعمال بالتالي (وجوب
 سبق الوضع) للمعنى الاول
 (وهو) أي وجوب ذلك
 (اتفاق) أي متفق عليه في
 تحقق المجاز (لا الاستعمال)
 في المعنى الاول فلا يجب
 سبقه في تحقق المجاز فلا
 يستلزم المجاز الحقيقة
 كالعكس (وهو) أي
 عدم الوجوب (المختار)
 اذ لا مانع من أن يجوز في
 اللفظ قبل استعماله فيما
 وضع له ولا قبل يجب سبق
 الاستعمال فيه والاعرى
 الوضع الاول عن الفائدة

المذكور وليس مراداً بل المراد أنه علم أنه لا يجب سبقه كما أشار إليه الشارح اهـ (وأقول) قد
 يتفرقة بأنه انما يكون مقادماً ما ذكر لو كان العطف على الوجوب اما لو كان على الوضع فلا اذ
 حاصله حيث علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أي علم مخالفة هذا السابق لذلك السابق في
 الوجوب أي علم ان سبق هذا واجب وان سبق ذلك الغير واجب كما تقول علمت استحقاق زيد
 دون عمرو أي علمت أن زيد يستحق وأن عمراً لا يستحق وهذا صريح في علم عدم وجوب سبق
 المعطوف قليلاً مل (قوله والاصح للماعد المصدر) فيه أمران الأول ان التبادر من مفهومه
 أن المراد أنه يجب في استعمال المصدر مجازاً سبق استعماله حقيقة وليس مراداً بل المراد أنه
 يجب في استعمال مستهجنه مجازاً سبق استعماله حقيقة كما بينه الشارح والثاني ان هذا
 التفصيل الذي اختاره لم يظهر قبحه ولذا اعترضوه ومنهم المذكوراني فقال وأما تفصيل
 المصنف بقوله والاصح للماعد المصدر ومعناه على ما نقل عنه أن اللفظ المشتق كالرحمن مثلاً
 وان لم يستعمل حقيقة قط اذ لا يستعمل في غير الله استعماله فيه حقيقة محال وهذا الجواز لا بد
 وان يستعمل مصدره المشتق منه حقيقة كالحق فثبت لا يساعده عقل ولا نقل أما الأول فلان
 المشتق موضوع مغاير للمشتق منه بلا ريب وإذا كان كذلك فأي لزوم في أن اللفظ المشتق
 اذا كان مجازاً يكون مصدره مستعملاً في معناه الموضوع له ليصير حقيقة فان نظر الى
 الاستقرار والتبعية لكلام الباء واستعماله اسم فاني يتم له ذلك وكيف السبيل الى الاساطة
 بجزئيات المشتق بأسرها وان نظر الى لفظ الرحمن وان مصدره مستعمل في معناه الحقيقي فذلك
 لم يخالف فيه أحد ولكن لا يجدي تفهماً أو أملاً الثاني فلان علماء البيان والاصول مطبقون على
 ما ذكرنا من عدم التفرقة وان خالف فيه أحد فلا يلتفت اليه لمخالفة العقل والنقل والجب
 كيف خفي عليه فساد هذا حتى لم يرض بذكر احتمال لا يل يتخذه مذهبا اهـ (وأقول) لا يخفى
 ما في تقريره ومنه ان احتجاجه على امتناع الاستقرار بقوله فاني يتم له ذلك الخ انما يقيد لو أريد
 الاستقرار التام أما لو أريد الاستقراء الناقص الكافي في المطالب الظنية كما في سائر
 الاستقرار آت القوية فلا كما لا يخفى وان دعوا مخالفة العقل في محل المنع فان العقل كما لم يشهد
 لهذا لم يشهد عليه فكان الواجب الاقتصار على عدم مساعدة العقل كما ذكره أولاً وكأنه لم يتبني
 للفرق بينهما على أن عدم مساعدة العقل في محل المنع أيضاً لان الجواز لا يمكن من الجواز
 والانتقال لم يعد بل استحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة لفظه ومعنى
 الانتقال عن المعنى الحقيقي فالجزم بفساد ما اختاره المصنف فاسد على انه لما صرح دعوى اعتبار
 سبق استعمال نفس لفظ المجاز في المعنى الأول كما هو القول المقابل للمخالف فلتصح دعوى اعتبار
 سبق استعمال أصل المجاز والفرق بينهما بان المشتق موضوع مغاير لوضع المشتق منه
 لا يجدي شياً اذا اعتبار أصل الشئ في أحكامه أمر معهود كما لا يخفى نعم قد يتوهم أنه ينبغي
 اعتبار أحد الأمرين اما سبق استعمال الأصل أو سبق استعمال نفس المشتق دون اعتبار
 خصوص الأول لظهور معنى الانتقال على كلا التقديرين لكن هذا أمر آخر وراء الفساد
 الذي زعمه على أنه يمكن تأويل كلام المصنف على اعتبار أحد الأمرين ان لم يكن في كلامه
 ما ينافي ذلك صريحاً (قوله ويجب المصدر المجاز) قال شيخنا العلامة لو قال المصدر المجاز باللفظ

وأوجب بمصولة استعماله
 فيما وضع له ثانياً وما ذكر من
 أنه لا يجب سبق الاستعمال
 (قيل) مطلقاً والاصح (تفصيل
 للمصنف اختاره مذهبا كما
 قال في شرح المختصر وهو أنه
 لا يجب (الماعد المصدر)
 ويجب المصدر المجاز فلا
 يحقق في المشتق مجازاً الا
 اذا سبق استعمال مصدره
 حقيقة

لا الاضافة لكان أولى ليشمل المصدر المجاز الذي لم يشتق منه شيء الخ (وأقول) لكنه لا يشمل
 حينئذ المصدر الذي لم يتجزأ فيه بل في مشتقه مع ان شموله لما ذكره انما يصبح ان كان المصنف
 يشترط في التجوز بالمصدر أيضاً سبق استعماله في معنى حقيق وهو غير معلوم بل ظاهر النقل عنه
 خلافه ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله لا يجب للماعد المصدر ليس المراد بجهومه أن المصدر
 اذا استعمل مجازاً يجب سبق استعماله حقيقة بل انه اذا استعمل مشتقه مجازاً يجب ذلك كما
 تبه عليه الشارح بقوله ويجب لمصدر المجاز الخ اه والحاصل أن عبارة النعت تشمل ما ليس
 بمعلوم الارادة ولا تشمل ما هو معلومها وعبارة الاضافة بالعكس فهي الصواب فظهر أنه لا معنى
 لهذا الاعتراض (قوله فلا يتحقق في المشتق مجازاً الخ) قال شيخنا العلامة قدس بقوله ليس
 وعسى ونم وبئس فأنهم مجازات لاستعمالها في الحدث مجرداً عن الزمان ولم تستعمل مصادرها
 للاحقة ولا مجازاً اه (وأقول) من صرح بكونها مجازات المصنف قال وكذا أي لو استأنم
 المجاز الحقيقة لكان نحو عسى وحيداً من الافعال التي لم تستعمل لزمان معين أي لكان لتلك
 الافعال حقيقة اه قال السعد لا يقال لانسلم أن هذه مجازات بل لم توضع الالفاظ التي
 استعملت فيها ولو سلم فلانسلم عدم الاستعمال غاية عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود
 لا نقول الكلام مع من اعترف انها افعال مع الاطابق على ان كل فعل موضوع لحدث وزمان
 معين من الازمنة الثلاثة ولا نعتي بعدم الاستعمال لعدم الوجدان بعد الاستقراء على أن
 عدم جواز استعمال هذه الافعال في المعاني الزمانية معلوم من اللغة الخ اه وقال السيد
 وأما نحو عسى من الافعال التي لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخل في مفهوم الفعل فن
 اطلاق لفظ الكل على الجزء اه ولا يخفى قوة الاشكال بذلك على المصنف الا أن يكون
 تفصيله مقيداً بمصدر فتخرج المذكورات اذ لا مصادرها ويتكلف الفرق بغير أن ماله
 مصدر تفرع عنه وجوده تفرعاً حقيقاً فناسب أن يتفرع بتجوز عن استعماله ولا كذلك
 ما لا مصدر له أو يقال ان كون هذه المذكورات موضوعاً في الاصل للزمان حتى لم ينم انها الآن
 مجازات لاستعمالها في مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع في الاصل للزمان كما هو
 المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب كما قدمناه قبيل مسئلة الاشتقاق بل كما هو أيضاً ظاهر
 كلامه في الكافية لقوله فيها أفعال المدح والذم ما وضع لانتساب مدح أو ذم فيها نعم وبئس اه
 ومادة النقص لا يكتفي فيها بمجرد الاحتمال (قوله كالرحمن) الظاهر انه تمثيل للمشتق الذي تحقق
 فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره حقيقة فقوله وهو من الرحمة وحقيقة الرقة والخنوع
 بيان لوجوب كونه مجازاً في حقه تعالى لاحقيقة لاستحالة معناه الحقيقي في حقه تعالى نعم
 التمثيل به لذلك لا يتوقف على نفي استعماله لغير الله تعالى فقوله لم يستعمل الا الله تعالى الظاهر انه
 لزيادة الفائدة لا لتوقف التمثيل عليه (فان قلت) التجوز في الرحمن يقتضي على تعميم المصنف
 سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب على اطلاقه عليه تعالى وهو غير مسلم (قلت) لا أثر لهذا
 الاعتراض اذ لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه والاتفاق كما هو حادث ويجوز أن
 يكون وقع اطلاق الرحمة بهذا المعنى منه تعالى أو من بعض خلقه قبل التجوز المذكور ومادة
 النقص لا يمتنع تحتها (قوله وهو من الرحمة وحقيقة الرقة والخنوع المستعمل عليه تعالى)

وان لم يستعمل المشتق
 حقيقة لم يكن لم يستعمل
 الا الله تعالى وهو من الرحمة
 وحقيقة الرقة والخنوع
 المستعمل عليه تعالى

قال العبد لو استلزم الجواز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز
اطلاقه لغير الله الخ قال السعد قوله وهو ذو الرحمة أي رقة القلب وهذا في حق الله تعالى محال
فيكون مجازا ولم يستعمل فيمن نصح عليه رقة القلب أي يكون حقيقة وظاهر كلام الشرح أن
الرحمن حقيقة في ذي الرحمة قد عا كان أوحادا وقد يستعمل في القديم بخصوصه مجازا مع بعد
الاستعمال في المطلق الذي هو معناه الحقيقي وأما ما يقال من أن مجازيته بناء على أن الصيغة
لامد كرفوهم اه وقال السعد قوله لكان للفظ الرحمن حقيقة أي استعمال في المعنى الحقيقي
وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه والالجاز اطلاقه لغير الله سبحانه ولم يجز قطعا وأما قول
بني حنيفة في مسيلة وحن اليمامة ومنه قول شاعرهم * وأنت غيث الوري لأزلت رحانا *
فباب من تعنتهم في كفرهم ومردود في عرف أهل اللغة أيضا فلا يعتد به والرحمن موضوع للمعنى
عام ولم يستعمل إلا في خاص مجازا وقيل هو من الصيغ الموضوعة لأمه كرفاستعماله في غيره
كالباري تعالى مجازا وليس بشئ وقيل هو مشتق من الرحمة أعني رقة القلب التي لا تتصور في
حقه سبحانه فهو فيه مجاز اه وقوله وهو ذو الرحمة أي ذو الانعام لاذ رقة القلب والالتفات قوله
مطلقا وقوله حتى جاز الخ كذا كتب في حاشية المقام وظاهر كلام السعدون السعد أن التجوز
في اطلاق الرحمن على الله ليس بناء على أنه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب وهي محال في حق
الله قبل هو بناء على أنه موضوع للامام وقد استعمل في الخاص أي من حيث خصوصه فقد
استعمل في غير الموضوع له وقد يتوجه على هذا أنه من أين أنه مستعمل في الخاص من حيث
خصوصه فالجواز غير لازمة وظاهر كلام الشارح مخالفا لهذا ما وافق لكلام السعد (قوله
وأما قول بني حنيفة الخ) جواب اعتراض على قوله لم يستعمل الله تعالى (قوله فن تعنتهم
في كفرهم) قال شيخ الاسلام كغيره أي فخرجوا عما القتهم في كفرهم عن منهمم اللغة حيث
استعملوا المختص بالله تعالى في غيره (أقول) لى فيه اشكال لانه حيث كان من الصفات
الغالبية ومن لازمها ان يكون القياس جوازا لاطلاقها على غيره كان هذا الاطلاق من بني
حنيفة غاية انه اطلاق موافق لقياس لغة العرب ونطق بما قياس اللغة جوازا ان النطق به ومثله
بما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبانه خروج عن منهمم اللغة لا يقال انه صار علما لله
تعالى أو ان الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى فلا يصح اطلاقه على غيره تعالى لاننا نقول
أما الاول فغايبه انه صار علما بالغلبة ومثله لا يمنع اطلاقه بالمعنى الوضعي على الغير كما في سائر
الاعلام الغالبة بل لو سلم أنه بالوضع لم يمنع اطلاقه كذلك لان جعل اللفظ علما لا يمنع اطلاقه
باعتبار معناه الاصلى خصوصا وظاهره عدم صحة ذلك لاحقيقة ولا مجازا مع أن الصحيح جواز
التجوز في الاعلام وأما الثاني ففي غاية البعد ولا دليل عليه فلا يصح الجزم بالحكم عليهم بالخطا
بمجرد الاحتمال وبهذا يظهر حق ما سلكناه بقوله وقيل انه معتد به الخ وضع قول السعد فيه
ان الشارح انما أخره لانه أضعف الوجيه (قوله أي ان هذا الاستعمال غير صحيح) ظاهره
أنه لا يصح حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الاتي كما الاستعمال كفر الخ وقد يستشكل ذلك فليست
(قوله قالوا وما ينظن مجازا نحو رأيت أسدا يرى حقيقة) قال المصنف في شرح المنهاج وأما من
أنكر المجاز في اللغة مطلقا فليس من ادع أن العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع انه أسد فان ذلك

وأما قول بني حنيفة في
مسيلة رحان اليمامة وقول
شاعرهم فيه
سهرت بالجد يا ابن الأكرمين أبا
وأنت غيث الوري لأزلت رحانا
أي ذا رحمة قال الزنجشري
فن تعنتهم في كفرهم أي ان
هذا الاستعمال غير صحيح
دعاهم اليه ليأجهم في
كفرهم برحمهم بقرعة مسيلة
دون النبي صلى الله عليه
وسلم كما لو استعمل كافر
لفظة الله تعالى في غير الباري
من آلهتهم وقيل انه شاذ
لا يعتد به وقيل انه معتد
به والمختص بالله المعترف
باللام (وهو) أي المجاز
(واقع) في الكلام (خلافه)
للاستاذ أبي اسحق
الاسفرايني (و) أبي علي
(القاسمي) في تفسيرهما
وقوعه (مطلقا) قالوا
ينظن مجازا نحو رأيت أسدا
يرى الحقيقة (و) خلافا
للاظهارية (في) تفسيرهم وقوعه
(في الكتاب والسنة)

مكافئة وعناد ولكن هو دائر بين أمرين أحدهما أن يدعى أن جميع الانطباع حقائق ويكتفى
 في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم ويرجع البحث لفظيا فانه حينئذ يطلق
 الحقيقة على المستعمل وان لم يكن بأصل الوضع ولكن لانطلاق ذلك وان أراد بذلك استواء الكل
 في أصل الوضع قال القاضي في مختصر التقریب فهذه من انحاء الحقائق فاننا نعلم أن العرب
 ما وضعت اسم الحمار البليد ولوقيل البليد حمار على الحقيقة كالعادة المعهودة وان تناول الاسم
 لهما متساوي في الوضع فهذا دون من يجد الضرورة الخ اه كلام المصنف وفي النهاية للصق
 الهندي فان عن المصنف بالحقيقة ما يقيد معنى ولا يحفل غيره سواء كان ذلك المقيد لفظا صرفا
 أو لا يكون كذلك لكن يشترط أن يكون بعضه انطباعا أو لا يكون بعضه انطباعا لا يوافق
 بكونها حقائق فهو نزاع انطباعي فالانطباعي بالحقيقة الالفاظ الذي يكون مستقلا بالاقادة بدلالة
 وضعية فان كان المصنف يريد بها غيره فله ذلك اذ لا مشاحة في الالفاظ اه ولا ينبغي أن ما حوزة
 المصنف والهندي حمله عليه يتافه استدلاله كافي العضد وغيره بان لو كان المجاز واقعا لزم
 الاخلال بالتفاهم اذ قد تنفي القرينة وان أجيب بان هذا لا يقتضي الامتناع غاية انه استبعاد
 وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع أي الذي أقاده ماسيا أي عن العضد (قوله لانه كذب بحسب
 الظاهر) هذا الدليل يجري في المجاز في الاسناد فلهل المراد بالمجاز هنا ما يشبهه وان لم يتعرض له
 بعد ويؤيد ذلك تغيير العضد بقوله لتأ أي على وقوع المجاز في اللغة أن الاسد للشجاع والحمار
 للبليد وشابت لغة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات لانها يبق منها عند
 الاطلاق خلاف ما استعملت فيه وانما يفهم هو بقرينة وهو حقيقة المجاز اه (قوله وأجيب
 بانه لا كذب مع اعتبار العلاقة) قال شيخنا العلامة اذا تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة
 وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملائق للدليل والمناسب سوق الدليل مجردا
 عن قوله بحسب الظاهر الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله وجدت الجواب غير ملائق للدليل
 فيجيب عنه بمنه ويكتفى في الملافة جعل حاصل الجواب انه لا يتصور كذب حقيقة مع اعتبار
 العلاقة ويجردا يهجم الكذب الذي هو الكذب بحسب الظاهر لا اتفاق اليه ولا محذور فيه
 مع اندفاعه بالتأمل في المعنى غاية الامر انه ترك التصريح بذلك لظهوره ومثله كثير في كلامهم
 كما لا ينبغي على المتبحر فخلص الجواب كونه كذبا بحسب الظاهر لا يؤثر مع اتفاقه حقيقة
 وهذه ملافة أي ملافة اذ لا معنى لها الادفع دليل المستدل وتأثيره وهذا حاصل بمذكوره وأما
 قوله والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر بجوابه انه انما ترك سوقه كذلك
 امال كونه واقعا في كلام المستدل كذلك فاللائق سوقه كما هو ثم دفعه واما لانه لو ساقه كذلك
 لورد على جوابه أن المراد الكذب بحسب الظاهر والجواب لا يدفعه فيحتاج الى كلام آخر
 لبيان أنه يدفعه بخلاف ما اذا ساقه مع التقييد فان في الجواب حينئذ مع الاختصار اشارة الى
 دفعه بانه لا أثر ليهجم الكذب مع اتفاقه حقيقة فكان اللائق التقييد فتأمل فانه في غاية
 الحسن والدقة للتأمل المنصف العارف بطريقهم وأساليب الكلام وأما قوله ثم الكذب
 لازم لارادة المعنى الحقيقي فارفعه انما هو بارادة المعنى المجازي والدال عليها هو القرينة
 فاتقاء الكذب لاجل وجود القرينة على المعنى المجازي لا لاجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح

قالوا لانه بحسب الظاهر
 كذب كافي قولك في البليد
 هذا حمار وكلام الله
 ورسوله منزوع عن الكذب
 وأجيب بانه لا كذب مع
 اعتبار العلاقة

والعلاقة غير القرينة اذ قولك رأيت أسدا برى العلاقة فيه المشابهة والقرينة برى اه
 بجوابه انه مبني على اشتباه ذلك لانه لا يخفى مع التأمل الصحيح أن المحقق لا رادة المعنى المجازي
 الدافع للكذب انما هو اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هي علامة على تلك الارادة فانتفاء
 الكذب انما هو لاجل اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هي دليل على ذلك الانتفاء فإزعمه
 الشيخ من أن انتفاء الكذب لاجل وجود القرينة لاجل اعتبار العلاقة منشؤه اشتباه سبب
 الشيء بسبب العلم به والمراد هنا انما هو الاول دون الثاني فتأمل لتعرف أن ما قاله الشيخ وهم
 محض وإن الصواب ما قاله الشارح من أن انتفاء الكذب لاجل اعتبار العلاقة على أن
 الشارح ناقل عن غيره كما هو مصرح بتعبيره بقوله أجيب فاسنادا اليه لا يجوز اليه الا مجرد
 صحة التشنيع عليه فكان الصواب أن يدل قوله كما قاله الشارح بقوله كإنقله الشارح (قوله
 أي عدم الفهم) أقول وجه كونه صفة ظاهرة انه مما يطالع عليه بالمخاطبة ونحوها فان عدم
 الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهورا تاما كما لا يخفى على المجرب (قوله عن الحقيقة الاصل)
 أقول وجه الوصف بالاصالة الاشارة الى تحقيق معنى العدول الذي عبر به اذ لو لم يكن اصلا فلا
 وجه لمعنى العدول الآن الجواز لا يستلزم الحقيقة فلهذا الكلام باعتبار الغالب (قوله
 يعدل عنها الى الغائب) أقول المتبادر من الغائب ما هو عرف الفقهاء وهو الفضلة المعروفة
 وقضية أن المراد بالمرأة تلك الفضلة أيضا فليتامل (قوله فانه أبلغ من شجاع) قال شيخنا
 العلامة تعبیر الشارح بأبلغ الموافق لتعبيرهم في اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة يقتضي أن
 المصنف لو قال أو بلغته كان أولى وما اقتضاء التمثيل يزيد أسد الخ (وأقول) اما ما اشار اليه
 من أنه لو قال المصنف أو بلغته كان أولى بجوابه بعد تهديد مقدمة وهي ان أفعل التفضيل في
 قولهم ان المجاز أبلغ من الحقيقة قال بعضهم سمعنا من المبالغة لا البلاغة قال شيخنا الشريف
 الصوفي وفيه نظر اذ المبالغة في الحقيقة في كثير من المواضع ولهذا انما قال ذلك دفعه الى ورود
 على الابلية من انه لا يجوز صرف كلام الله ورسوله عن الحقيقة ما أمكن وكيف ذلك مع أن
 الجواز أبلغ وجوابه ان أبلغه اذ وافق مقتضى الحال والحال في كلامهما انما يقتضي الحمل
 على الحقيقة وان سلم فما المانع من عدم الحمل على الابلع لما منع شرعي فتأمل اه وبه يظهر أن
 التفضيل المقتضى للمشاركة بين المجاز والحقيقة في أصل الفعل غير مطرد سواء كان أبلغ من
 المبالغة أو من البلاغة بل قد يقتضي كل من أصل المبالغة وأصل البلاغة عن الحقيقة وحينئذ
 فيوجه عدول المصنف عن التعبير بأبلغه بعدم اطراد التفضيل المقتضى للمشاركة في
 الاصل اذ قد يتفرد المجاز بالبلاغة بخلاف التعبير ببلاغته أي بالنسبة اليها بمعنى البلاغة المختار
 بها عنما فانه مطرد سواء تشارك في الاصل أو لا فهذا من دقائق الكتاب التي خفيت عليه كما انه
 قد تفرد الحقيقة بالبلاغة بحيث لا يكون في المجاز بلاغة ولا يراد ذلك على المصنف لانه لم يدع
 بلاغة المجاز انما بل انه اذا كان فيه بلاغة دون الحقيقة كان ذلك من أسباب العدول اليه
 واما ما أشار اليه من المناقشة في التمثيل بان الحق ان أسد اقبه أي ومثله جار في قوله السابق
 هذا جار حقيقة لا مجاز بجوابه انه مناقشة في مثال وقد اشتهر بضعف أمرها وانها ليست من دأب
 المحصلين لان المثال مما ينبغي فيه الاحتمال بل القرض والتقدير على انما قدمنا في أول الكتاب

وهي فيما ذكر المشابهة في
 المصنف الظاهرة أي عدم
 الفهم (وانما يعدل اليه) أي
 الى المجاز عن الحقيقة الاصل
 (لثقل الحقيقة) على اللسان
 كالحقيق اسم للدهية
 يعدل عنه الى الموت مثلا
 (أريثا عنها) كأنه أريثا
 عنها الى القنات وحقيقته
 المكان المتخض (أو
 جهلها) للمكلم أو المخاطب
 دون المجاز (أو بلاغته) فهو
 زيد أسد فانه أبلغ من شجاع

ان جواز كون اسدا مثلا في نحو التمثيل المذكور واستعادة محاذيب اليه المولى سعد الدين
 وناهيك به وتقله غيره عن المحققين واذا كفي في التمثيل بمجرد الاحتمال والقرض والتقدير كما
 صرحوا بذلك فكيف اذ اني على قول ذهب اليه مثل السعد وتقل عن المحققين واذا علمت ذلك
 علمت اندفاع ما أورده شيخنا الشهاب على قول الشارح فحوز بدا سدفاته ابلغ من شجاع بما نصه
 فيه نظر من وجهين الاول ان زيدا في هذا التركيب مستعمل في معناه الحقيقي لانه من باب
 التشبيه البليغ الثاني ان قضية المتن ان البلاغة في المجاز دون الحقيقة والمثال وان كان صحيحا
 في نفسه غير مطابق للمتن الابعنايه اه وجه علم اندفاع الوجه الاول بما ذكر ظاهر ووجه علم
 اندفاع الثاني ما علم من ان الحقيقة والمجاز قد يتساوكان في الاصل فيمتنع معنى التفضيل وقد
 يتقد المجاز بالاصل فلا يتحقق وان قوله بلاغته معناه بلاغته بالنسبة للحقيقة بمعنى لما فيه من
 بلاغة ليست في الحقيقة فتشمل اختصاصه بالاصل وبالا زيادة فقط وتعبير الشارح بالا بلمغة في
 مثال مخصوص اشارة الى ذلك لا ينافي ذلك بل هذا من دقائقه كما لا يخفى بعد ما قررناه فتأمل
 (قوله اوشهرته) قد يقال لاحاجة مع ذلك لقوله اوجهلها لانه اذا كفي شهرته المقتضية للعلم
 بالحقيقة فكيف الجهل بها ويحجب بان الجهل بها قد يكون مع عدم شهرته فهو ما عرضان على
 ان مقام التفصيل لا يلتفت اليه لمثل ذلك لانه مقام استيعاب (قوله وليس غالباً على اللغات)
 قال شيخنا العلامة ما سلكه الشارح عن ابن جني بقوله انه غالب الخ يقتضي أن حق العبارة
 وليس غالباً على الحقيقة في اللغات الا أن تكون على في عبارة المصنف بمعنى في فستقيم بدون
 ذلك اه (وأقول) عبارة المصنف هي عبارة الامام في الحصول ويمكن ان يجاب أيضا مع بقاء
 على على معناها بان المراد بكونه غالباً على اللغات انه فائق علم الكونه أكثر وجوداً من غيره
 منها ولا ينافي ذلك انه منها كما يقال زيد غالب على الرجال بمعنى انه فائق مقدم عليهم مع انه من
 عدادهم ولا ينافي ذلك ما قاله الشارح لجواز كونه ياتنا لاصل المعنى دون تقدير الاعراب كما
 يقع لهم مثل ذلك كثيراً كما لا يخفى على الممارس لكلامهم فيلتأمل (قوله أي مامن لفظ
 الا ويشتمل في الغالب على مجاز) المتبادر من العبارة ان المعنى انه مامن لفظ الا وهو في أكثر
 استعماله مستعمل في معنى مجازي لانه حكم بان كل لفظ مشتمل في الغالب على مجاز ولا يكون
 كذلك الا اذا كان في أكثر استعماله مستعمل في معنى مجازي فيكون استعماله مجازاً أكثر
 من استعماله حقيقة وهذا هو المتبادر من تعبير الصني الهندي في مقامه بقوله المستله الحادية
 عشرة في ان الغالب في الاستعمال الحقيقة أو المجاز قيل الحق هو الثاني للاستقراء أما بالنسبة
 الى كلام القصاص في نظمهم ونثرهم فظاهر لان أكثرها تشبيهات واستعارات للمدح والذم
 وكبايات واسنادات قول وفعل الى من لا يعلم ان يكون فاعلا لذلك كالحوانات والدر
 والاطلال والدمن ولا شك ان كل ذلك تجوز وأما بالنسبة الى الاستعمال المعلوم فكذلك فان
 الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب ولمسكت العبيد مع انه ما سافر في
 كلها ولا رأى كلهم وما لبس كل الثياب ولا لمس كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع انه
 ما ضرب الابن منه وكذلك اذا عين جرحاً منه مثل أن تقول ضربت رأسه مع انه ما ضرب
 الابن منه وكذلك قولهم طاب الهوا ويرد الهوامات زيدو عرضهم ويل اسناد الالفعال

(أوشهرته) دون الحقيقة
 (أو غير ذلك) كاختفاء المراد
 على غير المتخاطبين الجاهل
 بالمجاز دون الحقيقة وكأمانة
 الوزن والقافية والسجع
 به دون الحقيقة (وليس)
 المجاز (غالباً على اللغات)
 خلافاً لابن جني) بسكون
 الباء مسترب كفي بين الكاف
 والجيم في قول انه غالب في
 كل لغة على الحقيقة أي مامن
 لفظ الا ويشتمل في الغالب
 على مجاز

الاختيارية كلها الى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لان فاعاها في الحقيقة هو الله
 تعالى فاسنادها الى غيره مجاز عقلي الخ اه ومن كلام القراني في شرح المحصول فان الامام
 عقب هذه المسئلة بقوله المسئلة العاشرة المجاز خلاف الاصل فقال القراني مانصه سؤال كيف
 يجمع بين هذه المسئلة وبين قوله في التي قبلها المجاز غالب على اللغات على ما قاله ابن جني
 وساعده هو بالاستدلال فاذا كان المجاز غالباً كان هو الاصل كما تقول الاصل في كاس الخزام
 النجاسة وفي سورة القصص الطهارة بناء على الغالب جوابه ان المجاز انما غالب وقوعه مقررنا
 بالقرينة وهذا الاصل الذي ادعينا ان الاصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض
 اه وحيث يظن في قول شيخ الاسلام في هذا أي قوة ما من لفظ الاو يشتمل في الغالب على
 مجاز لا يمتحن ان هذا الاو في يدعي ابن جني من أن المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بما او اتهمها
 اه لكن يشكل حيث استدل به بقوله تقول مثلاً رأيت زيدا وضربت به والمرئ والمضروب بعضه
 بعضه في اثباته المدعى اذ مجرد ذلك لا يثبت الاكثرية المذكورة ويجاب بأنه منهم الذين المتألمين
 على غير ما فسكه قال وهكذا غير ذلك من الامثلة واعلم ان الكوراني رد هذا الاستدلال
 بقوله وهو مردود اذا لالفاظ المذكورة قد استعملت في الموضوع لها وأما ان المرئ بعض أو كل
 فلا دخل له في كون اللفظ حقيقة بل لولم ير من زيد شيئاً وقال رأيت زيدا يكون حقيقة غايته ان
 القضية تكون كاذبة اه وفيه نظر لان كونه حقيقة يتوقف على استعماله في المعنى الحقيقي
 وان لم يوجد ذلك المعنى فان وجد كان صادقا وان لم يوجد كان كذبا فلا يتوقف كونه حقيقة
 على وجود المعنى بل على استعمال اللفظ فيه والتعرض من هذا الاستدلال انه ليس بمعمل
 اللفظ في المعنى الحقيقي لانه استعماله في رؤية بعضه والمعنى الحقيقي رؤية كله فهذا الاستدلال
 لا يدفع بمجرد ما أورده نعم يمكن أن يقال في دفعه ان المفهوم من اللغة ان نحو رأيت زيدا
 وضربت به موضوع للرؤية والضرب المتعلقين به أعم من أن يعماه أولاً فيكون حقيقة مطابقاً
 فليأمل (قوله تقول رأيت زيدا وضربت به) قال في المحصول الضرب امساس جسم بجسم
 حيواني بعنف قال القراني في شرحه الظاهر انه لا يشترط في المضروب أن يكون حيواناً بقوله
 أن اضرب بعصاك البحر وفي الآية الاخرى أن اضرب بعصاك الحجر الظاهر ان هذا حقيقة
 والاصل عدم المجاز اه (قوله والمرئ والمضروب بعضه) قال شيخنا العلامة أي فاطلاق
 زيد على هذا البعض مجازي من اطلاق اسم الكل على الجزء الى آخر كلامه وذكر مثله شيخنا
 الشهاب فقال قضية ان البحر في زيد حيث أطلق الكل على البعض فان قيل بل من حيث
 اسنادها للبعض الى الكل قلت فيكون مجازاً في الاسناد وليس الكلام فيه اه (وأقول) قال
 الامام في المحصول بعد ان تكلم على المسئلة وذكر الامثلة مانصه ثم ههنا ديمقة وهي ان هذه
 المجازات من باب المجاز العقلي لانك اذا قلت رأيت زيدا وضربت بكرافص فمجازاً رأيت وضربت
 مستعملتان في موضوعين مما الاصلين فلا يكون مجازاً وأما الفظة زيد فهي من الاعلام فلا
 تكون مجازاً فلم يبق الا ان المجاز واقع في النسبة فيكون مجازاً عقلياً اه وقال الصني الهندي
 في نهايته ثم تعلم ان الغلبة لو ثبتت للمجاز فانتما ثبت لمجموع المجازين أعني الافرادى والتركيبى
 وأما بالنسبة للافرادى وحده فلا وأما بالنسبة للتركيبى وحده فمفهومه نظر على رأى من لم يثبت

تقول رأيت زيدا وضربت به
 والمرئ والمضروب بعضه
 وان كان يتألم بالضرب كله

فأعلا وخالف غير الله تعالى اه وكلاهما يدل على ان الكلام فيما يشمل المجاز في الاسناد و به
 يتطرق في قول شيخنا الشهاب وليس الكلام فيه وما ذكره الامام يتطرق به في قول شيخنا العلامة
 اي فاطلاق زيد الخنم نازع القراني الامام فيما قاله فقال قوله ضربت زيدا مجازا عقلي لان زيدا
 علم لا يدخله المجاز والضرب مستعمل في موضعه فلم يبق الا المجاز في النسبة فيكون مجازا
 عقليا عليه سواء لان الاول انه قد تقدم ان العلم يدخله المجاز وهو هنا دخله المجاز من باب التعبير
 بالكل عن الجزء ان جعلنا المضروب بعضه أو التعبير بالحال عن المحل ان جعلناه اسما للنفس
 خاصة الثاني ان مجاز التركيب انما يكون اذا وضعت العرب اللفظ ليركب مع لفظ معين فركب
 مع غير ذلك اللفظ وتركيب اللفظ المضرب مع لفظ زيد ليس على خلاف الوضع الاول فلا يكون
 مجازا في التركيب بل في المفرد فقط وهو زيد وزيد ليس من الالفاظ اللغوية حتى يكون مجازا
 لغويا يقتضيه ان هذا المجاز ليس لغويا ولا عقليا ان كان المتكلم تقطن لمعنى زيد واستعمل
 لفظه في بعضه والا فهو كذب محض ولا مجاز فيه بطريق أحلا وهذا أحد القروق بين الكذب
 والمجاز اه لكن لا يخفى ما في السؤال الثاني فان قوله فيه انما يكون اذا وضعت العرب
 اللفظ الخ عما يتطرق به بان العرب وضعت لفظ المضرب ليركب مع لفظ معين وهو زيد بشرط
 وقوع الضرب على جميع أجزائه فاذا ركب مع زيد حين وقوع الضرب على بعض أجزائه فقط
 فقد ركب مع غير ما وضع ليركب معه فيكون مجازا في التركيب وقوله فيه وزيد ليس من الالفاظ
 اللغوية الخ عما يتطرق به أيضا ما أولافان المراد بالمجاز اللغوي ما وضعه أهل اللغة ووضع على
 طريقة وضعهم وقانونه والاعلام العربية كذلك وأما ثانياً فبان المراد بالمجاز اللغوي ههنا
 ما ليس بعقلي وهو المجاز في الكلمة والاعلام كذلك فقوله يقتضيه ان هذا المجاز ليس لغويا
 ولا عقليا ممنوع ولا يتصور ما قلناه (قوله ولا معتد ا حيث تستحيل الحقيقة) فيه أمور
 الأول ان الكمال أشار الى منازعة المصنف في نسبة هذا الاصل الى الشافعية حيث قال في
 آخر كلامه قال يعني شيخه في تحريره ولم يذكر الشافعية هذا الاصل اه وكان المصنف يفهم من
 موافقته ما في القروع موافقة ما في الاصل وبواقفه قول الزركشي في البحر المحيط بعد نقل
 أصاه ما انه ظاهر مذهبا اه (وأقول) لا يخفى بعد هذا الاعتذار المذكور بقوله وكان المصنف
 الخ بربرونه مع عدم الاحتياج اليه بل الظاهر الذي لا يمنع منه منقول ولا معقول ان المصنف
 اطلع على نقل في المسئلة نعم قد كتب شيخنا الشهاب بخطه به امش الكمال ما نصه ذكر
 هذا الاصل ظهير الدين الزنجاني في كتاب تحرير القروع على الاصول فقال مسئلة المجاز
 عند الشافعي رحمه الله خلف عن الحقيقة في الحكم كما انه خلف عنه في التكلم كذلك في
 مسائل العلم اه الثاني ان قضيته عدم الاعتقاد عليه ولو مع التبع وبعبارة العراقي مصرحة
 به حيث قال الثانية اذا أريد باللفظ معناه المجازي وكان المعنى الحقيقي هنالك مستحيلا فالمجاز
 عندنا لا غير معتد وعند أبي حنيفة مع مول به مثاله اذا قال لعبد الذي هو أسن منه هذا
 ابني وأراد به العتق لم يعتق عندنا لأن اللفظ انما يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ
 في هذا المحل لاحقة حقيقة له فلما وقال أبو حنيفة يعتق اه ألا ترى الى قوله وأراد به العتق
 مع قوله لم يعتق عندنا فانه صريح في عدم الاعتداد به مع النسبة لكن قوله لان اللفظ انما

(ولا معتد ا حيث تستحيل
 الحقيقة خلافا لأبي حنيفة)
 في قوله بذلك حيث قال فيمن
 قال لعبد له الذي لا يولد
 مثله له هذا ابني انه يعتق
 عليه وان لم ينو العتق
 الذي هو لازم للنبوة صونا
 للكلام عن الالفاظ والغيباء
 كصاحبه

يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لاحقة له بنا في ما تقدم من ان
 المجاز لا يستلزم الحقيقة الا ان يريد بقوله اذا كان له حقيقة اذا كانت حقيقة ممكنة ومع
 ذلك فقيمة نظرا أيضا فسيأتي ان ما يعرف به المجاز الاطلاق على المستحيل انتهى الا ان يريد
 بعدم الصلاحية مجرد عدم ترتب الحكم عليه التمسك به في ان المراد الاستحالة العقلية
 أو العادية لا الشرعية أيضا لما ذكره الشارح من العتق فيما اذا كان مثل العبد فولد لثل السيد
 وكان معروف النسب من غيره فان فيه اعتقاد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعا الرابع انه ينبغي
 ان لا يكون عدم الاعتماد عند الاستحالة عاما والاعتقاد المجاز مع الاستحالة كثيرا في قوله
 تعالى واسأل القرية واماله وحديثه فاضابط عدم الاعتماد الا ان يكون عدم الاعتماد بالنسبة
 لما يترب على المجاز من الاحكام المناسبة لمذلوله كالتعق في المثال ثم رأيت شيخنا العلامة قال في
 قوله اذا لضرورة الى قصده بما ذكرنا من استتار عن مثل قوله وجاء ربك واسأل القرية فان
 المجاز بالنسبة ان اعتد فيه ضرورة العجبة العقلية في كلامه اذ قد ادى الى اعتقاده وان آل
 الامر مع الى الحقيقة وقد ظهر به ان محل الخلاف هو الاعتقاد على سبيل الكلية لا في الجملة
 انتهى الخامس قد يشتمل قبل التأمل ما هنا بقوله الا في الاطلاق على المستحيل والحواب
 ان المراد بما هنا عند استحالة المعنى الحقيقي يكون المجازة وافتلا يترب عليه حكم والمراد بما
 سيأتي ان استحالة المعنى الحقيقي دليل على ارادة المعنى المجازي والحاصل ان الاستحالة تدل
 على ارادة المجاز وهو ما ياتي وبعد ارادته هل يترب عليه الحكم فيه الخلاف وهو ما هنا فاستحالة
 البنوة في قوله لمن هو اس منه هذا بنى قرينة على ان المراد لازم البنوة وهو الحرية وهو ما ياتي
 وبعد ان اراد به لانم البنوة من الحرية عمل ثبت الحرية فيه الخلاف وهو ما هنا فحكم بين
 المقامين (قوله اذا لضرورة الى قصده بما ذكر) قال شيخ الاسلام أي لجواز قصده بغير
 التعق كالشفقة والحنو ولان نقول هذا أيضا مجازا الخ (وأقول) يمكن ان يجاب بان المراد ان
 عدم الاعتماد انما هو بالنسبة للاحكام كما تقدم لا مطلقا فلا محذور في مجرد قصده بما ذكره
 ولا ينافي ذلك قول الشارح والغناء لجواز ان يريد بالالفاء مجرد عدم ترتب الحكم عليه
 فليتأمل (قوله أو المنقول عنه والبه فالاصل) أي الرابع حمله على المنقول عنه ثم مثل المنقول
 بقوله صليت (وأقول) ان اراد المحل في نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة فليس هذا من باب
 احتمال اللفظ معناه المنقول عنه والمنقول اليه بل من باب احتمال معناه الحقيقي ومعناه المجازي
 لان استعمال الصلاة في غير الدعاء مجاز في اللغة وان اراد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول
 المصنف الا في فيما بعد ثم هو أي اللفظ محمول على عرف الخطاب في خطاب الشرع الشرعي
 لانه عرفه ثم اللغوي اه وقول الشارح الا في هناك فحصل من هذا ان ماله مع المعنى
 الشرعي معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هو ما يحمل أولا على الشرعي وان ماله مع في عرفي عام
 ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام اه فليتأمل ثم رأيت المحققين فالامتنع واللفظ
 السكك قوله مثالهما الخ أي اذا كان الخطاب بعرف اللغة لا بعرف الشرع ولا بعرف العام
 لانه اذا كان الخطاب باحده مقدم على اللغوي كما يؤخذ مما سيأتي اه ويرد عليه ما انه
 اذا كان الخطاب بعرف اللغة كان المثال الثاني من باب احتمال اللفظ معناه الحقيقي

اذا لضرورة الى قصده بما
 ذكرنا اذا كان مثل العبد
 فولد لثل السيد فانه يترب
 عليه انما فان لم يكن
 معروف النسب من غيره
 وان كان كذلك فاصح
 الوجهين عندنا كقولهم
 انه يترب عليه مؤاخنة
 بالاذم وان لم يثبت المألوم
 (وهو) أي المجاز (والنقل
 خلاف الاصل) فاذا
 احتل اللفظ معناه الحقيقي
 والمجازي أو المنقول عنه
 والبه فالاصل أي الرابع
 حمله على الحقيقي لعدم
 الحاجة فيه الى قرينة أو
 على المنقول عنه استحبابا
 للموضوع له أو لانهما
 رأيت اليوم أسدا وصليت
 أي حيوانا مفترسا ودعوت
 بخير أي سلامة منه ويحتمل
 الرجل الشجاع والصلاة
 الشرعية

(و) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) ١٣٢ فإذا احتمل اقط هو حقيقة في معنى أن يكون في اخر حقيقة ومجاز أو حقيقة

ومنقول لا يحل على المجاز
أو المنقول أولى من حمله
على الحقيقة المؤدى الى
الاشتراك لأن المجاز أغلب
من المشترك بالاستقراء
والحمل على الأغلب أولى
والمنقول لا فرد مدلوله قبل
النقل وبعده لا يتمتع العمل
به والمشارك تعدد مدلوله
لا يعمل به الا بقرينة تبين
أحد معنيته مثلا اذا
قيل بحمله عليه ما ولا يتمتع
العمل به أولى من عكسه
فالاول كالنكاح حقيقة
في العقد مجاز في الوطء
وقيل العكس وقيل
مشترك بينهما فهو حقيقة
في أحدهما محتمل للحقيقة
والمجاز في الآخر والثاني
كالكلمة حقيقة في البناء أى
الزيادة محتمل فيما يخرج من
المال لأن يكون حقيقة
أيضا أى اقوية ومنقول لا
شرعا (قيل) والمجاز
والنقل أولى (من الاضمار)
فإذا احتمل الكلام لأن
يكون فيه مجاز واضمار
أو نقل واضمار قبل حمله
على المجاز والنقل أولى من
حمله على الاضمار لكثرة
المجاز وعدم احتياج النقل
الى قرينة وقيل الاضمار
أولى من المجاز

والمجازى لامن باب احتمال معناه المنقول عنه والمنقول اليه كما هو مراد الشارح ثم رأيت شيخنا
العلامة قال مانصه قوله أو المنقول عنه ينبغي أن يكون الحمل عليه لا بالنسبة الى أهل المنقول
عنه ولا الى أهل المنقول اليه بل الى غيرهما أما بالنسبة الى أحد ما كـ أهل اللغة أو أهل
الشرع فهو محتمل لمعنييه الحقيقي والمجازى فيقدم الحقيقي حيث كان فليتامل اه (وأقول)
ينبغي أن المراد بغيرهم فى قوله بل الى غيرهما ما بين السامع والمتكلم اذ مجرد ان السامع الحامل
غيره سامع كون المتكلم أحدهما لا يكتفى في الحمل على المنقول منه وكونه من تعارض الحقيقة
والمجاز بل اذا كان المتكلم أهل اللغة كان المناسب الحمل على المعنى الاول وكان ذلك من تعارض
الحقيقة والمجاز لأن المنقول عنه هو الحقيقة عند المتكلم والا نحو عنده مجاز واذا كان
المتكلم الشارح كان الامر بالعكس فليتامل (قوله والمجاز والنقل أولى من الاشتراك) بقيد أن
اللفظ بالنسبة الى معنييه المنقول عنه والمنقول اليه ليس مشترك وان كان لفظا واحدا متعدد
المعنى والوضع قال العصامى فى بعض كتبه وعمما ينبغي أن يفهم ان المثلث فى كتب الميزان
وسم المشترك بما تعدد معناه ويكون وضعه لتلك المعانى على السوية بان لا يتخلل بين المعنيين
نقل بان يوضع لمعنى ثم ينقل عنه الى آخر مناسبة بينهما والواقع فى كثير من كتب الاصول ان
المشارك ما تعدد معناه ويكون حقيقة فى الجميع ومن تلك الكتب مختصر الشيخ ابن الحاجب
اه ثم نازع فيما وقع فى التسقيص وصرح به السيد من زيادة قيد تعدد الوضع فيه وقد نقلناه فيما
سبق وعجابه السيد فى شرح التلخيص وان كان الثاني أى ان كان معنى الاسم كثيرا فان كان
وضعه للمعاني الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كما وضع لذلك ولم يعتبر النقل من أحدهما
الى الآخر سوى اللفظ بالنسبة الى جميع المعاني مشتركا الى أحدهما مجازا كما هي الباصرة
والجارية والذهب وان لم يكن وضعه للمعاني على السوية بل وضع أولا لاحدها ثم نقل الى
الآخر لنسبة بينهما فانما ان يترك ويحجز المعنى الاول بمعنى أنه لا يعمل فيه حقيقة بالنسبة
الى ذلك الوضع والاصطلاح أولا فان ترك سمي منقولا وينسب الى الناقل وان لم يترك فالحال
استعماله فى المعنى الاول الموضع هو يسمى حقيقة وحال استعماله فى المعنى الثاني الذى ينقل
اليه يسمى مجازا اه وبه يظهر ان تعدد المعنى فى المنقول بالنسبة الى واضعين أحدهما وضعه
للمنقول عنه والا نحو وضعه للمنقول اليه فيضخ قول الشارح والمنقول لا فرد مدلوله الخ
واعلم ان المقهور من تمثيل الشارح لقوله وهو والنقل خلاف الاصل مع تمثيله لقوله بعده وأولى
من الاشتراك ان المراد باحتمال اللفظ للمذكورات حتى يحتمل على ما يحتمل عليه منها على
التفصيل المبين فى المتن أعظم من احتمال لا يراد بها بعد العلم بثبوتها فان الاسدى تمثيله الاول قد
ثبت مجازيته فى الشجاع والصلاة فيه قد ثبت نقلها على الاصح للصلاة الشرعية واحتماله لاصل
ثبوتها لا ترى قوله فى تمثيله الثاني محتمل فيما يخرج من المال الخ فانه ظاهر فى ان المراد انه محتمل
لوجود كونه حقيقة شرعية أو مجازا لغويا قاطعا (قوله قبل والمجاز والنقل أولى من الاضمار)
قال شيخ الاسلام ليس المراد بالمجاز هنا مطلقه المقابل للحقيقة بل مجاز خاص وهو المجاز الذى
ليس باضمار والا فلا اضمار مجازا أيضا ولهذا اقتصر ابن الحاجب على ذكر التعارض بين
الاشتراك والمجاز اه (وأقول) مما يدل على ارادة ذلك التلخيص أمران الاول انه المتبادر

لأن قريته منه له والأصح أنه أسبان لاحتياج كل منهما إلى قرينة وإن الاضمار ١٣٣ أولى من النقل لسلامته من فسح

المعنى الأول مثال الأول
قوله لعبد الذي يولده له
لنفسه المشهور والنسب من
غيره هذا بنى أى عميق تعبيراً
عن اللزوم بالزوم فيعق
أو مثل ابنى في الشقة عليه
فلا يعق وعدهما وجهان
عندنا كما تقدم ومثال
الثاني قوله تعالى وحرم
الربا فقال الخنفي أى أخذه
وهى الزيادة في بيع درهم
بدرهمين مثلاً فإذا أسقط
صح البيع وارتفع الائم
وقال غيره نقل الربا شرعاً
إلى العقد فهو فاسد وإن
أسقطت الزيادة في الصورة
المذكورة مثلاً والائم فيها
باق (والخصيص أولى
منهما) أى من الجواز والنقل
فإذا احتمل الكلام لأن
يكون فيه تخصيص ومجاز
أو تخصيص ونقل فحمله
على التخصيص أولى أماني
الأول فلتعين الباقي من
العام بعد التخصيص
بخلاف المجاز فإنه قد لا يعين
بأن تعدد ولا قرينة تعين
وأما في الثاني فسلامة
التخصيص من نسخ المعنى
الأول بخلاف النقل مثال
الأول قوله تعالى ولاتأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه
فقال الخنفي أى مما لم يلفظ
بالسمية عند ذبحه وخص
منه الناسي لما قيل ذبحته وقال غيره أى مما لم يذبح تعبيراً عن الذبح بما يقارنه تعالى من التسمية فلا يحل ذبيحة المتعمد لتركها

من الملاق الجافد الثاني - ثابته بالاضمار ثم قد يدل كلام الشيخ على استغناء المصنف عن ذكر
الاضمار له خوفاً في المجاز كما اقتصر ابن الحاجب على ما ذكره وهو مجموع لى المصنف يحتاج إلى
افزاده بالذكريات في حكاية هذا القول ولثلاثه وهو - أنه أراد بالمجاز ما عدا الاضمار على ما هو
المتبادر (قوله لأن قريته متصله) قال شيخ الاسلام أى به أى بما يحتاجه لا يدرك الا بدلالة معناه
الا بالاضمار فقرينة الاضمار كون ما يحتاجه لا يدرك الا بدلالة معناه بخلاف قرينة المجاز فإنها منفصلة
خارجة عنه والأصح اكتفى باحتياج كل منهما إلى قرينة اه وقال شيخنا العلامة لأن الاضمار
هو المعنى سابقاً بالاعتضاء وقد سبق أن قريته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية
عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم وذلك غاية الاتصال اه (قوله والأصح أنهما
سبان) أى واستواءهما لا ينافي ترجيح أحدهما للمدرك يخصه كافي المثال الآتي وكذا يقال في
قوله وإن الاضمار أولى من النقل لا ينافي ترجيح النقل في بعض الصور ولدرك يخصه كافي المثال
الآتي (قوله لاحتياج كل منهما إلى قرينة) أقول وأيضاً فقد تكون قرينة المجاز الاستحالة
والاستحالة أن لم تكن من قبيل المتصلة كانت مثلها أن لم تكن أبلغ (قوله وعدهما وجهان عندنا
كما تقدم) أى والأصح منهما العتق كما تقدم ولا يرد عليه قول السكالي في آخر كلامه على أن المختار
في الروضة من زوائده أنه لا يحكم بعقده بمجرد قوله هذا بنى لما كتبه شيخنا الشهاب بهامشه مما
نصه الذي في الزوائد في قوله لزوجه يابني لاقى الرقيق وعبارته المختار في هذا أنه لا يقع به
فرقة إذا لم تكن نية وأما مسألة قوله لعبد أو أمته أنت ابنى أو أنت ابنتى فليس فيها باب
الطلاق ولا في باب العتق ما يناقض ما في الشرح من تصحيح العتق اه (قوله في شرح قول
المصنف والتخصيص أولى منهما) فما شك في استجماعه لا يحل ويصح على الأول لأن الأصل
عدم فساد دون الثاني لأن الأصل عدم استجماعها (اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يخفى أن
استجماعه لها وهو الموافقة التي هي الصحة خلاف الأصل الذي هو عدم الاستجماع المذكور
إذا الأصل في كل حادث عدمه وعدم الاستجماع المذكور هو الفساد فالفساد لكونه عدم
استجماع هو الأصل فقوله لأن الأصل عدم فساد لا يخفى ما فيه من التفات والتناقض مع قوله
بعده لأن الأصل عدم استجماعها فليست أمثل الخ وتبعه في هذا الاعتراض شيخنا الشهاب
فقال في قوله لأن الأصل الخ قد سلف في أول الكتاب أن الصحة موافقة الفعل الشرع بان وجد
ما يعتبر فيه شرعاً فقول الشارح لأن الأصل عدم فساد لا يخفى إلى قوله الأصل وجود ما يعتبر فيه
شرعاً وذلك بلا ريب يناقض لقوله الآتي لأن الأصل عدم استجماعها فليست أمثل اه (واقول)
لأننا لهذا الاعتراض منها لا العقلية وعدم التأمل والمحجب أنهما أهمل التأمل مع أمرهما
به وكان مناسياً بشرط التناقض التي منها اتحاد المعال مع اختلافهما فائق المعال بالاول غير
المعال بالثاني كما هو بدعي من الكلام فكيف مع ذلك بدعي التناقض (فان قيل) بل القائل
واحد وهو الشافعي كما يدل عليه قوله وهم أقولان للشافعي قلنا ما أول هذا الأدليل فيه على
أنهما دون غيره بل سابقه صريح في اختلاف قائلهما غير الشافعي فان ذلك هو المفهوم من
قوله فضل كذا وقيل كذا ولو سلم أن قائلهما هو الشافعي دون غيره فقد قالهما على اعتقادين
فكما اعتبر ما اختلف قائلهما ولو سلم فقد قالهما في وقتين قطعاً وبشرط التناقض اتحاد الوقت

منه الناسي لما قيل ذبحته وقال غيره أى مما لم يذبح تعبيراً عن الذبح بما يقارنه تعالى من التسمية فلا يحل ذبيحة المتعمد لتركها

على الأول دون الثاني ومثال الثاني ١٣٤ قوله تعالى وأحل الله البيع قبيلا هو المبادلة مطلقا وخص منه القاسد لعدم حله

وقيل نقل شرعا إلى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعي فاشك في استجماعه إياهما بل ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده دون الثاني لأن الأصل عدم استجماعه إياهما ويؤخذ مما تقدم من أولوية التخصيص من الجواز الأولى من الاشتراك والمساوى للاضمار أن التخصيص أولى من الاشتراك والاضمار وإن الاضمار أولى من الاشتراك ومن ذكر الجواز قبل النقل أنه أولى منه والكل صحيح ووجه الأخير سلامة الجواز من نسخ المعنى الأول بخلاف النقل وقد تم بهذه الأربعة العشرة التي ذكرناها في تعارض ما يجزى بالفهم مثال الأول قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء فقال الحنفى أى ما وطئه لأبى النكاح حقيقة في الوطء فيحرم على الشخص هزينة أى وقال الشافعى أى ما عقدوا عليه فلا تحرم ويلزم الأول الاشتراك لما ثبت من أن النكاح حقيقة في العقد لكثرة استعماله فيه حتى أنه لم يرد في القرآن لغره كما قال الزمخشري أى في غير محل التزاع فحوسى تنكح زوجا غيره فانكحوا ما طاب لكم من النساء ويلزم الثاني التخصيص حيث قال تحمل الرجل من عقد عليها أبوه الصورة

وأصل ما توجه من أن المعلن في الموضعين هو الشارح وغفلا عن كونه ما يكال لكل تعليل عن قائل وعن إشارته في تقرير القولين إلى ملخص كل قائل في ذلك التعليل بحيث لا ينفى أشكال بوجهه ويان ذلك أن المعلن بأن الأصل عدم الفساد هو قائل الأول وهو أن البيع هو المبادلة مطلقا ووجه هذا التعليل حينئذ أن الآية علققت الحل ابتداء بطلاق المبادلة لأن بيعها فساد فصار الحل هو الأصل الثابت إلى تحقق الفساد فالفساد على هذا المحوط باعتبار كونه مانعا من ثبوت الحل لأن وجود المخصص مانع من ثبوت الحكم والأصل عدم المانع فإن المعلن بأن الأصل عدم الاستجماع الذى هو معنى أن الأصل الفساد هو قائل الثاني وهو أن البيع هو المستجمع لشروط الصحة ووجه هذا التعليل حينئذ أن الآية علققت الحل بالبيع المخصوص وهو المستجمع للشروط فتبوت الحل متوقف على اجتماع الشروط فصار اجتماعها المحوط ابتداء باعتبار كونه شرطاً لثبوت الحل والأصل عدم وجود الشرط والحاصل أن الشئ الواحد يختلف حكمه باختلاف عنوانه والوجه الذى اعتبر فيه ولوحظ به فلما اعتبر الفساد على الأول مانعا من الحل قيل الأصل عدمه لأن الأصل عدم المانع ولما اعتبر على الثاني الاستجماع الذى هو بمعنى عدم الفساد شرطاً للحل قيل الأصل عدمه لأن الأصل عدم وجود الشرط فتأمله فإنه في غاية الحسن والدقة لكونه خفى على السجين لأن شغفه بما لا يعترض على الشارح منه من حسن إحسان التأمل وإن أمره لا يقال عدم المخصص شرط للحكم والأصل عدم الشرط فيكون الأصل الفساد فلا فرق لأننا نقول المحوط في المخصص مانع من لاشروطية عدمه بدليل ثبوت الحكم عند الجهل بوجود المخصص أو عدمه بخلاف ما جعل شرطاً ابتداء لا يكتفى به بل يضرب ولا بد من تحقيقه فتأمل ولا تكن من الغافلين (قوله في تعارض ما يجزى بالفهم) قال شيخ الإسلام أى المقضى لا الظنى انتهى لا يقال بل الظنى أيضا إذ لا ظن مع التعارض لأننا نقول هذا إنما يصح لو كان احتمال المعارضين على السواء في صوراً أولوية أحدهما مع رجحان أحدهما في غيرها وليس كذلك كما يعلم من توجيه الشارح للراجح في هذه المسائل فممكن أن يحذف أحدهما بقرينة توجب المعارضة على السواء في الأولى ومع رجحانه في الثانية كما لا يخفى ولا يتجه حينئذ إلا العمل بقضية ذلك من الاحتياج إلى المرجح لأحدهما في الأول وتقديم الآخر في الثاني وبهذا يظهر ما في شرح المحصول للأصمغاني في هذا المقام (قوله فتقبل على مجازاتهم عن الدعاء بخير لأشغالها عليه وقيل نقلت إليها شرعا) أورد شيخنا العلامة ههنا ما ملخصه أن قول الشارح فتقبل أنها مجازة خلاف ما مضى عليه المصنف من أنها منقولة اهـ (وأقول) هذا مما يتوجب منه لأن الشارح ذكر هذا القول في معرض التمثيل لهذه القاعدة ولم يذكر أنه مختار المصنف ولأنه راجح ولا هو بصدد ذلك وقد علمت أن المثال مما يكفيه الاحتمال بل مجرد القرض والتقدير فكيف بما قيل فهذا الإراد في غاية السخافة كما لا يخفى على ذوى اللطافة (قوله وقد يكون الجواز) قال شيخ الإسلام قد للتحقيق اهـ (أقول) أى لأن كون الجواز بهذه المذكورات كثيرا قلما (قوله بالشكل أو صفة ظاهرة) ينبغي أن المراد بالكلمة فيها عبارة التمايز والشبهة كالأسد للشجاع والمنقوش اهـ وعبارة الاستوى في شرحه النوع الثالث المشابهة وهى تسمية الشئ باسم ما يشابهه ما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كطلاق الأسد على الشجاع أو في

تنكح زوجا غيره فانكحوا ما طاب لكم من النساء ويلزم الثاني التخصيص حيث قال تحمل الرجل من عقد عليها أبوه الصورة

فاسد ابتداء على تناول العقد الفاسد كالصحيح وقيل لا يتناول ومثال الثاني قوله تعالى ١٢٥ ولكم في القصاص حياة أي في

مشروعيتها لأن بها يحصل
الاعتكاف عن القتل فيكون
الخطاب عاما وفي القصاص
نفسه حياة لورثة القتل
المقتضين بدفع شر القتال
الذي صار عدوا لهم فيكون
الخطاب مختصا بهم ومثال
الثالث قوله تعالى وإسأل
القرية أي أهلها وقيل
القرية حقيقة في الأهل
كالأهلية المجتمعة لهذه الآية
وغيرها نحو قولها كانت قرية
آمنت ومثال الرابع قوله
تعالى وأقيموا الصلاة أي
العبادة المخصوصة فقيل
هي مجاز فيها عن الدعاء بخ
لأشغالها عليه وقيل نقلت
إليه أشرا (وقد يكون) المج
من حيث العلاقة (بالشكا
كالفرس لصورته المنقوشة
(أو وصفة ظاهرة) كالأسد
للرجل الشجاع دون الرجا
الاجتزاء لظهور الشجاع
دون الجري الأسد المفتق
(أو باعتبار ما يكون) ا
المستعمل (قطعا) فحوار
ميت (أو ظنا) كالجر للعص
(لا احتمالا) كالجر للعبد
يجوز أما باعتبار ما كا
كالعبدان عتق فتقدم
مسئلة الاشتقاق (وبالف
كالقارة للبرية المهمل
(والمجاورة) كالراوية لظ
الماء المعروف تسمية لها

الصورة كطلاح على السورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المتعار لانها أشبه
في المعنى أو الصورة استعيرنا له اسم فكسونا ما ياء ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكماء القراني
اه (قوله أو وصفة ظاهرة) أي ظاهرة الثبوت لوصفها فقوله لظهور الشجاعة أي ظهور ثبوت
الشجاعة له ونسبتم اليه ويحتمل ان المراد ظهورا ذلك للاطلاع على شجاعته بالمشاهدة
بجلاف البحر لا احتياج في ادراكه الى مخالطته والقرب منه وهو غير معتاد (قوله أو ظنا
لا احتمالا) ينبغي ان المراد الظن والاحتمال باعتبار ما من شأنه في نفسه فلا يرد انه قد يظن عتق
العبد في المستقبل بنحو وعد السيد وان العتق قد يحصل اليأس من تخمير معارض فينتفي ظن
تخميره (قوله وبالضد) أي الضدية وكما تدعى حذف الخاف أي ضدية الضد وقضية هذه
العلاقة صحة التجوز باطلاق لفظ البياض على السواد ولفظ القيام على القعود والعكس مثلا
(قوله والمجاورة) لم أر لها ضبطا وقضية اطلاقها صحة التجوز باطلاق نحو وافظ الارض على
التأبث فيها من شجر وغيره ولفظ الثقة على الاسنان ولفظ السقف على الجدار بل ولفظ المسجد
على ملاصقة من نحو الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد (قوله والزيادة والنقصان)
قال العلامة ابن جماعة أوردوا ذلك في أنواع العلاقة فيكون علاقة وفيه حينئذ بحث لانه يبين
ان يصدق عليه العلاقة وهو اتصال أمر بأمر في معنى وفي النفس من الصدق عليه حينئذ شئ
اه (وأقول) يمكن ان يجاب بان في تعبيرهم بالعلاقة بالنسبة لاهذين النوعين تسميا اذ لا نسبة
الى العلاقة فيهما فان اللفظ لم يخرج عن موضوعه في استعماله في غير فليست أمثل (قوله نحو
واسأل القرية أي أهلها) قال المصنف ولما نزل أن يقول يحتمل ان الله تعالى خلق في القرية
قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ على حقيقة لا يقال الاصل عدم هذا
الاحتمال لانا نقول هذا معارض بان الاصل عدم المجاز اه وفي العتق وقوله واسأل القرية
حقيقة فانها تحجبك أو ان الجدار خلقت فيه ارادة ضعيف اه وقوله فانهم اتجيبك قال السيد
لان الله سبحانه قادر على انطاقها وزمان النبوة زمان خرق العوائد فلا يتسع نقطة بها بسؤال النبي
عليه الصلاة والسلام اه وقوله ضعيف قال السيد لان جواب الجدار غير واقع على رفق
الاختيار في عوم الاوقات بل ان وقع فانما يقع بتعدي النبي عليه السلام به ولم يكن كذلك فيما
نحن فيه هكذا في الاحكام وأما خلق الارادة في الجدار فليس مما جرى به العادة فلا يقع الا
بالتعدي أيضا اه (قوله فقد تجوز أي توسع بزيادة كلمة أو نقصها الخ) قد أطل ههنا شيخنا
العلامة بما لم يخصه ان الشارح شبهه بقوله أي توسع على ان المجاز ههنا بغير المعنى المتقدم وهو
كلمة تغير أعرابها بزيادة أو نقصان أو الاعراب المتغير اليه المذكور وان هذا اختيار السكاكي
وان الذي عليه الاصوابون كما صرح به السيد في حاشية المطول هو القول الثاني المذكور بقول
الشارح وقيل يصدق الخ وأراد بذلك الاعتراض على الشارح حيث رجح قول غير الاصوليين
وضعف قول الاصوليين مع انه في تقرير كلامهم (وأقول) لان لم انه شبه بذلك على ان
المجاز ههنا بالمعنى الذي ذكره بل يحتمل انه شبه بذلك على ان المجاز ههنا بمعنى المتوسع فيه بل هو
المتبادر من عبارته ولهذا قال السكاكي انه شبهه بقوله أي توسع على الخلاف في ان ما ذكره من
الزيادة والنقصان مجازيا بالمعنى الاصطلاحي أم بمعنى المتوسع فيه وهو معنى لقوى اه ولا خفاء

ما يحتمل من جمل أو بقل أو جار (والزيادة) نحو ليس كمثل شئ قاله كاف بزيادة والانتهى بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محو

في ان هذا المعنى اللغوي قد ذكره الاصوليون في عداد أنواع المجاز وهذا قاله الصفي الهندي في نهايته وثاني عشرها أي جهات التجوز المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شيء عند من يجعل الكاف زائدة وإذا وقع التعارض بين هذا وبين كل ما تقدم كان كل ما تقدم أولى لان فيه زيادة لا معنى لها وهو غير مرضي عند الفصحاء وثالث عشرها عكسه كقوله تعالى وإسأل القرية وستعرف انه إذا وقع التعارض بين الاضمار والمجاز أيهما أولى اه ولما قال البيضاوي في المنهاج في سياق عدا أنواع العلاقات تبعه اللام في الحصول والزيادة والنقصان مثل ليس كمثل شيء وإسأل القرية شرحه الاسنوي بقوله العاشرة أي من العلاقات الزيادة وهو أن ينظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثل شيء فان الكاف زائدة بتقدير ليس مثله شيء الخ ثم قال الحادية عشرة النقصان وهو أن ينظم الكلام بزيادة كلمة فيحكم بنقصانها كقوله تعالى وإسأل القرية أي أهل القرية الخ ومثله في شرح المصنف وغيره وهو في غاية الظهور في المعنى الذي بدأ به الشارح الا يرى قول الاسنوي كما صنف وهو أن ينظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها الخ فانه مصرح بأن التجوز هنا بمعنى زيادة كلمة بل كلام الهندي نص في ذلك ألا ترى قوله عند من يجعل الكاف زائدة وقوله لان فيه زيادة لا معنى لها وهو لاه أئمة أصوليون في صمدية تقرير كلام الاصولين مقدمون على مثل السمد في نقل الاصول بالتردد من عاقل وقد ذكرنا هذا المعنى اللغوي وحيث قد ان أراد السمد يكون الاصولين على القول الثاني أنهم لم يذكروا الا اول الذي بدأ به الشارح فهو ممنوع منعاً في غاية الوضوح مؤيداً بأن من يقدم عليه في نقل الاصول قرر هذا المعنى في سياق تقرير كلام أهل الاصول غاية ما في الباب أن يلزم مخالفة الظاهر في ذلك السياق والاهم فيه هنا لا يقال لزوم ما ذكره بل على ارادتهم القول الثاني لا تناقض بل مجرد ذلك لا ينافي الصرايح التي تقررت في ارادة الاول على انه محتمل احتمالاً قريباً ان يريد السمد مجرد في الاول عن الاصولين بالمعنى الذي ذكره صاحب المفتاح وهو الكلمة التي تغير اعرابها أو الاعراب المتغيرة اليها لا بالمعنى الذي أراده الشارح وهو التوسع المذكور ولا اشكال أصلاً وبما تقر بظهور انقطاع ما في حواشي التلويح الخسرية في هذا المقام (قوله حيث استعمل في مثل المثل الخ) المقصود انه استعمل مثل المثل في نفس المثل والقرية في أهلها فان ذلك هو محل التجوز دون النقي والسؤال ويجوز أن يريد أن التجوز في لفظ أسأل كما سيأتي عن السمد في الكلام على قوله كافي قوة وإسأل القرية في شرح قول المصنف وعدم وجوب الاطراد (قوله وليس ذلك من المجاز في الاسناد) أي لان الاسناد فيه على هذا التقدير الى ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه (قوله والسبب للسبب الخ) ينبغي ان التقدير وسببية السبب منسوبة بالسبب وكلمة الكل منسوبة البعض وتعلق المتعلق منسوبة بالمتعلق لان العلاقة هي السببية والكلمة والتعلق (قوله وما بال فعل على ما بالقوة) فيه أمران الاول ان قضية سياق ان التقدير وقد يكون بما بالفعل على ما بالقوة ولا يخفى فساد فلا بد في تصحيحه من التصير الى حذف المضافين والتقدير وقد يكون باطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أي باطلاق لفظ الشيء المتصف بصفة بالفعل على الشيء المتصف بذلك الصفة بالقوة كاطلاق لفظ المسكر الموضوع للتمر المتصف بالاسكار بالفعل على الخمر المتصف به بالقوة وانما تقدم على هذا قوله وبالعكس اهدم تاتيه فيه اذا لفظ المناول لما بالقوة حقيقة

والقصد به هذا الكلام نفيه (والنقصان) نحو وإسأل القرية أي أهلها فقد تجوز أي توسع بزيادة كلمة أو نقصها وان لم يصدق على ذلك سدت المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل في مثل المثل في نقي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها وليس ذلك من المجاز في الاسناد (والسبب للسبب) نحو لا امير يد أي قدرة فهي مسببة عن السبب ولها بها (والكل للبعض) نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم (والمتعلق) بكسر اللام (المتعلق) بفحوا نحو هذا خلق الله أي مخلوقه ورب كل عدل أي عادل (وبالعكس) أي المسبب للسبب كالموت للمرض الشديد لانه سبب له عادة والبعض للكل نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم والمتعلق به كسر اللام للمتعلق بكسر هاء نحو بايكم المقتون أي القسنة وقم قائماً أي قياماً (وما بالفعل على ما بالقوة)

متناول لما بالذلل كذلك أيضا كلف الخرفانه متناول حقيقة المسكر بالفعل والثاني انه قد يعبر
عن هذا بجاز الاستعداد وأورد عليه ان هذه العلاقة يغني عنها قوله فيما مر أو باعتبار ما يكون أي
يؤول اليه وأجيب بالمنع فان المستعد للشيء قد لا يؤول اليه بأن يكون مستعدا له وإليه قال شيخ
الاسلام وفيه نظر لان ما ذكره فيه أت في اعتبار ما يكون ظنا مع أن الجواب بذلك لا ينحصر فيها
ذكره آخر اهـ (وأقول) يمكن الفرق بأن النظر فيما سبق الى مجرد الاول اليه وهنا الى مجرد
الاستعداد فليتام (قوله) كالمسكر للخمير في الدن لا يحتمل ان المثال ينفي فيه صدقه على تقدير فلا
ينافي انه لا يعين في مثل هذا كونه مجازا كما يعلم من قول المصنف السابق ومن ثم كان اسم الفاعل
حقيقة في الحال أي حال التلبس مع ما شرحناه (قوله) وقد يكون المجاز في الاسناد قال شيخ
الاسلام مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مر انتهى (وأقول) ينبغي أن يراد بطلقه ما يسمى
بالفظ المجاز اذ ليس بين المجاز الممار تعريفه والمجاز في الاسناد قد مر مشترك لاختلاف حقيقةهما
لان ذلك لفظ مخصوص وهذا اسناد كذلك الا ان يراد بالقدرة المشتركة بينهما أحد الأمرين
الصادق بكل منهما والثاني أن المعنى قد يقتضي تعلق قوله في الاسناد بالمجاز بمعنى التجوز لكن
الوجود في عبارة المصنف عما هو ضمير المجاز وهو لا يعمل وان عبر الشارح بالاسم الظاهر
ايضا للمعنى فينبغي تعلقه اما يكون جلالها على التمام أو بعد حذف جلالها على نقصان
والمعنى وقد يكون المجاز كالثاني الاسناد أي في عداده ومن افراده (قوله) بأن يستند الشيء لغير
من هوله للملازمة بينهما) قال شيخنا العلامة عرفه البيانيون باستناد الفعل أو معناه الى ملازمة
غير ما هوله بتأويل يخرج نحو قولك الحيوان جسم وقولك جاء زيد غالا طامريدا عرا وقول الدهري
أنت الريسع البقل وقولك جاء زيد وأنت تعلم انه لم يجيء والثالث والرابع داخلان في عبارة
الشارح انتهى (وأقول) ما زعمه من دخول الثالث والرابع ممنوع منهما واضحا اما الرابع
فلخر وجه بقوله للملازمة بينهما ضرورة ان الاسناد فيه ليس لاجل الملازمة واما الثالث فلخر وجه
بقيد الحقيقة المفهومة من قوله غير ما هوله أي من حيث انه غير ما هوله لان الامور التي تختلف
بالاعتبار باعتبار فيها قيد الحقيقة حتى انه يكون بمنزلة المذكور كما هو مشهور والاستناد هنا ليس
الى غير ما هوله من حيث انه غير ما هوله ضرورة اعتقاد المتكلم أنه الى ما هوله فتدبر (قوله)
فمعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها) قال شيخنا العلامة يعني فزاد المسند مجازا في ازداد ووقع
بين الفاعل وهو ضمير المؤمنين والمفعول وهو ضمير الآيات قلب فجعل كل مكان الآخر ولا
يخفى ما فيه من التعسف والا قرب ما قاله العضدان زادت مجازا في التسبب العادي أي تسببت
في الزيادة على ان في تأويل الشارح نظرا من وجه آخر وهو ان زاد القاصر وازداد مطاوعا
زاد المتعدى كما صرح به في شرح خطبة الكتاب فهما بمعنى واحد وزاد في الآية على التأويل
المذكور قاصر كما لا يخفى على المتأمل اهـ (وأقول) لا يخفى على متأمل محافظ على القواعد خروج
هذا الاعتراض عن قانون البحث فهو غير متوجه وذلك لانه أورد على الشارح بدليل قوله
على ان في تأويل الشارح نظرا من وجه آخر مع ان الشارح حاله عن القوم المذكورين
لانه في تقرير قوله لم يثبت له نص لاختياره ولا للاحتجاج له وقد اشهر انه لا تعرض الحكاية
فالشيخ لفرط شغفه بالاعتراض على الشارح وقع في مخالفة القانون من حيث لا يدري مع ان

اعتراضه هذا بقرينة توجيهه مدفوع بما الوجه الاول منه فاعرفه من التعسف ممنوع
اذ لا تعسف في القلب كيف وقد قبله السكاكي مطلقا وقال انه مما يورث الكلام ملاحمة وقوله
صاحب التلخيص حيث اشقل على نكتة غير الملاحمة التي اوردتها نفس القلب وهي هنا الملاحمة
في سببية الآيات حتى كأنها فاعل الزيادة واما الوجه الثاني منه فان كان حاصله ان زاد في
الآية على التاويل فاصرفه وبعني ازيد فلا يصح ان يكون مجازا عنه لا تفاهة في المعنى فلا
معنى للتجاوز باحدهما عن الآخر كان منذ تعاليل لم يكن له منشأ الا الالتباس لان اتفاقهما
في المعنى ليس بحسب الاصل بل بواسطة التجوز فلا يكون مانعا منه وبما يدل على ان زادا في
الآية هو المتعدي لا القاصر تعديده الى المقعول به وهو ضمير المؤمنين فلو انه المتعدي اصابة
لما صح نصبه لذلك الضمير على المقعولية وبهذا يدفع ايضا قول شيخنا الشهاب مانعه ويمكن
ان نقول ان زاد يصح ان يستعمل بمعنى اعدادا اذا كان زادا مطاوعا لراد المتعدي ويستند فلا
يكون مجازا انتهى وجه اندفاعه ان تعديده ههنا مانع من كونه المطاوع لراد المتعدي وموجب
لكونه هو زادا المتعدي تجوز به عن اللازم على ان مجرد الصلة لا يمنع من المقصود لان هؤلاء
القوم في مقام تاويل الآيات لمقام عندهم من الادلة على نفي المجاز في الاسناد فيكفيهم صحة
كون زاده ههنا هو المتعدي وان صح ايضا ان يكون هو القاصر لانهم ليسوا في مقام الاستدلال
بالآية حتى يرد عليهم احتمال وجه آخر بل في مقام تاويلها اليوافق ما ثبت عندهم بادلة أخرى
فاحسن التأمل في المقام ثم اقابل أن يقول ان تعديده الى المقعول به مانع من التجوز به عن
اللازم لان التعدي والزم يدوران على المعنى فاذا كان بمعنى اللازم كيف تعدي الى
المقعول به الا ان يمنع دورانهم كما على المعنى فليستامل (قوله اطلاقا لآيات) قال شيخنا
العلامة أي ضميرها واطلاق الآيات أو ضميرها عليه تعالى مع كون الاسماء توقفية محل منع
انتهى (وأقول) هذا الاعتراض على الوجه اما ولا فلان كون الاسماء توقفية أحد أقوال
فيم اطلاق وجه لهذا الاعتراض حتى يثبت ان هؤلاء القوم من القائلين به وذلك غير معلوم فالجزم
بالاعتراض من غير اثبات ما يتوقف عليه بل من غير تعرض له رأسا فاسد قطعا وقد قرر الآتية
انه لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال لكن الشيخ كثيرا ما يميل ذلك عقله عما ذكرنا ومما قلناه
على ترجيح اعتراضه واما ثانيا فلنورد ان هؤلاء القوم من القائلين بذلك لم يوجه عليهم هذا
الاعتراض لان هذا الاطلاق في كلام الله تعالى والخلاف انما هو في اطلاق غيره تعالى فاحصل
كلامهم انه تعالى أطلق هنا ضمير الآيات على ذاته تعالى وهذا غير محل النزاع قطعا بل هذا من
جمله التوقيف الوارد نعم توجه عليهم انه يلزم اثبات التوقيف بمجرد الاحتمال لاحتمال الآيات غير
هذا الوجه من التاويل كالتاويل الاول وكالاسناد المجازي الذي هو مذهبنا وان يجوز اطلاق
الآيات عليه تعالى في سائر الاحمال لو ردد التوقيف به لكن هذا شيء آخر غير ما ورد الشيخ كما لا
يحتج مع انهم يمكنهم دفعه بأنه قام عندهم ما يمنع الاسناد المجازي ولما أورد عليهم الآية ذكر وافي
دفعها عنهم هذا التاويل على سبيل الاحتمال الكافي في مثل ذلك فكأنهم قالوا لا ترد علينا
الآية لاحتمالها هذا المعنى فليستامل (قوله ومنع الامام الرازي الحرف مطلقا) أقول لا ينافي
يقول المصنف الاطلاق عنه وقول الشارح في تفسيره أي قال لا يكون فيه مجازا افراد لا بالذات

اما اطلاقا لآيات عليه تعالى
لا سند فعله اليها (و) قد
يكون المجاز (في الافعال
والحروف) وفاقا لابن
عبد السلام والتشواقي
مثله في الافعال وتادي
أصحاب الجنة أي ينادي
واتبعوا ما تلقوا الشياطين
أي تلت في الحروف فهل
ترى لهم من باقية أي سارت
(ومنع الامام) الرازي
(الحرف مطلقا) أي قال
لا يكون فيه مجازا افرادا
بالذات ولا بالتبع لانه لا يقيد
الا بضمه الى غيره فان ضم
الى ما ينبغي ضمه اليه فهو
حقيقة أو الى ما لا ينبغي
ضمه اليه فجاز تركيبه

ولا بالتبع قول المصنف اما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لجواز انه أراد بالمجاز بالذات مجاز الافراد مطلقا بل قوله عقب ذلك لان مفهومه غير مستقل بنفسه بل لابد وان ينضم الى شيء آخر تحصل الفائدة فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة والافهو مجاز في التركيب لافي المفرد انتهى وبذلك يتضح ان كلام الامام في هذا المقام في مجاز الافراد دون مجاز التركيب (قوله قال النقشواني من أين انه مجاز تركيب بل ذلك اضم قرينة مجازا لافراد) أقول هذا أحد أمرين اعترض بهما على الامام والامر الثاني انه لو لم يدخل المجاز بالذات في الحرف لما دخل فيه الحقيقة بالذات ولو كان كذلك ما صعب ما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف فانه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتهم على طريق الحقيقة بيان الملازمة هو انه لو تعدد دخول المجاز في الحرف وحده بل في التركيب لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل في التركيب فمكونه حقيقة أو مجازا انما يكون في التركيب لافي المفسر وليس كذلك لما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف وقد حكى الاصطفا الى الأمرين في شرحه للمصنف معبرا عن الاول بقوله ثم نقول ما الدليل على انه اذا ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه فهو مجاز في التركيب لافي الافراد ولم لا يجوز ان يكون المنضم الى شيء غير ملائم له يصير قرينة في المجاز المفرد وهذا كما تقول في لفظ الاسد اذا ضم الى ما لا ينبغي ان يضم اليه بان تقول رأيت أسدا برحي صار ذلك قرينة دالة على انه أراد بلفظ الاسد معناه المجازي وهذا مجاز في المفرد دون التركيب انتهى ثم أجاب عن الأمرين أما عن الاول فبقوله فالجواب عنه ان تقول الدليل عليه ما بينا من كون الحرف لا يفيد معنى أصلا عند الافراد بل يجري مجرى المهملات فاستحال ان تفيد القرينة ما ذكرتم واما المثال المستشهد به فهو فاسد اما أولا فلان قوله رأيت أسدا لا يقتضي كونه حقيقة الى قرينة أصلا الى آخر ما ذكره وانما تركه لانه لم يسم النسخة الواقعة لي منه في هذا المحل وأشار بقوله ما بينا الخ الى ما بسطه قبل مما حاصله ان الحروف موضوعة لنسب مخصوصة بين الشيعين والنسب مخصوصة بين الشيعين بدون ذكر المنتسبين لانهم أصلا قالوا القضية الاولى نقلها ابن الحاجب في كتابه الادبية والامامية والقضية الثانية بديهة انتهى (قلت) ولعل سكون الشارح على كلام النقشواني وعدم تعرضه لهذا الجواب لانه لا يسلم القضية الثانية ولا بداهتها بل النسب المذكور تفهم في الجملة بدون ذكر المنتسبين وان لم يتعين الابدك هما أو يسلم الكنه يمنع الاستحالة المذكورة اذ توقف أصل دلالة الحرف على المضموم اليه لا ينافي كون ذلك المضموم قرينة على التجوز بالحرف واستعماله وحده في مناسب معناه الموضوع له وأما عن الثاني فبقوله لا نسلم ان ما ذكره في الباب الثامن يقتضي كون الحقيقة تطرق الى الحروف غاية ما في الباب انه ذكر معاني الحروف ولم يذكر ان الحروف تفيد معناه عند الافراد بل معناه له اعمان تفيد معناه عند التركيب على ما يقتضيه حده وعرف من مذهبه انتهى (قوله نحو قوله تعالى ولا صليبتكم في جذوع النخل) أي عليها قال شيخ الاسلام استعمال في التي للظرفية للاستعلاء لعلها هي مشابهة تمكنهم على الجذوع كتمكن المطر في ظرفه انتهى وقضيته ان ذلك من قبيل الاستعارة وقد يقال ظاهر كلام النقشواني انه من قبيل المجاز المرسل والقرينة اضم الى ما لا ينبغي فهو قريب من جعل

قال النقشواني من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك اضم قرينة مجازا لافراد نحو قوله تعالى ولا صليبتكم في جذوع النخل أي عليها (و) منع أيضا (الفعل والمستحق) كاسم الفاعل فقال لا يكون فيه مجاز (الاباليع) للمصدر أصلها ما فان كان حقيقة فلا مجاز فيها واعترض عليه بالتجوز بالفعل الماضي عن المستقبل والعكس كما تقدم من غير تجوز في أصلها

الاستحالة قرينة (قوله وبان الاسم المشتق يراد به الخ) وبان اسم الفاعل يراد به المفعول واسم
 المفعول يراد به الفاعل من غير تجوز في أصلاهما كما ذكرنا في الاصفهاني في شرح الحصول حيث
 قال الثاني أي من وجوه النظر قوله المشتق لا يدخل عليه الجواز لا بعد الدخول على المصدر
 يطل باسم الفاعل إذا أريد به المفعول واسم المفعول إذا أريد به الفاعل مع عدم دخول الجواز
 في المصدر كما ينبغي أمثلة الجواز انتهى (قوله وكان الامام فيما قاله نظرا الى الحدث مجردا عن
 الزمان) أقول عبارة الامام ظاهرة في موافقة هذا الجواب فانه قال واما الفعل أي واما عدم
 دخول الجواز فيه بالذات فهو افظدال على ثبوت شي لموضوع غير معين في زمان معين فيكون
 الفعل مر بكامن المصدر وغيره فلما يدخل الجواز في المصدر استحالة دخوله في الفعل الذي لا يقيد
 الا بثبوت ذلك المصدر لشي انتهى ثم قال واما المشتق فلما يطرق الجواز الى المشتق منه لا يطرق
 الى المشتق الذي لا معنى له الا انه أمر ما حصل له المشتق منه انتهى فبما قوله فلما يدخل الجواز
 في المصدر الخ وقوله فلما يطرق الجواز الى المشتق منه الخ تجده كالمخرج بان كلامه ليس
 الا باعتبار مجرد المصدر في نفسه لا باعتبار قيد الزمان الخاوج عنه واسما أوجب به الكمال وقال
 انه الاقرب فيتوجه عليه ان المصدر في القسم الثاني من الاستعارة التبعية الذي ذكره وحل
 عليه كلام الامام لا تجوز فيه في نفسه اذا ضرب في نفسه في طرفي المشبه والمشب به بمعنى واحد
 بل باعتبار قيد الزمان الخارج عن المصدر فالحل عليه خروج عن ظاهر عبارة الحصول
 المذكورة في دعوى القرينة نظر وكذا في قوله ومن تأمل كلام الحصول ظهر له سلوك الامام
 طريق البيانين انتهى والله سبحانه ولي التوفيق نعم رد على جواب الشارح ما تقدم عن
 الاصفهاني وهو اسم الفاعل إذا أريد به المفعول واسم المفعول إذا أريد به الفاعل مع عدم
 التجوز في المصدر أي نحو من ما عدا في أي عدا في غير كاتم أي عكسهم وجمعا مستورا أي سائرا
 وانه كان وعده ما تبا أي أتماعا على أحد الاقوال الان يجيب بان الامام يمنع التجوز في ذلك اذا
 كل من اسم الفاعل واسم المفعول فبما ذكره يمكن تصحيح ظاهره والاستغناء عن التجوز فيه
 أو يمنع عدم التجوز في المصدر بل وان يكون اسم الفاعل انما تجوز به عن المفعول بعد التجوز
 بمصدر المعلوم من مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول انما تجوز به عن الفاعل بعد التجوز
 بمصدر المجهول عن المعلوم فليتأمل (قوله ولا يكون الجواز في الاعلام الخ) أقول هي تامقان
 الاول ان العلم باعتبار استعماله في المعنى العلى هل هو مجاز أو لا والثاني انه هل يصح التجوز
 باستعماله في معنى آخر مناسب للمعنى العلى ولا يخفى ان كلام المصنف كغيره ليس الا في المقام
 الاول وهو الذي شاك فيه الغزالي وبه يصح تقرير الشارح لكلامه الا ترى الى قوله للجمعة
 الاطلاق عند زوالها وقوله لانه لا يراد منه الصدقة وقد كان قبيل العلية موضوعا لها وحقق
 فكلام المصنف هذا لا ينافي التجوز باستعمال العلم في معنى مناسب للمعنى العلى وانك اذا قلت
 مثلا رأيت اليوم طائما وأردت به شخصا معينا لكونه شبيها بجامع في الخلود كان مجازا لا كونه
 استعارة تصريحية وهي من اقسام المجاز وليا التمس الخال على الكوراني ولم يتشبه التفسيرين
 المتباينين ولم يراجع بسبب وطائفة الاثمة يعرف ان فرض هذه المسئلة ماذا تقوم ان كلام المصنف
 في المقام الثاني وان خلافة الغزالي فيه خبط خبط عشواء وقال مافيه وما ذهب اليه المصنف

وبان الاسم المشتق يراد به
 الماضي والمستقبل مجازا
 كما تقدم من غير تجوز في أصل
 وكان الامام فيما قاله نظرا الى
 الحدث مجردا عن الزمان
 (ولا يكون) الجواز (في
 الاعلام) لانها ان كانت
 مرتجلة

خلاف ما عليه المحققون اذ قالوا اذا قلت رأيت حاتم أو اردت به شخصا معينا وانما أطلق عليه لفظ حاتم بعد التشبيه به في الجود فهو مجاز لكونه استعارة تصريحية وهي مجاز لغوي عند المحققين وكذلك اذ قلت رأيت اليوم أبا الهب و اردت شخصا معينا وقصصت كونه كافرا مثله يكون استعارة فإذ كره الفزالي هو كلام في غاية الحسن والدقة فلا وجه لعدم قبوله انتهى فما أحقه بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

وكم من غائب قولا صحيحا * وأقمت من التهم السقيم

ثم رأيت شيخ الاسلام اشار الى مضمون ما ذكرته فراجعته وفي شرح التمهيد للمصنف واعتراض النقشواني على قوله ان المجاز لا يدخل في الاعلام بأن القائل يقول جاءني نعيم أو قيس وهو يريد طائفة من بني نعيم وهذا مجاز لا حقيقة وقيم اسم علم فقد بطرق المجاز الى العلم لما بين هؤلاء وبين المعنى بذلك العلم من التعلق وفي هذا الاعتراض نظر انتهى (قلت) ويمكن توجيه النظر بان المنقح مجازية العلم باعتبار معناه العلمي لا مطلقا كما علم مما تقدم ولعل هذا الاعتراض بالنظر بان أطلق نقي المجازية عنه وقد علم مما ذكرناه مما سبق في الكلام على تعريف الحقيقة ان الاعلام تصف بكل منهما خلافا للإمام وغيره (قوله أي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية) أقول يجوز جعل ال في العلمية على الحضور أي لغير العلمية الحاضرة فيخرج عنه ما استعمل علماء نقل علماء أيضا وذلك يتدفع ما أورده شيخ الاسلام كالكمال هنا (قوله فواضح) قال شيخنا العلامة غير واضح اذ المجاز يكفي فيه سبق الوضع بمجرد انه انتهى (وأقول) لا وجه للتوقف في وضوحه بالنسبة للشيء الثاني وهو المنقولة لغير مناسبة اذ النقل لغير مناسبة ينافي اعتبارها بالعلاقة المعبر عنها في المجاز التي هي مناسبة خصوصية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فينتفي المجاز وأما بالنسبة للشيء الاول وهو المرجح في المفسرة التي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالوقوف في محله وتبديده البهيم كالكمال و اشار شيخ الاسلام الى جوابه بقوله وتبديدهم فيه بالاستعمال جرى على الغالب أي من انه اذا لم يسبق الاستعمال في معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على ان الغالب انه اذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه وحيد فالمراد بحسب الحقيقة نقي سبق الوضع وقوله افادة العبارة بحملها على الكتابة وهي اطلاق اللفظ مراد منه لازم معناه لان الوضع لازم للاستعمال أي بحسب الغالب والزم في الكتابة بكتني فيه بمثل ذلك كما يعرف من محله فيثبت الوضع ويندفع التوقف فيه (قوله وعدمها أولى) أقول من وجوه الاولوية اعتبار العلاقة للمجاز وهي متبينة عن العلم قطعا (قوله ويعرف المجاز أي المعنى المجازي) أقول فيه اطلاق المجاز على المعنى وهو صحيح خلافا لبعضهم فقد قال في التلويح ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وجهه على خطأ العوام من خطأ اللواحق انتهى (قوله بتبادر غيره) قال العضد يرد عليها أي على هذه العلامة المشتركة اذا استعمل في معناه المجازي اذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شي منها وانه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان أجيب باننا لانسلم انه لا يتبادر غيره بل يتبادر أحد معنييه لأعلى التعيين وهو غيره قلنا الوضع ذلك صدق على المعنى انه

أي لم يسبق لها استعمال
لغير العلمية كسعاداً ومنقولة
لغير مناسبة كفضل فواضح
أو مناسبة كبن سبي واده
بما رآه لما ظنه فيه من البركة
فكذلك لجهة الاطلاق
عند زوالها خلافا للفزالي
في مطلع الصفة) بفتح الميم
الثانية كالحارث فقال انه
مجاز لانه لا يراد منه الصفة
وقد كان قبل العلمية موضوع
لها وهذا خلاف في التسمية
وعدمها أولى (ويعرف)
المجاز أي المعنى المجازي
للفظ (بتبادر غيره) منه الى
الفهم (لولا القرينة) ومن
المحسوب بها المجاز الرابع
وسياق

يتبادر غيره اذ غير المعين غير معين وذلك علامة المجاز فليكن مجازا في المعين فلا يكون مشتركا بل
متواطئا انتهى ثم يحكى في الجواب ما بينه السيد بقوله ويجوز ان الجواب انه انما يصح ما ذكرتم
من لزوم كونه مجازا في المعين وحقيقة في غير المعين حتى لا يكون مشتركا بل متواطئا ان لو تبادر
الى الفهم مفهوم أحدهما لا يعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك الذي هو هذا
المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك فانا علم ان المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ يصلح بحسب
الوضع لكل واحد من المعينين بخصوصه وهو مستعمل في خصوصية أحدهما بالكلية لانه بل
فيجزم ان المراد ما هذا المعين وماذا المعين وهذا هو المراد يتبادر غيره وكل واحد منهما مغير
للمعنى المجازي فحقن فيجزم بأداة معين مغير للمعنى المجازي وان لم يعلم بخصوصه فيصدق عليه
انه يتبادر غيره وان كان تبادره على الاجمال فالتقى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة
المجاز ولا يصدق على شئ من المعينين انه يتبادر غيره بل هناك يتردد بينه وبين غيره فالتقى عنه
علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة انتهى (قوله ويؤخذ مما ذكر ان التبادر من غير
قرينة تعرف به الحقيقة) وأقول وجه الاخذ ان الغير في قول المصنف ويعرف يتبادر غيره لولا
القرينة ليس المراد به في الواقع الا الحقيقة فاذا كان المجاز يعرف يتبادر غيره الذي هو بحسب
الواقع الحقيقة لولا القرينة فالحقيقة الذي هو ذلك الغير يعرف يتبادر من غير قرينة وهذا في
غاية السداد والوضوح وليس مبني كما ترى على انعكاس العلامة فان قيل لانتم ان ذلك الغير
ينحصر في الحقيقة بل منه اللفظ الموضوع قبل استعماله قلنا اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف
بتبادر المعنى منه لان تبادر المعنى من اللفظ انما يتصور حين استعماله في المعنى وأما معرفة أن
معناه كذا لا علم به وضع له فليس من قبيل تبادر المعنى من اللفظ فاللفظ الذي يتبادر منه المعنى
لا يكون الا الحقيقة فتدبره وحينئذ لا يرد ما يقال ان هذه العلامة للحقيقة تنقض بالمشاركة لانه
لا يتبادر شئ من معانيه أما ولا فالعلامة لا يجب انعكاسها كما علمت فلا يضر بخلاف هذه العلامة
عن المشترك وأما ثانيا فلا نسلم الاتقاض المذكور أما على قول الشافعي ومن وافقه ان المشترك
عند تجرده عن القرائن ظاهر في معنيته أو معانيه فظاهر وأما على قول غيره فكل واحد من
معنييه أو معانيه يتبادر منه على البديل كما تقدم ايضاحه في كلام السيد السابق قريبا وذلك
كأن كما لا يخفى ثم رأيت ما سبق في شرح المنهاج للمصنف واذا علمت ذلك علمت بطلان ما شنع
به شيخنا العلامة حيث قال في قول الشارح ويؤخذ مما ذكر الخ ما منه الذي يؤخذ من الاثبات
هو التني فالماخوذ في معرفة الحقيقة هو ان اتقاء يتبادر غير المعنى علامة الحقيقة لا يتبادر المعنى
كما قاله الشارح والاتقاض بالمشاركة ويدل لما قلنا قول العبد ومما ان يتبادر غيره الى الفهم
لولا القرينة عكس الحقيقة فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة انتهى ثم اعلم ان هذا
الاختصاص على وجوب انعكاس العلامة وقد نشله الشارح فيما رآه انتهى وواقفه شيخنا
الشهاب على مضمونه وذلك لانك قد علمت بطلان الحصر في قوله الذي يؤخذ من الاثبات هو
التني وفي قوله فالماخوذ الخ اذ قد بان لك بما لا مزيد عليه وضوح الاخذ الذي ذكره الشارح
بالوجه الذي بيناه وكان الشيخ توهم ان وجه الاخذ منحصر في المقابلة وتوهم ان هذا الاثبات
لا يقابل الا التني وغاب عنه ما بيناه مما هو في غاية الوضوح وكذا بطلان قوله والاتقاض

ويؤخذ مما ذكر ان التبادر
من غير قرينة تعرف به
الحقيقة

بالمشترك اذ قد بان لك ان لا انتفاض وقوله ثم اعلم الخ اذ قد بان لك عدم اليقاع على ما ذكر على ان
 عدم وجوب انعكاس العلامة لا يتنافى مع انعكاسها في بعض المواد بخصوص تلك المادة نظير
 قولهم الموجبة الكلية لا تنعكس كلية بمعنى انه لا يصح كلياً انعكاسها كلية مع صحة انعكاسها كلية
 في بعض المواد كما صرحوا به في المانع من صحة انعكاس هذه العلامة بخصوص هذه المادة وانما يقع
 اذا كان اعتباراً من حيث كونه عكس السلامة من حيث كونها علامة فتدبر ولا تكن من
 الغافلين وأما قوله ويدل لما قلنا قول العضد الخ فخواهيه أما أولاً فلم يقم عقل ولا نقل على امتناع
 مخالفة العضد خصوصاً من مثل الشارح فان اعتقد الشيخ ان الشارح لم يطلع على ما في العضد
 فهو بلا عظيم لا يصد منه الا عن ابي يفساد علة وان اعتقد أنه اطلع عليه لكنه أخطأ في
 مخالفته فان اعتقد ان الخطأ مجرد مخالفة العضد من حيث مجرد كونه مخالفة العضد فهو جنون
 لا يعبأ به ذوو العقول وان اعتقد انه لا يخصصار العلة فيما قاله العضد في خصوص هذا الغل
 وفساد ما قاله الشارح فيه فقد انضح بطلان ذلك بما لا مزيد عليه وقد خالف العضد هنا من عده
 من شراح مختصر ابن الحاجب في تفسير قول ابن الحاجب عكس الحقيقة فيفسدوه على وفق ما
 قاله الشارح كما وضع ذلك السعد والسيد في حاشيتهم ما ولم يعترضوا عليهم بما قاله العضد ولا نازعاهم
 في صحة ما قالوه بل وجه السيد اختيارهم ذلك من جهتين بسطهما والجواب عن الشيخ حيث
 لم يعترض لذلك وكأنه لم يطلع عليه بل هو الظاهر أو قصد ترويج اعتراضه بسكوته عنه لكنه بعد
 وأما ثانياً فجعل العضد العلامة عدم تبادر الغير لولا القرينة لا يتنافى جعلها التبادر من غير قرينة
 كما ذكره الشارح موافقاً لما ذكره من عدم العضد من شراح المختصر حتى يرد بكلامه كلام
 الشارح اذ ليس في كلامه ما يقيد الحصر فيما قاله ولا ما يتنافى ما قاله غيره لظهور ان عدم تبادر
 غير الشيء صادق بتبادر الشيء كما يحسنه فكيف يعترض أحدكم بما لا شرفاً عنه بروايات أولى
 الابصار وما نالنا في التمسك بكلام العضد ليس أولى من التمسك بكلام غيره كإمام الاسلام
 والمسلمين الامام فخر الدين والدين قال في المحصول أحدهما ان يسبق المعنى الى أفهام جماعته من
 أهل اللغة عند سماع اللفظة من دون قرينة فيعلم انها حقيقة فيه انتهى وكلاماً من في الدين
 الهندي قال في نهايته أحدهما ان يتبادر المعنى الى فهم جماعة من أهل اللسان عندهم مع اللفظ
 من غير قرينة والمتبادر الى الفهم هو الحقيقة وكلاماً من العلامة القاضي البضاوي قال في
 منهاجه علامة الحقيقة سبق الفهم قال الجلال الاسوي في شرحه وهو أي علامة كون اللفظ
 حقيقة في المعنى المستعمل فيه أمران أحدهما سبقه الى أفهام جماعة من أهل اللغة بدون
 قرينة لان السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره ثم أورد المشترك
 وأجاب عنه بما سألني عن المصنف وقال المصنف في شرحه العلامة الاولى من علامتي الحقيقة
 تبادر الذهن الى فهم المعنى من غير قرينة فان قلت ماذا كرت من نقوض طردا وعكسا أما الطرد
 فلان الجواز المنقول والجواز الراجح مما يتبادر معنى كل منهما ما يجازي من غير قرينة دون
 حقيقةهما وأما العكس فلان المشترك حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم قلت
 أما المنقول فغير وارد لان المنقول اليه انما يتبادر لانه حقيقة فيه وكونه مجازاً فيه أيضاً لا يتنافى
 كونه حقيقة فيه لما عرفت من ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً وأما عدم تبادر

الحقيقة الاصلية فلهذا يروى ان المجاز عرفوا اما المجاز الرابع فقال من الدين الهندي هو
 نادر والتبادر في الاغلب يختص بالحقيقة وتختلف المدلول عن الدليل الظني لا يقدح فيه الا ترى
 ان القيم الرطب في الشتاء دليل وجود المطر وتختلف في بعض الاوقات لا يقدح في كونه دليلا
 عليه لاسيما في المباحث اللغوية والامارات الاعرابية واما اللفظ المشترك فاحسن ما يجاب به
 عنه ان التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس اهـ واجاب السكال عن المجاز الرابع بوجه
 آخر حيث قال فان فرض تبادره أي المجاز دون قرينة لقوة اشهره فقد صار حقيقة بحسب
 ما اشتهر فيه من عرف أو شرع فالتبادر لا يكون حقيقة وان كان مجازا باعتبار وضع آخر
 اهـ فانظر هذه النصوص من هؤلاء الأئمة المعروفة بسعة الاطلاع ومن هذا المتبع
 والتحرير وكان الشيخ لا اعتباره الاقتصار على مطالعة المضد ظن انه لا مزيد على ما فيه واعلم
 ان المتهم من قول الاسنوي لا قد السمع لولم يصح الخ ان هذه العلامة في حق من سهل
 الوضع فيستدل بتبادره غير من أهل اللغة لان ذلك التبادر فرع معرفة ذلك الغير بالوضع
 فتأمل (قوله وصحة النفي) قال شيخنا العلامة عبارة المضد صحة النفي في نفس الامر
 كقولك البليد ليس بجمار وانما قلت في نفس الامر لندفع ما أنت بانسان لصحة لقمة اهـ
 وهذا القيد أهمه الشارح مع الحاجة اليه اهـ (وأقول) اما أولا فللشارح اسوة في اهماله
 بغيره كمن الخاب ذلك الامام الذي للشيخ غاية الاعتناء بكلامه والذب عنه والاضراف
 التام من مخالفه واما ثانيا فوجه اهماله الاستغناء عنه بكون المتبادر من صحة النفي صحته
 في نفس الامر لا لانتفاؤه والتبادر علامة الحقيقة ولا يتوهم عاقل ان الشارح لم يطلع
 على عبارة المضد بل لاشبه في انه كروا الاطلاع عليها لكنه اسقط هذا القيد قصد الشارح الى
 انه مستغنى عنه بقرينة ما بحث وهو ان اعتبار هذا القيد الذي سرح به السكال أيضا يشكل معه
 الجواب الذي حكاه في دفع الاعتراض الذي نقله أيضا وذلك لانه مع فرض عدم معرفة ان المعنى
 حقيقي كيف يمكن معرفة صحة نفسه في نفس الامر ليستدل بتلك الصحة على التجوز فتأمل (قوله
 بان لا يطرد كما في وسائل القرية أي أهلها ولا يقال وانما البساط أي صاحبه أو يطرد لا وجوبا
 الخ) اعترضه السكال وتبعه شيخ الاملام بان حاصله يرجع الى أنه لا يلزم اطراد مجاز من المجازات
 في جزئيات مدلوله لانتفاء التعبير في بعضها بان يعبر بالحقيقة بدله كالتعبير بالشجاع بدل الاسد
 في بعض جزئيات الشجاعة ولا شك ان مثل ذلك ياتي في الحقيقة التي لها مجاز فانه يصح التعبير
 في بعض جزئيات مدلولها بالمجاز بدله الخ (وأقول) يمكن أن يجاب بان حاصل كلام الشارح
 ان المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان
 العدول في بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا ووجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على
 كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول في بعض الافراد الى اطلاق يكون
 حقيقيا الا ترى الى قوله بخلاف المعنى الحقيقي الى قوله لانتفاء التعبير الحقيقي بغيره اولادور
 في ذلك لان معرفة كون الاطلاق الاخر حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول
 مجازيا كما ان معرفة ان ما عدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة ان الاطلاق
 الاول حقيقى ثم الاطراد وحدهم في المعنى يتبين بالاول كل جزئ من جزئيات الحقيقة وكل جزئ

(وصحة النفي) كما في قولك
 في البليد هذا جمار فانه
 يصح في الجار عنه (وعدم
 وجوب الاطراد) فيما يدل
 عليه بان لا يطرد كما في وسائل
 القرية أي أهلها ولا يقال
 واسئل البساط أي صاحبه
 أو يطرد لا وجوبا كما في
 الاسد الرجل الشجاع

من جرثيات المجاز وذلك لأن أي جرثي من الالفاظ يستعمل في معنى جرثي ان اطراد استعماله فيه وفي أمثاله بأن صرح اطلاقه على كل منها فان لم يثبت استعمال لفظ آخر في ذلك المعنى الجرثي أو غير معنى أمثاله حقيقة كان ذلك الجرثي حقيقة والا كان مجازا فاذا استعمل أسد في هذا الشجاع المعنى كان مجازا لانه وان اطراد فيه وفي أمثاله لا يمكن يتأق استعمال غيره على سبيل الحقيقة فيه أو في شيء من أمثاله كلفظ شجاع وبهذا يدفع قول الكمال ان الاطراد وعلمه بهذا المعنى انما يتميز بالاول منه ما جعله الحقيقة عن جملة المجاز وبالثاني جملة المجاز عن جملة الحقيقة وليس ذلك مقصود العلامة انما مقصودها تعريف كون كل لفظ جرثي يقبل علامة المجاز مجازا وكون كل لفظ جرثي يقبل علامة الحقيقة حقيقة (فان قلت) يرد على الشارح بعد ذلك ان أحدا المترادفين يصح استعماله في كل فرد من أفراد المعنى مع جواز العدول عن استعماله في بعض الافراد الى الرديف الآخر الذي هو حقيقة فيه أيضا فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذي حملت عليه كلامه بالتسوية لكل من المترادفين مع ان كلامهم ما حقيقة لا مجاز (قلت) يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم اتفاق المترادف واحتمل الاشتراك والتجاوز كما تقدمت الاشارة اليه فليست (قوله) كما في واستل القرية) فيه أمران الاول أنه لا يبعد ان المراد ان التجوز في لفظ القرية بان أريد به أهل القرية حيث كان المسند مما لا تصح نسبته الى نفس القرية والثاني قال شيخنا العلامة التتميل به للفظ الذي لم يطردي في أفراد معناه المجازي مبنى على انه من المجاز المحدود بما سبق خلاف ما سبق للشارح ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال نظائر في نظام معناه لا باستعماله هو في أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد الآن يراد به المجاز في الهيئة التركيبية أعني ايقاع السؤال على القرية بناء على أنه سؤال لاهلها مع انه لا يصح ايقاعه على البساط بان تقول اسأل البساط اذا أمرته بسؤال أهله قاله التقاراني قال وبهذا تشعر عبارة الشارح يعني العوض ٥١ (وأقول) أما قوله التتميل به مبنى على أنه من المجاز المحدود بما سبق الى قوله خلاف ما سبق للشارح فان أراد به الاعتراض على الشارح بان هذا التتميل لا يوافق ما سبق له فهو مردود أما أولا فلما تقدم متكررا أن التتميل مما يكفي فيه الاحتمال بل مجرد الفرض فكيف بما قيل به فكون هذا التتميل لا يوافق ما سبق له مما لا محذور فيه بوجه ومن له خبرة بكتب الأئمة لا يرتاب في أنها مشكوكه بامثال هذا الصنع وأما ثانيا فكون ما ذكر خلاف ما سبق للشارح ممنوع بل هو من جملة ما سبق له لانه حكاه أيضا فيما سبق غاية الامر انه قدم غيره عليه بل تعبيره عنه هناك بقيل لم يقصده به تصديقه بل هو مجرد الحكاية بمنزلة أن يقول وقال بعضهم فان أراد أنه خلاف ما رجحه فيما سبق فهذا بعد تسليمه لا يقتضي الاعتراض عليه لانه يكفي مجرد حكايته في صحة بناء التتميل عليه وأما قوله ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال نظائره الى آخر ما نقله عن المولى التقاراني فجوابه أنه لا محذور في ذلك بل فيه فائدة وهي التنبيه على أنهم أرادوا بالاطراد ما يشمل ذلك لئلا يتوهم اختصاصه بما هو الظاهر منه مع انه ليس كذلك على ان السيد خالف التقاراني حيث قال شرح الكلام العوض مانعه يعني ان لفظة اسأل استعمال في محمل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال باهلها ولم

فيصيح في جميع جرثياته من غير وجوب الجواز أن يعبر في بنسبها بالحقيقة بخلاف المعنى الحق في فليزج اطراد ما يدل عليه من الحقيقة في جميع جرثياته لا سيما التعبير الحقيقي بغيرها (وجهه) أي جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالامر عفي الفعل مجازا يجب مع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة فيجمع على أوامر

تستعمل في محل آخر ونسبة السؤال الى البساط وان وجد فيه ذلك أي تعاقى السؤال بالاهل
وهذا مبني على ما سبق من مذهب المصنف في مثل قولنا أثبت الربيع البقل أي من أن الجواز
في المسند بالتأويل في أثبت وهو السبب العادي وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وعبارته أعني
السبب فيماني وأما قول المصنف أن أثبت موضوع التسبب الحقيقي واستعماله في التسبب
العادي مجاز فقد صرح به في المنتهى وهو مذهب شريعة من الناس وقد زيفه صاحب المفتاح
وغیره اه وكتب أعني السيد بها مش ذلك مانعه ليس المقصود ان التسبب العادي جازي
جميع الصور حتى يقتضى بخبره جده بل المقصود ان الفعل موضوع للنسبة الى ما هو صالح
لان يكون فاعله حقيقة فاذا أسند الى غيره فقد خرج عن موضوعه سواء استعمل
في التسبب العادي أو في ملابسة أخرى مقابلة للملابسة مع الفاعل وكذا الحال في المفعول
فحواسل فانه موضوع لأن يقع على ما هو صالح لان يكون مسؤلاً فتأمل اه أي فاذا أوقع
على ما لا يصلح ان يكون مسؤلاً كالقرية فقد خرج عن موضوعه واستعمل في ملابسة مقابلة
للملابسة مع المفعول وكان معنى أسأل القرية لابس القرية ملابسة تتعلق بسؤال أهلها وحاصل
ان المجاز على هذا في لفظ أسأل فقط ثم أشار أعني السيد الى رد ما هاله التفتازاني من وجهين
نائبهما ان عدم الاطراد أن يستعمل لفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ في محل
آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لان يستعمل نظيره فيه وما ذكرتم من هذا التقييل اه والوجه انه
يصح أيضاً أن يراد بالاطراد ما يشمل هذا المعنى أيضاً وقوله لأن يستعمل الظاهر كما قال بعضهم
أن يقال لأن لا يستعمل فليتأمل (قوله ولا يقال وأسأل البساط) قال القرافي في شرح المصنوع
قلنا لا نسلم انه يمنع بل كلام سيبويه وغيره يقتضي الجواز قال سيبويه لا يصح أن يقال قامت
هندومر ادخل خلاها يعني لأن قرينة التعذر في القرية هي الدالة على الاضرار ولا تعذر هنا
في هند فلا يجوز اضرار بقدر دليل وهذا يقتضي أسأل البساط بقرينة التعذر في مصرف السؤال
الى صاحبه كما يصرف لاهل القرية اه كلام القرافي (قلت) وقد ذكرنا ما مضى من بصرح بقياسية
جواز أسأل البساط فتدكر ان مالك في نفسه أنه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف
اليه مقامه في اعرابه وقسم ذلك الى قياسي وسماعي وذكر أن ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال
المضاف اليه بالحكم فهو قياسي فهو واسأل القرية وأشيروا في قلوبهم الجمل اذا القرية
لا تستل والجمل لا يشرب وان لم يمنع ذلك فهو سماعي كقوله

عشبة فز الحارثون بعدما * قضى شجبه في ملتقى القوم هو بر

أي ابن هو بر اه وهو مصرح بما ذكر كما ترى وبه يزداد الاشكال وما يقويه ان المعبر في العلاقة
نوعها لا شخصها وهي متحققة هنا والاستحالة قرينة فواجبه الامتناع والحاصل ان كلام
الاصوليين مصرح بامتناع نحو أسأل البساط أي صاحبه وكلام النحاة مصرح بجواز ويمكن
التوفيق بينهما بأن كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل
حينئذ لفظ المضاف اليه في معنى المضاف كما اذا حذف لفظ الاهل من قولنا أسأل القرية تسبياً
ثم أريد بلفظ القرية نفس الاهل أو أريد بالمستدعى مجازي مناسب للمفعول كما تقدم في كلام
السيد وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف

اليه في معنى المتناف بل أتى بجهالة مراد اسمه معنى المضاف اليه كما كان قبل الحذف بأن حذف
 في المثال لفظ الاهل مع ارادته وأريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابقية وهذا مع بعده
 من كلامهم وان اندفع به التنافي لکن يبقى الاشكال بما شرفنا اليه من أن المتبر في الالاقه
 نوعها مع تحقق القرية فلم امتنع ذلك فليتأمل (قوله وبالترام تقييده) فان قلت يرد عليه
 الامهات الملازمة للاضافة بل والحروف لالتزام تقييدها بجملة ما (قلت) يمكن التخلص بوجهين
 الاول أن يقيده هذه العلامة خاصة بما جهل حاله أما ما علم حاله بالدليل وأنه حقيقة فلا التقات
 لهذه العلامة بالنسبة اليه اذ الدليل الدال على انه حقيقة مقدم عليها والثاني ان المراد التزام
 تقييده لا تصور في معناه ولا ارادة تخصيصه بوجه يتوقف على التقييد وان المجاز لم يقيده لاجل
 ذلك فليتأمل (قوله أي لئلا الجانب) قال شيخنا العلامة تفسيره للدليل فقط لا لبيان كاهو ظاهره
 اذ لا معنى لا خفض لهما لئلا الجانب الدال ولا لبيان كاهو ظاهره لاجل فقط لا لبيان كاهو ظاهره
 الشارح رأى في كلام بعضهم تفسيراً خفض لهما جناح الدليل بلين الجانب بصيغة الامر فاصدا
 تفسيراً خفض بلين والجناح بالجانب فاعقد أن لين مصدر مضاف للجانب تفسير بلين الجناح الدليل
 فليتأمل اه (وأقول) أما أولاً فقوله كاهو ظاهر مجرد دعوى لاستدلالها من عقل أو نقل بل
 لا حامل عليها الا مجرد حجة الاعتراض بل هذا التفسير يحتمل الرجوع للمضاف اليه كما يحتمل
 الرجوع للمضاف والمميز القرأت ومنها استقامة المعنى أو عدم استقامته ودعوى ظهوره
 في الثاني خيال باطل لا اعتبار به اذ لم يشهد به عقل ولا نقل وقيل هو ابرها نكتهم ان كنتم صادقين
 وأما ثانياً فلو سلم أن ظاهره ما ذكر كان غاية الامر انهم في الصبغة مدفوع بالتأمل في المعنى ومثله
 كثير حتى في كلام الصادق فلا محذور في ذلك بوجهه وأما ثالثاً فلان لم انه لا معنى لأن يقال
 اخفض لهما لئلا الجانب الدليل لان حاصله اخفض لهما لئلا جانبك أي لينك الحاصل بواسطة الدليل
 أي التذلل أي قرينه منهما بأن تعاملهما به أو زدهما منه بواسطة زيادة التذلل وهذا معنى صحيح
 لطيف لا ريب لتأمل في محته واطقة فلا وجه لتني المعنى عنه وأما رابعاً فلا تسلم انه لا معنى لان
 يقال اخفض لهما لئلا الجانب أي قرينه منهما بما ملتهما به أو زدهما منه وقد أشار الكمال الى انه
 تفسير بلين الجناح حيث قال واعلم أن ظاهر هذا التمثيل ان استهمال الجناح في لئلا الجانب من قبيل
 المجاز في المفرد واذا علمت ذلك فاعجب غاية العجب من قوله ولعل الشارح الخ فانه من العظام
 وذلك لانه زعم بغير مستند أن المعنى المشكل أي في زعمه والافقد علمت أنه لا اشكال فيه هو ظاهر
 كلام الشارح ثم اخذ يفتد عنه بما يحاشي عنه بعض فضلاء الطلبة فضلاً عن مثل هذا الامام
 المجموع على جلالة وامامته ومن يد تأنيه وتجريه وقوة نظره وتأمله وقد علمت بطلان ما زعمه على
 الشارح وما رتب عليه بما يغني عن هذا الاعتذار البارد الباطل وبالله المستعان (قوله أي
 شدته) قال شيخنا العلامة تأنيث الضمير واجب لتأنيث الحرب كما في حتى تضع الحرب أوزارها
 اه (وأقول) ما زعمه من وجوب التأنيث باطل قطاً أما أولاً فلا تان في الغنن التذكير والتأنيث
 وله هذا قال شيخ الاسلام قوله أي شدته جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهورة تأنيثها اه وإذا
 كان فيه لغة بالتذكير وان كانت غير مشهورة لا يكون التأنيث واجبا وأما ثانياً فلهب انه ليس
 فيها الا التأنيث لكن يجوز تذكيرها باتناً وبيل بالقتال كما في ظاهرها وقد قال النحاة قديماً كرام الوقت

(وبالترام تقييده) أي
 تقييد اللفظ الدال عليه
 يحتاج الدليل أي لئلا الجانب
 ونار الحرب أي شدته
 بخلاف المشترك من
 الحقيقة فانه يقيده من غير
 لزوم كالعين الجارية

(ووقفه) في اطلاق اللفظ عليه (على المسعى الآخر) نحو ومكروا ومكر الله أي جازاهم على مكروهم حيث نواطوا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى صلى الله عليه وسلم بان أتى شبهه على من وكنوا به قتله ورفعوه الى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه فلما انه عيسى ولم يرجعوا الى قوله أنا مسيحي ثم شـ وافيه لما لم يروا الاخر فاطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي فلا يتوقف على غيره (والاطلاق على المستحيل) نحو واستل القرية فاطلاق السؤال عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لانها الابنية المجتمعة وانما السؤال أهلها (والاحتار اشتراط السمع في نوع المجاز) فليس لنا أن نجوز في نوع منه كالسبب للسبب الا اذا سمع من العرب ضرورة مثلا وقبل لا يشترط ذلك بل يكفي بالعلاقة التي نظروا اليها فيكنى السماع في نوع لهمة التجوز في عكسه مثلا (ووقف الامدى) في الاشتراط وعدمه

ويؤتى المذ كرجلا على المعنى فالاول كقوله

تري رجلا منهم أسيفا كأنما * يضم الى كشبه كفا مضيا

فذكر وصف الكف وهو مخضب باجلا على معنى العضو والثاني كقول بعضهم أمته كابي فاحترقها فانت ضمير الكتاب جلا على معنى الصيغة ولهذا قال الفقهاء رضي الله عنهم في الدعاء للميت في الصلاة عليه انه اذا كان الميت أتي قال هذه أمته وأنت ما يعود اليها قالوا ولو ذكره على ارادة الشخص جاز (فان قلت) سلمنا ذلك لكن الاولى التأييد لانه اللفظ المشهور ولان التذكير بالتأويل خلاف الاصل لما وجه العدول عنه (قلت) يمكن ان يكون وجهه خشية توهم عود الضمير حيث تدل الناردون الحرب (قوله مترقب على وجوده) أقول المتبادر منه ارادة تحققة في نفس الامر لكن قول الكمال وواقعه شيخ الاسلام ينبغي ان يكون المراد وجوده تحققة كالمثال الذي تكلم فيه أو تقديره كقوله تعالى أقاموا مكر الله فهو من المشاكلة التقديرية كقوله تعالى صبغة الله كما تقرر في علم البيان انتهى يقتضي ارادة الوجود في الذكر اذ لا معنى لانتقام الوجود في نفس الامر الى تحقيقه وتقديره فليتأمل (قوله فاطلاق المسئول عليها المأخوذ من ذلك مستحيل الخ) قال شيخنا العلامة قوله مستحيل خبر اطلاق وفي كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا تناقض ومخالفة للحق في أن المستحيل هو المطلق عليه لا الاطلاق الا ان يزول بان المراد على المستحيل عليه ذلك الاطلاق فان دفع التناقض بان المأخوذ الاطلاق عليها من حيث هي والمستحيل انما هو الاطلاق عليها امرادها الابنية قلنا فالاطلاق المأخوذ غير المستحيل فلا يصلح الحكم بانه هو فليتأمل والذي ينبغي ان يقال وهو مقتضى المتن اطلاق سؤال القرية على معنى هو استقامها وهو مستحيل فاستحالته يعرف بها ان المراد استقامها أهلها وهذا معنى صحيح لا تكلف فيه ولا خروج عن ظاهر العبارة انتهى (وأقول) لا ينبغي ان الاطلاق على كذا من اوصاف اللفظ فلا يصدق على غيره كالاسناد الا بقاء أو غيره وأن نحو اسأل القرية لاستحالة في طرفه اذ كل منهما مستعمل في أمر يمكن بل في اسناد أسدما الى الآخر اسنادا ايقاعيا فلا يصدق الاطلاق على المستحيل على واحد من الطرفين لعدم استحالة معناه ولا على الاسناد الايقاعي وان استحالة اعدم تحقق الاطلاق اذ لم يعبر عنه بلفظ لا يقال الفعل يتضمن النسبة لاعتبارها في معناه والمراد بالاسناد ايشتملها فقد صدق الاطلاق لدلالة لفظ الفعل عليها لا ما تقول المعبر في معناه النسبة الى الفاعل والكلام في الاسناد الى المفعول اسنادا ايقاعيا وبذلك يتضح عذرا الشارح في العدول عن ظاهر التمثيل بالآية الى جعل المثال لفظ السؤال المأخوذ منها ووجه أخذه منها ظاهر لانه قد اسلم مفعول الفعل المذ كور فيها والمراد باستحالة هذا الاطلاق استحالة من حيث ما دل عليه من اوصاف القرية بصيغة المربية رعاية الامر أن في الكلام مسامحة وأصلها من الشائع الدائع فلا منافاة بين أخذ هذا الاطلاق وكونه مستحيلا ولا منشأ لعم التناقض الا توهم ان المراد استحالة نفس الاطلاق وليس كذلك واذا أحسنت التأمل فيما قررهناه وفهمت حق الفهم ما بيناه أيقنت بقيام عذرا الشارح في العدول عن ظاهر التمثيل وبصحة ما عمل اليه بل تعينه وبسقوط جميع ما حول به الشيخ فقول وفي كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا

تناقض قلنا دعوى التناقض ممنوعة منعاً لا اشتباه فيه لأن معنى أخذ منها أنه قياس اسم
 مفعول الفعل المذكور فيها وهذا لا ينافي كون هذا الإطلاق مستحيلاً بالمعنى المتقدم الذي
 حاصله وما آله استحالة المعنى لأن قياسه الإطلاق لغة لا توقف على صحة المعنى ولا تستلزمه
 كما لا يخفى ولعمري أن هذا في غاية الوضوح فعلم أنه لا حاجة إلى ما أبداه وورده بقوله فإن
 دفع التناقض إلخ لم يأت إلا لبيان ما لا ينبغي على وشرحه أنه لا تناقض بوجه وقوله ومخالفة للمتن قلنا
 أشار بمخالفته إلى صرفه عن ظاهره اذ لا يصدق عليه الإطلاق على المستحيل لأن الفعل يستعمل
 في السؤال والاستحالة في نفس السؤال والقرينة مستعملة في الأيقنة ولا استحالة في مجرد ما
 وإنما الاستحالة في إسناد أحد هـ ما إلى الآخر لكن لا يصدق الإطلاق عليه لما بيناه فإن
 قيل عبارة لا تقيد ما قررته فيها إلا بما سمعته قلنا لا محذور في مسامحة دلت القرينة على
 المتصور معها والقرينة هنا قوله وإنما المسؤول أهلها فإنه مصرح بأن استحالة الإطلاق ليس
 لنفسه بل باعتبار ما دل عليه وحيث قد غفا به الأمر رجوع هذا الاعتراض إلى المناقشة
 في العبارة وقد استشرنا أبا اليسر داب المتهنئين ولا المحصلين وقوله والذي يتعين أن يقال لم
 قلنا هذا الذي وصفته بالتعين والصحة وعدم التكلف والخروج عن ظاهر العبارة وإن كان
 صحيحاً في نفسه إلا أنه لا يناسب قول المصنف والإطلاق على المستحيل اذ لا يتحقق معه الإطلاق
 على المستحيل بل الإسناد المستحيل كما به لم يما قرناه (قوله ولا يشترط السماع في شخص الجاز
 أجماعاً) قال شيخ الإسلام فيه إشارة إلى أن نقل غيره كآب الحاجب الخلاف بقوله ولا يشترط
 النقل في الأصح محمول على غير الاستخاض كما جعل عليه المصنف في شرح المختصر
 حيث قال محل الخلاف أحاد الأنواع لا الأشخاص اذ الشخص الحقيقي لا يصح كونه محل
 خلاف لأن أحد الأيقول لا أطلق الاسد على هذا الشجاع إلا إذا أطلقته عليه العرب بعينه
 وأطلق في بيان ذلك ثم قال فقد تقرر أن الخلاف في الأنواع لا في الجنس ولا في جزئيات النوع
 الواحد وبسببه إلى ذلك القرافي اه كلام شيخ الإسلام ومما قبله القرافي نقله الاسنوي وتأيدت
 به عنه أيضاً ولم يعرج على خلافه بوجه مع سعة اطلاعهم ويزيد تقرر به وتحريره حتى قال في نفسه
 شيخنا الشريف الصغوي ليس على مناهج البيضاوي أجل من شرحه فقال قال القرافي
 والخلاف انما هو في الأنواع لا في جزئيات النوع الواحد وان أوهمه كلام بعضهم اه وما
 نسبته للمصنف في شرح المختصر ذكر مثله في شرح المنهاج أيضاً فاسبغنا خلافه إلى إيهام كلام
 بعضهم كأن تقدم عن الاسنوي فقال والخلاف انما هو في الأنواع لا في الجزئيات النوعية أي
 جزئيات النوع الواحد وان أوهمه كلام بعضهم اه وجزم الزركشي بما قاله المصنف
 والشارح فقال في نفس العلاقة شرط بالاجماع لما ذكرنا من تخصيصها بغير شرط بالاجماع فلا يقال
 لا يطلق الاسد على الشجاع الا ينقل من العرب او محل الخلاف انما هو النوع اه واذا سمعت
 هذا الكلام عن هؤلاء الأئمة المعروفين بسعة الاطلاع الموصوفين بالحلافة والامامة بالاجماع
 خصوصاً القرافي المشهور بسعة العلم والحفظ والمصنف البالغ من الاطاعة بهذا الفن وتحريره
 وكثرة زياداته واستدراكه فيه على غيره المحل الذي لا يشكر والمقام الذي لا يحصر وخصوصاً مع
 توقيفه كلام ابن الحاجب في هذه المسئلة والأشارة إلى تأويل كلامه فيها والاستدلال على ما قاله

ولا يشترط السماع في شخص
 الجاز أجماعاً بان لا يستعمل
 الا في الصور التي استعملت
 العرب فيها

بذلك الدليل الواضح الذي لا يسع عاقلا الا العمل بمقتضاه والتعويل على مغزاه كما في شرح
 المختصر بل والى ان الذي في كلامه مجرد ايهام كما في شرح المنهاج كالا ستدعى علمت ان موافقة
 الشارح لهم حيث نقل الاجماع مخالفا في ذلك لابن الحاجب والعضد والسعد فوخر ان
 كلامهم صريح في المخالفة فكيف وهو قابل للتأويل بحمل الاحاد فيه على آحاد الانواع دون
 الاشخاص ليس مما يقضى منه العجب بل مما يحمل عليه ويجب على العاقل التسليم والمخير
 اليه بل العجب منه هو غاية العجب كيف وحاصل الحال ان الشارح اشار الى رد ما يوهمه كلام
 ابن الحاجب لعدم صحة ذلك الايهام كما حرره آفة النقل واستدركه عليه فرد الشيخ على الشارح
 بانه مخالف لكلام ابن الحاجب فاعتبروا يا اولي الابصار كون شيخنا العلامة لعدم وقوفه في هذه
 المسئلة على غير كلام ابن الحاجب والعضد والسعد كما هو الغالب من عدم مطالعته غير كلام
 هؤلاء ثم اوردوا لاسند الشارح في كناية الاجماع حيث قال هذا مخالف لقول ابن الحاجب
 والعضد وغيرهما ولا يشترط النقل في الاحاد على الاصح بل الذي يقتضيه كلام ابن الحاجب
 والعضد وغيرهما ان الخلاف الموجود هو الثاني والثالث دون الاول الذي اختاره المصنف
 الى آخر ما اطل به عن الثلاثة مما يخصه مجرد اقتضاء عبارة هؤلاء الثلاثة ثبوت الخلاف في
 الاحاد بمعنى الاشخاص دون التصريح بذلك وقال في آخره فدعوى الشارح الاجماع على نفي
 اشتراط السماع في الاحاد بعد اطلاعه فيما ظن على ما سمعت مما يقضى منه العجب اه وهو
 حقيق بانقاد قول القائل

أوردوا سعد وسعد مشتمل * ما هكذا يا سعد تورد الابل

فليجب العاقل منه حيث يبالغ في رد كلام الشارح بمجرد قضية كلام هؤلاء الثلاثة من غير تفتن
 لمصود الشارح من الاشارة الى رد قضية كلام هؤلاء أو الى تأويله لتفسد تلك القضية وثبوت
 خلافها ومن غير وقوف منه على كلام آفة الفن ولا على ما اشار اليه كلامهم من رد قضية كلام
 المذكورين أو تأويله وهذا من المشكل الموجب لعدم الوقوف بما يقتضيه في كثير من المواضع
 لمزيد تساهلها في ايهام التأمّل وعدم مراعاة كلام آفة الفن فلا يحل لعاقل متدين التعويل
 على ما في حواشي شيخنا الابدع الامعان في التأمل والمراجعة لينظر فرط هذا التعصب البارز
 والتعامل القسدي الكاسد خصوصاً مع التقصير البالغ النهاية بالانحصار على الوقوف على كلام
 هؤلاء الثلاثة والتسليم به مع احتمال عدم مطالعة كلام أهل الفن في مقام مراضة آفة الفن
 والمبالغة في رد دعائهم ككيف حمل الشيخ على ان يجوز على هذا الشارح المحقق الجمع على
 جلالة وامانة ومبالغة في التصريح والاحتماط ما لا ينبغي ان يفسد الى بعض آحاد الفضلاء
 من دعوى الاجماع بلا سند صحيح يعتد به حيث قال فدعوى الاجماع الخ اذ لو اعتقد ان له سنداً
 يعتد به لم يكن مما يقضى منه العجب كما زعمه وان يجوز عليه مع ذلك ومع تصديده لشرح هذا
 الكتاب المتوقف شرجه على مراجعة جميع كتب الفن والاكتفاء من تأملها خصوصاً مختصر
 ابن الحاجب وما يتعلق به فان هذا الكتاب يصد بالاستدلال والعلل ومناقشته انه لم يطلع على
 كلام هؤلاء الثلاثة الذي هو نصب عين بعض أفاضل الطلبة حيث قال فيما ظن ان اقتصار
 على الفن يقتضي التجويز المذكور ولعمري انه ان هذا وأمثاله مما كثر منه الشيخ هو الخ حقيق

بالتعجب منه واقتدأ بعد راحل عن سائر طرق العقلاء وما هو دأب الفضلاء اذ لا يليق بعامل ولا ينبغي لقاضل بعد ظنه اطلاق مثل هذا المحقق على كلام هؤلاء الثلاثة التعجب من جرمه بخالفهم بل لا يليق الاظنه بل قطعه انه انما خالفهم لسند يصح الاستناد اليه بل يجب التعويل عليه لانه امام جليل من اعيان العقلاء ومشاهير الائمة الفضلاء والاذكياء النبلاء ومن هو كذلك لا يتصور ان يخالف مثل هؤلاء الائمة بمجرد القضي أو التساهل فان ذلك بل توهمه عن مثله انما يليق بدوى الجنون والخراف ومن استولى على عقولهم الفساد والانحراف وكنوا ما سمعنا استاذنا بمحقق عصره وعالم دهره عيسى الصفوى اذا اطلع على أمثال هذا الكلام الواضح القسادية قول الورق ملكه والدواة ملكه والمكان ملكه فيكتب مهما أحب اذ لا جبر عليه واعلم ان محاربه ادبه ووضوح من يد التعجب من الشيخ ومن تعجبه المذكور ان حاصل المقام ان الشارح كالمصنف وغيره من الائمة المذكورين أشاروا الى فساد ما أوهمه كلام ابن الحاجب والى تأويله وتصويب خلاف ظاهره فبالغ الشيخ في رد ذلك بأنه خلاف قضية كلام ابن الحاجب ومن تبعه وهذا خروج عن المعقول وانحراف بالمرّة كما لا يخفى على ذوى البصيرة والعقول بل كان الواجب حيث أراد نصر ابن الحاجب ان يثبت ما قاله بنقل صحيح أو عقل صحيح يرد على هؤلاء الائمة فيما قالوه وتعلوه وترروه (قوله المرب) لفظ شامل للكلمات الثلاث (قوله اذلو كان فيه لا شغل على غير عربى فلا يكون كله عربى) قال شيخنا العلامة قد يحجب بأن العربى ما استعملته العرب فى معناه وتصرفت فيه سواء كان من أوضاعهم أم لا ويدل على صحة هذا الجواب ان المخالفين فى وقوع الشرعية فى القرآن الى قوله قال العضد وغيره والجواب الجواب اه (وأقول) أنت خير بان هذه المسئلة ظنية فيكنى فيها الظن والتسك بالظاهر ولا خفاء فى ان المتبادر من العربى ما كان من أوضاع العرب لا ما استعملته وتصرفت فيه وان لم يكن من أوضاعهم لان ذلك خلاف المتبادر من العربى كما لا ينكر ذلك ذو طبع مستقيم وحسبنا قاسم دلالة على صحة جوابه بما ذكره لا يقيس لان ما ذكره لا يخرج عن كونه خلاف المتبادر على ان لقائل ان يقول فى قول العضد وغيره والجواب الجواب فطر ظاهر لظهور الفرق بين المقامين فان العرب حقيقة فانه لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه وضع له على ما اقتضاه قول السيد فى حواشيه المرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع اه اذ استعماله اذ انبنى على ذلك الوضع لا يكون الاحقيقة وقول الشارح كغيره وعقب هنا المجاز بالمرب شبهه به الخ فانه يدل عن انه ليس مجازا بل يشبهه من الحبيبة التى بينها واذا كان حقيقة فعلم انه ليس حقيقة لغوية لان العرب لم يضعوه لهذا المعنى كما هو القرض وليس هو مجازا لغويا لان العرب لم يستعملوه فى هذا المعنى لعلاقته بينه وبين معنى آخر حقيقى لهذا اللفظ باعتبار وضعهم ومما يقطع بانه ليس حقيقة لغوية ولا مجازا مطلقا القطع بان العرب استعملته فى المعنى الموضوع له فى غير لغتهم فلا جاز ان يكون حقيقة لغوية لانهم لم يضعوه لهذا المعنى كما هو القرض ولا مجازا لغويا لان استعماله فى ذلك المعنى ليس لعلاقته بينه وبين معنى آخر وضعوا ذلك اللفظ له أو لا تملكه ذلك اذ القرض انهم لم يضعوا ذلك اللفظ مطلقا ولا مجازا غير لغوى أى باعتبار غير لغتهم لاستعماله فى ذلك المعنى الموضوع له أو لا فى غير لغتهم كما هو القرض وغاية ما ينسب به انهم

(مسئلة المرب لفظ غير علم استعماله العرب فى معنى وضع له فى غير لغتهم وليس فى القرآن وفاقا للشافعى وابن جرير والاكثر اذ لو كان فيه لا شغل على غير عربى

قوله الى قوله غلام عبارة بعد قوله القرآن قالوا لانه يستلزم اشتقا له على غير عربى فاجيبوا بان الشرعية وضعها الشارع حقائق شرعية مجازات لغوية ولما أورد المخالف فى وقوع المرب فى القرآن هذا الاستلزام قال العضد وغيره والجواب الجواب

فلا يكون كنهه عربيا وقد
قال تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا وقيل انه فيه كاستعرق
فارسية لاديبها الغلط
وقسطاس رومية للميزان
ومشكاة عندية للكوثر التي
لا تنفذ وأجيب بان كنهه
الالفاظ ونحوها اتفق فيها
لغة العرب ولغة غيرهم
كالصاوين ولا خلاف في
وقوع العلم الاجمعي في
القرآن كإبراهيم واسماعيل
ويحتمل أن لا يسمى معربا كما
مشى عليه المستفتون
قال غير علم وان يسمى كما
مشى عليه في شرح المختصر
حيث لم يقل ذلك ثم نبه على
ان العلم متفق على وقوعه
وعقب هنا الجواز بالعرب
لنبيه به حيث استعملته
العرب فيما لم يضعوه
كاستعمالهم الجواز فيما
يضعونه ابتداء (مسئلة)
المقط المستعمل في معنى
(أما حقيقة) فقط (أو مجاز)
فقط كالأسد للحيوان
المقتبس أو الرجل الشجاع
(أو حقيقة ومجاز باعتبارين)
كان وضع لفظة لمعنى عام ثم
نصبه الشرع أو العرف
بنوع منه كالصوم في اللغة
الامساك خصه الشرع
بالامساك المعروف والجماع
في اللغة كل ما يدب على
الأرض

استعملوه وعاملوه معاملة أوضاعهم وذلك لا يكتفى في كونه عربيا الاعلى وجه التوسع والتسليم
كما لا يتحقق على منصف وذلك خلاف المتبادر قطعاً من اطلاق العربي وهذا بخلاف افظ الصلاة
والزكاة ونحوهما من الاوضاع الشرعية قائم بمجازات لغوية لأن أوضاعها تعتبر بالعلاقة
باعتبارها وحقيقة فلنسبها تلك الاوضاع الشرعية اليهم اتجاها ظاهرا لانها مجازات أهم فهي من
أوضاعهم بوضع ثان بل بوضع أول لا يستعمل لكن لغويا المعنى الشرعي بخلاف نسبة المعرب
اذ ليس من حقاقتهم ولا من مجازاتهم ولا دخل لهم في وضعه مطلقاً فإن أحد من العرب
فلنأمل غاية التأمل في المقام (قوله فلا يكون كنهه عربيا) فان قلت اشتد على غير العربي أمر
لازم لان العلم الاجمعي واقع في القرآن فلا خلاف كما قاله الشارح كغيره فليس كله عربيا قلت
أجاب شيخ الاسلام بانه انفتحت فيه لغة العرب ولغة غيرهم اهـ (وأقول) فيه نظر لانه لو كان
كذلك لم يتجوز الى الاحتراز عنه بقوله غير علم كما لم يتجوز الى الاحتراز عن نحو واستعرق وقسطاس
ومشكاة بل يجوز ان يلتزم انه اجمعي قطعاً ولا ينافي ذلك كونه عربيا نظراً الى ما ذكره
السعد كغيره ان الاعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما نسب الى لغة دون أخرى ولا يرد على
ذلك منع الصرف نظر الكون الوضع في الجملة فهي وإن كانت لا تنسب الى لغة دون لغة الآن
لها من بغير العربية لتكون الواضع من ذلك الفير وعلى طريقه في الوضع وبذلك يخرج
المعرب عن قول السعد كإن الحاجب ان اجاع أهل العربية على ان منع صرف ابراهيم ونحو
للجملة والعلمية بوضع ما ذكرناه من وقوع المعرب فيه أي في القرآن اهـ (فان قلت) ما ذكره من
السعد انه لا تنسب الى لغة دون أخرى هل يصح نسبها الى العربية لصح الحكم بكون القرآن
عربيا على الحقيقة بان يكون بجميع أجزائه عربيا (قلت) الظاهر انه كذلك لانه اذا لم ينسب للغة
دون أخرى فهو ينسب الى الكل وانما ينافي نسبته الى العربية اختصاصه بنسبته بغيرها فلنأمل
ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان الاجماع المذكور لا يقتضي كونه معربا لجواز اتفاق اللغتين فيه
وانما اعتبر بجمته حتى منع من الصرف لاصالة وضعها اهـ لكن ينبغي التأمل في المراد باصالة
وضعها مع فرض اصالة اللغتين ويحتمل ان المراد به نسبة ما في ذلك أو ان وضعه أشبه بغيره
في الوضع وفي التقود والردود ما نصه وجعل الاعلام من المعرب يحمل المناقشة لان العلم
ليس من وضع الاعاجم اذ لا اختصاص له بلغة وشرط المعرب ذلك وثق سلنا ان الاعلام اجمعي
لكن على ان مثل ذلك المعرب مما فيه النزاع مناقشة اذ النزاع في معرب يكون من باب اسم
الجنس اهـ (قوله وان يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر) يرد عليه انه حيث يشك
الاستدلال بالآية لانهم جعلوا وجه الاستدلال انه لو اشتمل القرآن على غير العربي لم يكن كله
عربيا وذلك مناف لقوله قرأنا عربيا فيقال لا نسلم المناقشة لانه حيث سلم وقوع العلم فيه مع كونه
من المعرب لم يكن كله عربيا وحيث لا يصح الاستدلال بقوله قرأنا عربيا على نفي ما عدا العلم
من المعرب عنه وقد يجاب بتخصيص الخلاف بغير العلم ويجعل وجه الاستدلال من الآية ان
الاصل والمتبادر من العربي ما هو عربي بجميع أجزائه لكن دل الدليل على عدم عربية
الاعلام الواقعة فيه دون الاجناس الواقعة فيه فتبقى على الاصل (قوله حيث لم يقل ذلك)
يعني انه لم يصرح بانه يسمى ولكن أخذ نسبه من كلامه هذا (قوله أما حقيقة ومجازا عشر ابن)

(فان قلت) هلا مئولو باللفظ المستعمل في حقيقته ومجازاً معه فانه حقيقة ومجازاً باعتبارين
على مقتضى ما هاله الشافعي في استعمال المشترك في معنييه انه حقيقة كما بينه الشارح فيما سبق
(قلت) لا يصح تمثيله بذلك لخروجه عن فرض المسئلة اذ فرضها استعمال اللفظ في معنى واحد
وانه باعتبار استعماله في ذلك المعنى الواحد حقيقة ومجازاً باعتبارين كما أشار الى ذلك الشارح
بقوله المستعمل في معنى أى واحد وهذا قال شيخنا العلامة والمراد تقسيم اللفظ بالنسبة الى
المعنى الواحد الى هذه الاقسام الثلاثة وأما تقسيمه فيما سبق فبالنسبة الى جهة معانيه وقد لوح
الشارح الى ما قلناه بقوله في معنى فأمل اه وأما هذا فيكونه حقيقة ومجازاً انما هو باعتبار
معنيين هو بالنسبة لاستعماله في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجازاً ومن هنا ينظر في تجويز
العراقي دخوله في ذلك حيث قال مانعه قال الشارح يعني الزركشي وقد يقال التقسيم ناقص
وفي علمه اجتماعهما في الارادة على قولنا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز (قلت) قد يدعى دخوله
في قوله أو حقيقة ومجازاً باعتبارين اه وأما دعوى الزركشي نقص التقسيم فدفوعة بان
الكلام بالنسبة للاستعمال في المعنى الواحد فلا يرد ما أورده (فان قلت) ما الحامل للشارح
على تخصيص المسئلة بالمعنى الواحد ولم يعممها (قلت) يمكن ان يجعل الحامل على ذلك أن هذه
المسئلة وافق علم من منع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازاً معاً فحينئذ التخصيص المذكور
فليتأمل وقد يفهم مما تقدمت أن المراد بالاعتبارين في قول المصنف باعتبارين اعتباران
الواضحين أى بالنظر لوضهين لواضحين وبالأعتبار الواحد في قول الشارح باعتبار واحد أى
اعتبار واحد لواضع واحد أى بالنظر الى وضع واحد لواضع واحد ويمكن أن يقال لافرق
في اعتباري الوضهين بين كون الوضهين لواضحين أو لواضع واحد بان يضع واحد لفظاً واحداً
لكل من الشئ ولازمه فلذلك اللفظ بالنسبة لكل منهما ما اعتباران اعتبار كونه موضوعاً له
ابتداء واعتبار كونه لازماً أو ملزوماً للموضوع له ابتداء وكل من لازم الموضوع له ابتداء وملزومه
معنى مجازي للفظ والمعنى المجازي موضوع له ثانياً كما تقدم فإذا استعمل في أحدهما كان
حقيقة ومجازاً باعتبارين حقيقة باعتبار كونه موضوعاً له ابتداء ومجازاً باعتبار كونه لازماً
أو ملزوماً للموضوع له ابتداء فليتأمل (قوله خصها العرف العام بذوات الخوافر وأهل العراق
بالقرس) فان قلت هل يخصهم أهل العراق ينافي عموم العرف في ذوات الخوافر لانهم
من الناس وتعارفوا غير ذوات الخوافر (قلت) فسروا العرف العام بما يتعين فاقوله وذلك
صادق مع مخالفة البعض وقد يكون عموم العرف لذوات الخوافر سابقاً على تخصيص أهل
العراق بالقرس فلا أثر له لانه طارئ عليه فليتأمل (قوله للتنافي بين الوضع ابتداء وثانياً) قال
شيخنا العلامة بتعين أن يقول بعد ثانياً باعتبار واضح واحد اه (وأقول) أما أولاً فلا نسلم أنه
يتعين أن يقول ذلك بل يكفي انه يفهم من سياقه ما يقتضى عنه فان وقوع ذلك تعديلاً لقوله ويتبع
كونه حقيقة ومجازاً باعتبار واحد يفهم في غاية الوضوح ان المراد الوضع ابتداء وثانياً
باعتبار واحد لان المعنى حينئذ للتنافي بين الوضع ابتداء وثانياً فيأمر كذلك أى باعتبار واحد
ولعمرك الله ان هذا من الوضوح بحيث لا يحقل الخفاء وأما ثانياً فاقوله باعتبار واضح واحد ان
كان لفظ واضح فيه بصيغة اسم الفاعل كما رأيت به كذلك فيرد عليه أن رجدة الواضع للتنافي

خصها العرف العام بذوات
الخوافر وأهل العراق
بالقرس فاستعماله في العام
حقيقة لغوية مجازاً شرعي
أو عرفي وفي الخاص بالعكس
ويتبع كونه حقيقة ومجازاً
باعتبار واحد للتنافي بين
الوضع ابتداء وثانياً

امكان اجتماع الوضع أولا وثانيا على معنى واحد بل يتصور منه أن يضع ابتداء وثانيا للمعنى الواحد بان يضع اللفظ لكل من الشئ ولازمه أو ملازمه كما تقدم ذلك فيصدق على كل منهما ان واضعه واحد وان اللفظ وضع له أولا وثانيا لانه من حيث كونه لازم الموضوع له أولا وملازمه معنى مجازي للفظ والمعنى المجازي موضوع له ثانيا وان كان بصيغة المصدر فيكون اثبات الالف فيه من التعريف فلا اشكال عليه من هذا الوجه (قوله اذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانيا) أقول فيه بحث بل يصدق ذلك كما وردناه في اللفظ الموضوع لكل من الشئ ولازمه أو ملازمه فانه مع استعماله في أحدهما موضوع له ابتداء وثانيا ويجب ان مراده انه لا يصدق ذلك باعتبار واحد (قوله في خطاب الشرع الشرعي) قال شيخنا العلامة قدرا شارح افظ خطاب اشارة الى أن الشرع بمعنى الشارع وقوة مثلا للخطاب بكسر الطاء اه (قلت) وفيه نظر بل تقدير ذلك ليتضح كونه مثلا للعمل على عرف الخطاب وهذا لا يقتضي ان الشرع بمعنى الشارع لأن خطاب الشارع يضاف الى الشرع فاذا اجتمع خطاب الشرع على المعنى الشرعي فقد جعل خطاب صاحب الشرع على ذلك ولو سلم الاحتياج في التمثيل الى ذكر الشارع جازة تقديره أي في خطاب صاحب الشرع (قوله ثم العرفي العام) قال الكوراني (فان قلت) تقييد المصنف بالعرف العام هل له فائدة (قلت) لا بل حذفه أولى ليشمل العرف الخاص اسكن فبقي أن يعلم أن العرف العام يقدم على العرف الخاص قال الامام في الحصول فان خطاب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة في شئ عند احدهما وعند الاخرى في شئ آخر وجب أن يحمل كل منهما على ما يعارفه والا يلزم أن يكون قد خطاب الله تعالى بما ليس بظاهر بدون القرينة اه (وأقول) ما أجاب به عن سؤاله من انه لا فائدة في التقييد بالعرف العام وان حذفه أولى ليشمل العرف الخاص غير مستقيم بل هو غلط ظاهر لانه ان أراد بالعرف الخاص عرف الشارع الذي الكلام فيه فعرفه هو الذي ذكره المصنف بقوله الشرعي فتدكر عرفه الخاص وقدمه على العام فكيف يصح مع ذلك ان يكون حذفاً التقييد بالعام أولى ليشمل الخاص وان أراد عرف غيره من بعض الطوائف المختصة بقساده فظاهر اذ لا ينبغي لعقل ان يقول ان خطاب الشارع غير محمول على اللغة المتأصلة في حقه بل هو محمول على عرف الجماعة مع انه لا يتعلق به ولا ارتباط بوجه وبالجملة فهذه الكلام منه لم ينشأ الا عن الاسترواح وعدم التأمل ومجرد ملاحظة ما ذكر في ذهنه من التعويل على العرف الخاص في مواضع ثم رأيت ما نسبنا في عن شيخنا العلامة وهو صريح فيما ذكرته وفي رد هذا الذي وقع للكوراني (قوله بأن يكون متعارفا من الخطاب واستقر) قال شيخنا العلامة بعد ما أطال مانصه ببقية ههنا بحث وهو ان العرف العام انما حمل عليه اللفظ لظهور ارادته بسبب تعارف الناس له ووجود هذا التعارف ومن الخطاب دون ما بعده كافي في ذلك فاستقرأ استقراره لا داعي اليه لانه اذا اتى استقراره ونقل البناء انه كان زمن الخطاب تابا حمل اللفظ عليه اه (وأقول) هذا بحث جيد ظاهر لا يقال انما يقيد بالاستقرار لمتحقق العموم لانه لو اخص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصا ولان استقراره مابق الى معرفة أنه كان في زمن الخطاب فيأتي الجمل فيكون التقييد على هذا التمثيل لكونه من طرق معرفة ما ذكره لا نقول اما الاقول

اذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في معنى موضوع له ابتداء وثانيا (والامران) أي الحقيقة والمجاز (منتقيان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لانه مأخوذ في أحدهما فاذا اتى استعمالا (ثم هو) أي اللفظ (محمول على عرف الخطاب) بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة (في خطاب الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعي لانه عرفه) أي لان الشرعي عرف الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشريعة (ثم) اذالم يكن معنى شرعي أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفي العام) أي الذي يعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب واستقر لان الظاهر ارادته لتبادره الى الاذهان (ثم) اذالم يكن معنى عرفي هام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللفوي) لتعبه حينئذ

فلا نسلم انه لو اختلف زمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصا بل هو عام لان العام مالم يخص
 يقوم وشروطه بالمعنى نافلة وهذا كذلك ولا يتأني عومه انقطاعه لان العام قد ينقطع ويتغير
 وأما الثاني فمجرد وجوده في زمن الجمل لا يدل على وجوده زمن الخطاب فلا يمكن في الجمل بل لا بد
 فيه من معرفة انه كان زمن الخطاب ومعرفة ذلك لا تتوقف على الاستمرار كما لا يمكن فيه بمجرد
 الاستمرار فظهر أن مجرد الاستمرار لا يمكن في معرفة انه كان في زمن الخطاب وان المدعى على
 معرفته كان في زمن الخطاب سواء كان هناك استمرار أو لا اللهم الا أن يقال الغالب في طريق
 نسبة ذلك الى زمن الخطاب هو الاستمرار لكن قد يرد على هذا انه ربما كان منبعا على الاستصحاب
 القلوب وهو ضعيف اللهم الا أن يحسن ضعفه بغير هذا وقد يوجه الخصم بان الظاهر أن
 العرف الخاص يعتبر أيضا بالنسبة لما مضى عند الجهل بالحال بناء على ان الغالب في العرف العام
 عدم تغيره فليتأمل وقد يجعل بأن من كلام الشارح معنى كان كما يعلم من عادته تعالى الرافعي
 والنووي فلا يتأني عدم الاحتياج لقوله واسقروا فليتأمل (قوله فحصل من هذا ان ماله مع المعنى
 الشرعي معنى عرفي عام الخ) قال شيخ الاسلام حاصلا انه لا يفتقل من معنى من المعاني الثلاثة الى
 ما بعده الا اذا تعذر حمله على حقيقته ومجازه والعرف الخاص كالعام في ذلك فان اجتماعا فالظاهر
 تقديم العام على الخاص اه (وأقول) فيه أمور الاول ان قوله والعرف الخاص كالعام الخ
 هو مع موافقة الكوراني فيما تقدم وقد علمت ما فيه الا ان يكون هذا محض ما يقول الشارح
 وأن ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرف العام ومع ذلك فلا ينبغي ما فيه لانه ان
 أراد بالعرف الخاص عرف الخطاب بكسر الطاء فلا وجه لترديد حيث قال فالظاهر لان
 هذا داخل في قول المصنف ثم هو محمول على عرف الخطاب لانه يقيدان العرف الخاص الذي
 هو عرف الخطاب مقدم على غيره مطلقا وان أراد به عرف غيره فلا وجه للجمل عليه كما هو ظاهر
 ثم رأيت شيخنا العلامة قال (فان قلت) التقيد بالعام والسكون على منواله عن الخاص
 يشترع عدم الجمل عليه فاعلمته (قلت) الملقظ المحمول على أحد هذه المعاني الثلاثة هو الملقظ
 الواقع في خطاب الشارع كما يشترع مع المتن والمعنى العرفي الخاص لا يريده الشارع اه
 فليتأمل والذاتي انه ينبغي التأمل في قوله ومجازه من أين يستفاد من كلام الشارح حتى أدخله في
 صاحبه فان المتبادر من المعنى هو المعنى الحقيقي ويمكن ان يجاب بأنه يستفاد من اطلاقه مع قوله
 الاقوي وسأني في مبحث الجمل الخ والثالث أن ما أفاده كلامه من تقديم المعنى المجازي في كل
 مرتبة على ما بعده صرح به غيره في شرح العراقي فان تعذر حمله على هذه الحقائق حمل على
 مجازاتها وينزل مجاز كل واحدة منزلتها اه وسأني الإشارة الى ذلك في قول الشارح وسأني
 في مبحث الجمل الخ (قوله وان ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرف العام)
 (أقول) ينبغي أن يستثنى ما اذا كان المسكلمه أيضا عرف خاص وتكلم فيما يناسب ذلك الخاص
 كالتحوي اذا تكلم بمسألة نحوية قالوجه الجمل على عرفه الخاص به (قوله وعُدل عنه مع
 ارادته) فيه أمران الاول ان الكمال أورد عليه ان استعمال التقى في معنى النهي مجاز يحتاج
 الى قرينة مع اتفائها هنا والثاني انه يخرج التقى بعناء الظاهر ولم يتعرض البيان حكمه مع
 انه قد يقال ان مقتضى دليل كل منهما انه كالنهي فان كان كذلك فكان يمكن حمل التقى في عبارة

فحصل من هذا ان ماله مع
 المعنى الشرعي معنى عرفي
 عام أو معنى لغوي أوهما
 يحتمل أولا على الشرعي
 وان ماله معنى عرفي عام
 ومعنى لغوي يحتمل أولا
 على العرف العام (وقال
 الغزالي والامدي) فيماله
 معنى شرعي ومعنى لغوي
 محتمل (في الاثبات الشرعي)
 وفق ما تقدم (و) في (النفي)
 وعبارتهما التامى وعدل
 عنه مع ارادته لمناسبة
 الاثبات

المصنف على المعنى الاعم الشامل للنفي سبقتة ولما هو في معنى النفي وهو المنهي لتضمنه النفي وان لم يوافق عبارتهما لجواز ان المصنف اشار بالنفي بالمعنى العام الى الحاق النفي الحقيقي الذي اقتصر على بيانه الا ان يكون المصنف صرح بانه اراد بالنفي مجرد المنهي فليست امل (قوله أي لم يتضح المراد منه) قال شيخنا العلامة أي الذي هو غير الشرعي والغوي لان كلامهما يمنع ارادته كما افاده قوله اذ لا يمكن الخ وما يمنع ارادته لا يكون اللفظ مجازا فيه أي محتملا له ولهذا لم يقل لم يتضح المراد به منهما الى آخر ما أطال به (وأقول) فيما ذكره نظير بل يجوز بل يتعين ان يكون المراد أحدهما اذ لا مانع من ارادة ذلك وهو المتبادر من الكلام بل صرح به العضد ولا يتأمله قوله اذ لا يمكن الخ اذ ليس المراد الامكان عقلا ولا قطعا بل مجرد الاستبعاد مع امكان ذلك وتطير الشيخ فيما صرح به العضد لا يقيد وماعبر به الشارح لا ينافي ذلك (قوله وقال الأمدى الغوي) فان قلت يلزم الآمدى ان الحائض منية من الدعاء بخير الذي هو المعنى الغوي للصلاة التي خفيت هي عنها وانما يجب الاكل يوم العيد ليحصل انتفاء الامساك للغوي الذي هو معنى الصوم المنهي عنه فيه بل يلزمه وجوب طاق الامساك عن الكلام وغيره لشهول الصوم لفظة لذلك والتزام ذلك ان لم يكن قطعي البطلان فهو من أبعد البعيد من العقلاء (قلت) اللزوم متوجه ولكن يحتمل أن مراد الآمدى ان الصلاة التي خفيت الحائض عنها هي ذات الاقوال والافعال لكنها الفسادها بقدر شرطها من الخلو عن الخيض خارجة عن المعنى الشرعي المختص بما استجمع شروط الصلاة شرعا داخل في المعنى الغوي ولو مجازا وأن صوم يوم العيد المنهي عنه هو ما سلكه عن المقطرات بنية لكن هذا ليس من معنى الصوم الشرعي لاختصاصه بما استجمع شروط الصوم شرعا ومنها قبول اليوم للصوم بل من سمها افقة فلم يلزم حرمة الدعاء بخير لانه ليس هو المنهي عنه ولا وجوب الاكل يوم العيد لان انتفاء الصوم الغوي المنهي عنه لا يتوقف على الاكل بل يحصل بغير ترك النية وقصد ترك الاكل للتضرر به (فان قلت) فاذا كان الفساد لغويا مجازا فلم يجعله الآمدى شرعا مجازا (قلت) قد يفرق باختصاص الشرعي مطلقا عنده بالمعنى (فان قلت) على هذا لا يتحقق خلاف بالنسبة للمحمول عليه لانه واحد عنده وعند غيره غاية الامر انه يدخل في الغوي وغيره يدخل في الشرعي (قلت) قد يلزم ذلك لكنه في غاية البعد ثم رأيت العضد نقل مختارا الآمدى عن قوم حيث قال رابعها أي المذهب اقوم لا اجمال فيه ما أي الاثبات والنفي اذ يتعين في الاثبات الشرعي وفي المنهي الغوي ثم قال احتج الرابع القائل بظهوره في الاثبات في الشرعي عليه بما ذكرتم أنهم أي من أن عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضي ظهوره فيه عند مدوره عنه وفي المنهي في الغوي بتعذر الحمل على الشرع للزوم صحته وأنه باطل كبيع الحر والحر والملاقيع والمضامين كل ذلك مما منهي عنه الشرع وشئ منها مما لا يصح الجواب ما تقدم أن الشرعي ليس هو الصحيح وأنه يلزم في قوله دعي الصلاة أيام اقرائك أن يكون المنهي عنه الغوي وهو الدعاء وبطلانه ظاهر اه وهو صريح في اللزوم المذكور في السؤال وانه يلزم على هذا القول نحو مني الحائض عن الدعاء بخير فليست امل (قوله وأجيب الخ) قضية هذا الجواب ان كلامهما في المنهي يقتضي الفساد وكلام العضد السابق في تقرير احتجاج هذا القول في غاية الظهور ويقي الكلام فيما لا يقتضي

قال (الغزالي) اللفظ (محمل) أي لم يتضح المراد منه اذ لا يمكن محله على الشرعي لوجود المنهي ولا على الغوي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشريعة (و) قال (الآمدى) محله (الغوي) لتعذر الشرعي بالمنهي وأجيب بان المراد بالشرعي ما يسمى شرعا بذلك الاسم صحيحا كان أو فاسدا يقال صوم صحيح وصوم فاسد ولم يذكر غير هذا التسمي ومثال الاثبات منه حديث مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء قلنا لا قال فاني اذا صائم فيجعل على الصوم الشرعي فيفيد صحته وهو نقل بنسبة من النهار وشال المنهي منه حديث العيصين مني صلى الله عليه وسلم عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر

القصاص ولم يبين من كلامهما ~~ك~~ فليستأمل (قوله وسأني في مجت المجل) قال شيخنا
 العلامة المراد من هذا الكلام التنبيه على قسم آخر فاند على ما هنا وقد يدعى اندراج في قول
 المصنف في الشرع الشرعي لان الشرعي فيه أهم من أن يكون اللفظ المحمول عليه حقيقة أو
 مجازاً اه (وأقول) على تقدير صحة الاندراج المذكور وعدم مانع منه لا يرد ذلك على الشارح
 بل وازان يريدهم هذا الكلام التنبيه على دفع توهم خصوص ما هنا بالحقيقة وأن فائدة ذكر
 المصنف لذلك هنا المناسبة لما عناه مع بيان ما فيه من اختلاف الخصوص (قوله وفي تعارض
 المجاز والراجح والحقيقة المرجوحة) قال شيخنا العلامة المراد بالمجاز والحقيقة هنا المعنى الحقيقي
 والمجازي بقرينة قوله مجمل لا يحمل على أحدهما الا بقرينة وقوله فالحقيقة المتعاهدة الكرع
 الخ فتقوله بان غالب استعمال المجاز عليها ليس على منواله الخ (وأقول) اما أولاً فكونه ليس على
 منواله بقرض التسليم لا محذور فيه مع وجود ما يرشد الى المراد في الموضوعين أما في الاول
 فظاهر وهو ما ذكره وأما في الثاني فإضافة الاستعمال الى المجاز لان المتبادر حيث نؤمن المجاز
 اللفظ لانه الموصوف بالاستعمال حقيقة وأما ثانياً فلا نسلم انه ليس على منواله بل يجوز أن يكون
 على منواله ولا يتناقض ذلك إضافة الاستعمال الى المجاز لانه يكفي في الاضافة أدنى ملازمة فيجوز
 أن يرد بأسماء المجاز الاستعمال المتعلق بالمجاز أي المعنى المجازي والاستعمال المتعلق به هو
 إطلاق اللفظ وإرادته وهذا في غاية القرب والصحة وللحمل على ذلك طريق آخر وهو جعل
 الاضافة بمعنى في لان المجاز أي المعنى المجازي ظرف اعتباري للاستعمال ولهذا غالب تعديده
 اليه فيقال استعمال اللفظ في كذا وبذلك يظهر منع قوله أيضاً اذا المجاز والحقيقة في هذا
 مستعملان في حقيقة ما أي اللفظ الخصوص لما بين من جهة إرادة المعنى المجازي وعدم تعيين
 إرادته ما ذكره قائل (قوله ثالثاً المختار مجمل) أقول قد يشكك مع قول الشارح السابق فيما
 يعرف به المجاز ومن المصوب بها المجاز الراجح وجه الاشكال ان جعله من المصوب به يقتضي
 قيام القرينة عليه وذلك بما في اجماله لاتصاح المراد منه بالقرينة والمجمل هو ما يتضح المراد منه
 ويمكن أن يجاب بأنه أراد فيما سبق بالقرينة المصاحبة مجرد الغلبة لانها تقتضي تبادره وعدم
 تبادره لكنه مجرد الغلبة لا يقتضي اتصاح المراد منه حتى يتفق اجماله لتعاضد المعنيين
 برجحان كل منهما من وجه بل لا بد من قرينة مخصوصة على إرادة أحد المعنيين بعينه فليستأمل
 فان الظاهر أن هذا هو المراد والله أعلم (قوله فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بقرينة) قال
 شيخنا العلامة لقاتل أن يقول الكرع منه بقرينة أيضاً مجازاً اذا التهر حقيقة في الاخذ بأي الشق
 المستطيل فهو مجاز والحقيقة مهجورة (فان قيل) الكرع من مائه الذي فيه كرع منه حقيقة
 قلنا لو سلم كان الاكل من ثمرة الشجرة التي فيها كلامها حقيقة واللازم منه تفاه (وأقول)
 هذا اعتراض ضعيف وجوابه من وجهين الاول انه ليس الكلام في تعارض حقيقة النهر
 ومجازيه بل في تعارض حقيقة الشرب منه ومجازيه لكن المراد من النهر هنا ماؤه اما على التجوز
 بلقظ النهر عن مائه أو على تقدير المضاف اليه أي ماء النهر والشرب من ماء النهر له قطعاً
 حقيقة ومجاز حقيقة المتعاهدة هي الكرع منه بقرينة ومجازها الغالب هو الشرب مما يغترف به
 منه والتجوز في الاطراف لا ينافي كون الاسناد أو التعليل أو الابقاع حقيقة فالتجوز في النهر

وسأني في مجت المجل
 خلاف في تقديم المجاز
 الشرعي على المسمى للفرق
 (وفي تعارض المجاز والراجح
 والحقيقة المرجوحة) بان غالب
 استعمال المجاز عليها أقوال
 قال أبو حنيفة الحقيقة أولى
 في الجمل لاصالتها وأبو يوسف
 المجاز أولى لغلبته (ثالثاً
 المختار) اللفظ (مجمل)
 لا يحمل على أحدهما الا
 بقرينة لرجحان كل منهما
 عن وجه مثاله من حلف
 لا يشرب من هذا النهر
 فالحقيقة المتعاهدة الكرع
 منه بقرينة كما يفعل كثير من
 الرعاة

والجواز الغالب الشرب مما
يفتقر به منه كالاناء ولم يتو
شأنه هل يثبت بالاول دون
الثاني أو بالعكس أو لا يثبت
بواحد منهما الاقوال فان
جبرت الحقيقة قدم الجواز
عليها اتفاقا لكن ساق
لا يأكل من هذه الخبلة
فيثبت بغيرها دون خشبها
الذي هو الحقيقة المجهورة
حيث لا يسهل وان تساوبا
قدمت الحقيقة اتفاقا كالأول
كانت غالبية (ونبوت حكم)
بالاجماع مثلا (يمكن كونه)
أي الحكم (مراد من
خطاب لكن) يكون الخطاب
في ذلك المراد (مجازا
لا يدل) الثبوت المذكور
(على أنه) أي الحكم هو
(المراد منه) أي من الخطاب
(بل يثبت) الخطاب على
حقيقته (لعدم التصرف
عنها) خلافا للكرخي) من
الخصية (والبصري) أي
عبد الله من المعتزلة في
قوله ما يدل على ذلك فلا يثق
الخطاب على حقيقته اذ لم
يظهر مستند الحكم الثابت
غيره مثله وجوب التيمم على
الجماع الفاعل الماء اجماعا
يمكن كونه مراد من قوله
تعالى أو لا يثبت النساء فلم
تجد راما تميم الكن على
وجه الجواز

بأسد الوجه لا يثق أن تعليق الشرب بالماء اذا كان على وجه الكرع منه بغير حقيقة
وكأنه توهم ان الجوز في طرف الاسناد تعينه أو الايقاع يمنع كون الاسناد أو الايقاع حقيقة
وذلك غير صحيح قطعا كما هو ظاهر معلوم فانه لا شبهة في حقيقة الاسناد في قولك هزم الاسير
الجند اذا اريد بالامير الجيس مجازا ولا في حقيقة الايقاع في قولك قتلت زيدا اذا اردت
بالقتل الضرب الشديد مجازا والامر الثاني انه ان فرض انهم ارادوا بالامر المكان من غير
تقدير مضاف فعلى الالفاظ امور عقلية لا مدخل للرأى فيها فاذا قالوا ان حقيقة الشرب منه
الشرب من مائه بالكرع بالقم ويجب قبول ذلك ولا معنى حينئذ للمنازعة فيه كسائر المنظمات
فان كانت المنازعة في ان اللغة كذلك كما هو صريح كلامه فلا معنى لها مع نقل الآية لا ينقل
صريح صحيح يعارض ذلك ويقدم عليه ولم يأت بذلك وان كان الفرض من المنازعة استشكل
الفرق في تقديره بان اضافت الشرب عن الى ما لا يشرب كالتبر حقيقته الشرب بحافيه
ونحن نقطع بان قول القائل شربت أو أكلت من هذا الاناء معناه الشرب او الاكل بحافيه
وان اللفظ موضوع لهذا المعنى ولا فرق قطعا بين شربت من الاناء أو أكلت منه وشربت من
النهر فكما ان حقيقة النهر الاخذ وحقيقة الاناء النظر قطعا بخلاف اضافة نحو الاكل من
الى ما يور كل ولو باعتبار بهض أجزائه كالشجرة فان حقيقة الاكل من نفسه ولا استبعاد
ولا تحكيم في ذلك حيث كانت اللغة كذلك كادل عليه نقل الآية مع كون الفرق أمرا معقولا
قربا على ان حاصل هذا الاعتراض مناقشة في مثال وقد تكرره ان يمكن فيه الاحتمال بل
والفرض واشهر ان المناقشة فيه ليست من دأب المحققين وان أقروا منها الشيخ الأثيري
تبرين المتعين (قوله والجواز الغالب الشرب مما يفقر به منه) قال شيخنا العلامة انما يصح
جعل الشرب المذكور مجازا أي معنى مجازيا اذا اريد بالجواز الحال أي الهيئة التركيبية
أعني تعليق الشرب بقولك من هذا النهر أما اذا اريد به الجواز الافرادى فعندها المجازي ماء النهر
المستعمل فيه لفظ النهر مجازا من اطلاق اسم الحمل على الحال اه (واقول) لا يخفى بأدنى
التفاني ان المراد في كثير من هذه المباحث بيان حكم المجاز الاعم من الافرادى وغيره فها صرح
الحمل عليه حصل به المقصود مع ان حاصل ما ذكره مناقشة في مثال وقد سمعت بحافيه (قوله أولا
يثبت بواحد منهما) قال شيخنا العلامة أي من الاول دون الثاني والثاني دون الاول وليس
المراد بواحد من الاول والثاني فتأمل اه (واقول) وجه ذلك انه لو اريد الاول والثاني معاً
يصح اذ لا شبهة في الخت حيثئذ (قوله فيثبت بغيرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المجهورة)
قال شيخنا العلامة صريح في ان الخلة مستعملة في غيرتها مجازا لا في خشبها الذي هو الحقيقة
المجهورة وذلك غير صحيح لان الخلة في خشبها مستعمل شائع غير مجبور فالصواب المطابق
لما تقدم وهو المراد ان تقدير الكلام فيثبت بالأكل من غير هادون الاكل من خشبها الذي هو
الحقيقة المجهورة اه (واقول) حاصل هذا الاعتراض زعم صراحة كلام الشارح في ان
استعمال لفظ الخلة في خشبها امر مجبور مع انه ليس بمجور كما يصح بهذا الحاصل قوله
وذلك غير صحيح لان الخلة في خشبها مستعمل شائع غير مجبور وحينئذ نقول لانه لم صراحة
كلامه في ذلك كرو ذلك لا يخفى على عاقل متأمل ان سياق عبارة الشارح صريح في ان تقديرها

فيثبت بأكل غير هذين كل خشبها وكيف يتوهم من عبادته خلاف هذا التقدير مع وقوع
 قوله بفهمهم وهو لا لقوله يحنث والحنث بالضرورة انما يكون بأكل التمر دون ذات التمر فيجب
 أن يكون المتق في قوله دون خشبها هو كل خشبها على حذف المضاف لأنه الذي يتصور دعوى
 الحنث به يحتاج الى تقيده بقوله الذي هو الحقيقة المهجورة وصف بالحقيقة المضاف المحذوف
 الى قوله خشبها لا لتقيده بقوله خشبها ومع كون هذا المثال مقابلا للمثال السابق الذي نص فيه
 على ان الحقيقة الكرم منه بالقوم والمجاز الغالب الشرب مما يعترف به منه والحاصل ان غاية
 ما في الباب اشتغال عبارته على حذف مضاف وعلى رجوع الوصف بالحقيقة لذلك المضاف
 المحذوف والاعتماد في ذلك على السياق الواضح فيه بل الشائع به وهذا مما لا يـ ~~يـ~~ كـ ر حـ تـ هـ
 وشيوعه الامن عقل عن استعمالات اللغة وأساليبها فدعوا مع هذا الامر الواضح ان كلام
 الشارح صريح في أن استعمال الخل في خشبها مهجور ودعوى باطله قطعا فأي ظهور فضلا
 عن الصراحة في ذلك مع ما تقرره فقد ظهر أن كلام الشارح بالنظر لسياقه الواضح صريح فيما
 صوبه الشيخ فهذا التصويب في غير محله وبالجمله فلا منشأ لهذا الاعتراض الا مجرد التعلق
 بالانقاط مع اهمال النظر لمعانيها وساقها الواضح في المراد أساسا وهذا مما لا يليق بمعاقل فضلا
 عن فاضل وأما ثانيا فلوسلنا صراحة كلامه فيما ذكر لكن يجوز أن يريد به أن استعمال الخل
 في خشبها مهجور بالقسمه لباب الحلف على ترك الأكل لا مطلقا كما توهمه الشيخ كما يدل على ذلك
 سياق كلامه ولا مانع من ذلك ويؤيده أو يقطع به أنا نقطع في قول القائل والله لا أكل من هذه
 الخلعة بأنه لا يجوز فيما عدا لفظ الخلعة من ألفاظه فتعين التجوز فيها والالزم اتقاء التجوز مطلقا
 وهو باطل ثبت أن استعمالها في خشبها مهجور في الحلف على ترك الأكل ولا يرد على ذلك قول
 الشيخ لان الخلعة في خشبها مستعمل شائع غيره مهجور لانه ان أراد شيوع استعمالها في خشبها
 من غير هجر مطلقا فهو ممنوع لا دليل له عليه أو في غير باب الحلف على ترك الأكل لم يرد لان كلامنا
 ليس الا في باب الحلف على ترك الأكل وليت شعري ماذا تخيل الشيخ في الفرق بين الأكل من
 خشبها وبين خشبها حيث سلم أن الأول حقيقة مهجورة دون الثاني مع أن هجر الأول ليس
 الا باعتبار هجر الثاني ولا يظهر في تخيله الا ما أشرنا اليه من توهمه ان المراد هجر استعمال الخلعة
 في خشبها مطلقا لا في خصوص باب الحلف على ترك الأكل (فان قلت) سلنا ذلك لكن يجوز أن
 يكون المجاز هنا من قبيل مجاز الحذف والتقدير لا أكل من غير هذه الخلعة ثم يخرج لفظ الخلعة
 عن استعماله في خشبها ولم يثبت هجر استعماله فيه في باب الحلف (قلت) الكلام مبني على ما هو
 الظاهر المتبادر من ارادة المجاز بالمعنى المشهور فعلى تقدير مخالفة الظاهر والجل على مجاز
 الحذف يقدر الكلام على ما يناسبه ويجعل التعارض بين حمل الخلعة على خشبها بدون تقدير
 مضاف وحملها عليه مع تقديره بل يمكن حمل كلام الشارح على ما توافق ذلك بأن يراى يكون
 خشبها حقيقة مهجورة انه حقيقة مهجورة عند عدم تقدير المضاف لا مطلقا فائسأل ولا شك
 انه كذلك فان الحلف لا يابا كل من هذه الخلعة لا يريد بلفظ الخلعة الا المعنى المجازي واعمر الله ان
 هذا في غاية الظهور ولكن حب الاعتراض يعنى ويضم قوله وهو غير صحيح غير صحيح بلا شبهة
 فليكن بالتأمل التام ولانهم ولانهم ولانهم ولانهم ولانهم ولانهم ولانهم ولانهم ولانهم ولانهم

شيخنا عقب مائة ثم ظاهره أن الطلع والجريد والخوص ونحوها ليس من الحقيقة ولا المجاز
 المذكور اهـ (وأقول) لاشبهة لمنصف في منع دعواه أن ظاهره ما ذكر بل هو مسكوت عنه لأن
 اثبات المجاز للتمر والحقيقة للشب لا تعرض فيه لغيرهما بآيات ولا نفي فإن ادعى أن فيه تعريضا
 بالتمهوم لأن ذكر التمر والشب يخرج غيرهما وأورد عليه أنه ان كلام التمر والشب عقب فلا
 مفهوم له فإن قال قوله بثمرها جار ومجور ومفهومة عدم الحث بغير التمر فلا يـ كون مجازا
 والاحصل الحث به قلنا قدموا القلب الذي لا مفهوم له بزيد في قولنا على زيد مع أنه وقع
 مجرورا فدل على أن جر القلب وتعلق الجار بهام له لا يقتضي المفهوم ولو سلم ففهوم قوله بثمرها
 معارض بمادل عليه الاقتصار على الشب في قوله دون خشبها لأن مفهوم قوله بثمرها أن
 اطلاق النخلة على نحو الجريد ليس بمجاز ولا حث به ومفهومة قوله دون خشبها الخ أن اطلاق
 النخلة على نحو الجريد ليس من الحقيقة المهجورة فيكون من المجازة - مدأفهم الاول أنه ليس
 بمجاز وأفهم الثاني أنه مجاز فكيف مع ذلك يصح زعمه أن ظاهره ما ذكر من أن نحو الجريد ليس
 من الحقيقة ولا المجاز المذكور بل لا منشأ لهذا الزعم الا الاستراخ والغفلة عن مدلول
 الكلام الموقوع فيه ما حجب الاعتراض على أنه يجوز أن يريد الشارح بحثها ما عدا التمر
 بقرينة المقابلة فيشمل الجريد والخوص ونحوهما او حينئذ فلا مجال لتوهم الاشكال وأما
 الطالع فهو من التمر فلا اشكال فيه ولا وجه ليراد الشيخ اياه ثم قال شيخنا عقب مائة ثم بقي هذا
 اشكال وهو ان المجاز الرابع حقيقة عرفية لان غالبية استعمال اللفظ في معناه المجازي يعرف
 بها وضعه كما اختاره الشارح أو نفس وضعه له كما نقله عن القراني في تعريف الوضع وإذا
 صار حقيقة عرفية في هذا المعنى مجازا في المعنى الاول كان هذا المعنى ليكون حقيقة مقيمة
 على المعنى الاول لـ كونه مجازا بقضية ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز
 فاختياره هنا أن اللفظ مجمل ينافي ذلك اهـ (وأقول) هذا الاعتراض مندفع وذلك لانه لا يخفى
 على أن النسبة ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز مع ما اختاره ههنا من أنه اذا
 تعارض المجاز الرابع والحقيقة المرجوحة كان اللفظ مجمولا للنسبة العام مع الخاص لشمول المجاز
 فيما تقدم للراجح والمزجوح والمساوي والحقيقة فيه للمرجوحة وغيرها مع خصوص ما هنا
 بالمجاز الرابع والحقيقة المرجوحة وقد تقررت في هذا الفن واشتهر أنه اذا تعارض العام والخاص
 قدم الخاص بان يخص العام بذلك الخاص أي يقصر على ما عداه فيكون الحكم المذكور
 للعام مقصورا على ما عدا هذا الخاص من افراده والحكم المذكور لهذا الخاص مقصورا
 عليه واطبقوا على أن وقوع التعارض بين العام والخاص ليس أمرا محذورا وأنه لا قدح به
 بوجه كيف وقد كثرت في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فاقدمه المصنف
 من تقديم الحقيقة على المجازة مقصورا على غير ما ذكره ههنا من المجاز الرابع والحقيقة المرجوحة
 كما أن اختياره هنا الاجال مقصور على تعارض المجاز الرابع والحقيقة المرجوحة وحينئذ فلا
 محذور فيما وقع له من اجتماع هذين الموضعين في كلامه ولا قدح به عليه بوجه على أنه لا يلزم من
 أن غالبية اللفظ في معناه المجازي يعرف بها وضعه له أنه كلما وجدت تلك الغلبة وجد وضعه له
 لجواز أن توجد الغلبة ولا يكون موضوعا له لقيام دليل على عدم الوضع فلم لا يكون ما هنا كذلك

فاحفظ ذلك واعلم أنه لا إشكال في اختيار المصنف القول بالاجمال مع كون المذهب عندنا
 معاشرا الشافعية في مثله الخلف على الشرب من النهر الخفت بكل من الأمرين أعنى الشرب
 بغيره من النهر والشرب بما اعترف به منه وذلك لأن تحقق الاجمال لا ينافي أن يقوم دليل على
 إرادة أحد المحتملين أو المحتملات أو إرادة القدر المشترك بين المحتملين أو المحتملات لأن حاصل ذلك
 أنه قام دليل البيان فيعمل به كما هنا وذلك لأنه لما كان مدار الإيمان على العرف على نفسه - بل
 فزوره الثقة بما أدلت به - خرج هذا المثال عن حكم هذه القاعدة وهو التوقف بثبوت بيانه كما انقصر
 فان الشرب من النهر عرف حقيقة في القدر المشترك بين الأمرين فالجل على القدر المشترك لقيام
 دليله الخاص وهو دليل الجمل على العرف في مثل هذا اليمين مع ثبوت العرف في القدر المشترك
 وليس محل هذا اليمين على القدر المشترك جاء من الجمع بين الحقيقة والحجاز والوقوف على قيام
 قرينة على إرادة الجواز مع الحقيقة كما تقدم مع أن المدار الجمل على القدر المشترك - ترك مطلقا
 والحكم بالحنث بكل منهما عند الإطلاق وانما يظهر أثر الاجمال بالنسبة للأحكام التي لم يقم فيها
 دليل البيان كما أنه لا إشكال في قول الشارح نفي بطلان لا يثبت بواحد منها وذلك لأنه يسد
 به أن مقتضى الاجمال وغرته فهو محتاج إلى ذكر ذلك فانه - حظ الأصولي وأما واقعة ما في الفروع
 لذلك أو مخالفة فامر آخر لا يتعلق بالأصولي يعلم من كتب الفروع ومما سألني أن الاجمال يتوقف
 فيه إلى أن يدل دليل على المراد فاذا ثبت الدليل على بناء الإيمان على العرف وأن العرف هنا شامل
 للقسمين علم حصول الحنث بكل منهما - ما واذ اعلمت ذلك علمت سقوط ما لبده الشيخ من الإشكال
 ودعوى التناقض وذلك لأنه أن أراد بالمنافاة التي ادعاها التناقض فبطلان ذلك مما لا يثبت
 إذ لا تناقض بين العام والخاص وابن الوحدان الثمانية المسترطة في التناقض التي منها وحدة
 الموضوع وكيف تسوغ دعوى التناقض في شيء من هذه الكتب العزيز والسنة النيرة
 وإن أراد بها مجرد التعارض فبطلان الاعتراض بذلك مما لا يثبت أيضا علمت أنه لا محذور
 في مثل هذا التعارض ولا قدح به بوجه وأنه مما نصح به الكتاب والسنة فظهر سقوط الاعتراض
 على التقديرين وأنه لا مشأله إلا إهمال مراعاة القواعد المشهورة وعلمت أيضا سقوط ما أورده
 المحشيان من أن تقرير الشارح على الثالث أنه لا حنث بواحد منهما منقذ لأنه يوهم ابتناء
 على مختار المصنف أنه المذهب وليس كذلك بل المذهب أنه يحنث بكل منهما فاقبل نعم بقي هنا شيء
 آخر غير ما أورده الشيخ وهو أن قضية كونه حقيقة عرفية أن لا اجمال بل أن صدر هذا اللفظ
 من لغوي محل على المعنى التقوي أو من أهل العرف محل على العرف بقضية قول المصنف ثم هو
 محمول على عرف المخاطب إلا أن يجاب أخذ ما أشرفنا إليه قريبا تصوير المسئلة بما إذا لم يثبت
 الوضع لقيام الدليل على انتفاءه فان دلالة الكثرة عليه امر ظني قد يدل الدليل المقدم على انتفاءه
 أو يقيد الجمل على عرف المخاطب بما إذا لم يقع فيه هذا التعارض (قوله بالاجماع) قال شيخنا
 العلامة متعاقب ثبوت وفي تقديره فصل بين الموصوف وهو حكم وصفته وهي يمكن باجتناب إلا أن
 يتعلق باستقرار محذور حقيقة أولى لحكمكم (أقول) وأيضا لا نسلم امتناع مثل هذا الفصل وانما
 يكون منتهى الوكان من جهة المتن بخلاف ما إذا كان من الشرح لبيان مراد المتن (قوله لأن
 الملازمة حقيقة في الجنس باليد مجاز في الجماع) قال الكمال أن التعبد أن الملازمة حقيقة في

لأن الملازمة حقيقة في
 الجنس باليد مجاز في الجماع
 فقالا المراد الجماع لتكون
 الآية مستندة لاجماع
 إذ لا مستند غيرها والا لذكر
 فلا تدل على أن اللبس يتقضى
 الوضوح وأجيب بأنه يجوز
 أن يكون المستند غيرها
 واستغنى عن ذكره بذكر
 الاجماع كما هو العادة
 فاللهس فيها على حقيقة
 فتدل على نقضه الوضوح

فتماس البدين بشئ من اجزائهم من غير تقييد باليد وعلى هذا فالجماع من افراد معنى الحقيقة
 فيتناوله اللفظ حقيقة وانما يكون مجازا لواقصر على ارادته باللفظ انتهى (واقول) اشار شيخنا
 العلامة الى رد هذا حيث قال في قوله حقيقة في الجنس بالسبب ادعاء تعرض بانهم حقيقة في التقاء
 البشريين الصادق بالجماع وفيه نظر قال في الصحاح اللبس باليد ويكنى به عن الجماع انتهى
 لكن عبر في القاموس بقوله لمسه مسه يده والخارجية جملتها والملازمة المحاسة والجماعة
 انتهى وبالجمله قال شارح تابع لهم في هذا التمثيل فلو فرض عدم علمه لم يضر لان المثال يكفيه
 الاحتمال (قوله وقد قال الشافعي رضي الله تعالى عنه بدلائلهم عليهم) نازع فيه الكمال بأن
 ظاهر كلام الام خلاف ذلك وخبره بتقدير تسليم منازعته لا يقدح لعدم انحصار كلام الشافعي
 في الام (قوله الكتابة لفظ استعمل في معناه مراد منه لازم المعنى) فيه كلامان الاول
 قال شيخنا العلامة قوله مراد احال من الضمير في استعماله لفظه لا الى معناه
 والاقال مراد منه لازم معنى استعمال اللفظ في معناه ارادته بكيد عليه قوله فان لم
 يرد المعنى فعنى الحديث لفظ اريد به معناه الوضعي حال كون ذلك اللفظ مراد منه أيضا
 لازم المعنى وحاصله لفظ اريد به معناه ولازمه فتكون الكتابة مجازا لاحقيقة كما هو ظاهر انتهى
 أي وذلك يناق قول المصنف فهي حقيقة (واقول) هو اعتراض ساقط لا منشأه الاعمال
 ملاحظة القواعد ورد النكات المشهورة والمساحات الشائعة المذكورة المجمع بين أهل
 العلم واللسان على قبولها وارتكابهم او عدم القدرح بهم ابل على استحسانها وذلك لان من القواعد
 المقررة في المعاني جواز الاظهار في موضع الاخبار لنكات قروها ونحو ذلك بنحو قوله
 تريدن قتي قد ظفرت بذلك أي بقتلي ولم يقل به وقوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد ولم يقل
 هو الصمد وقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل ولم يقل وبه نزل وحينئذ يجوز عود ضمير منه
 الى قوله معناه ولا يناقضه قوله لازم المعنى لانه من باب الاظهار في موضع الاخبار لاحد نكاته
 المقررة في صحاها والتقدير حينئذ لفظ استعمل في معناه مراد من معناه لازم معناه فظهر منع
 الملازمة في قوله والاقال مراد منه لازم وأنه لا منشأ لهذا الاستدلال الالفظة عن هذه
 القاعدة ويجوز أيضا عود الضمير المذكور الى اللفظ بمساحته مشهور مشائعة والمعنى مراد من
 اللفظ أي بواسطة معناه والانتقال منه أي من معناه الى ذلك اللازم لا بواسطة استعمال اللفظ
 في نفس ذلك اللازم أيضا وبهذا التقدير يظهر سقوط قوله وحاصله لفظ اريد به الخ وبطلان
 ما فرعه عليه من قوله فتكون الكتابة مجازا لاحقيقة بل انما حاصل الحداد استعمل في معناه
 مراد من معناه لازم معناه بمعنى انه اطلق على معناه منتقل من معناه الى لازمه الذي هو
 المقصود بالذات اولفظ استعمل في معناه مراد من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه
 الى لازمه ذلك اللازم ويجوز عود ضمير منه الى الاستعمال المقصود من قوله استعمل أي مراد
 من استعماله في معناه أي القرض من ذلك لازم معناه بواسطة الانتقال منه اليه وعلى التقدير
 فتكون الكتابة حقيقة بما لا يخاف معه بوجه قائل ولا تنكس من القائلين واعلم انه قال
 في التلخيص الكتابة لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته أي ارادة ذلك المعنى مع لازمه
 قال السمع في المطول وهو ما يجب وهو ان المفهوم من التعريف المذكور ان المراد في الكتابة

وان قامت قرينة على ارادة
 الجماع أيضا بناء على الرابع انه
 يصح أن يراد باللفظ حقيقة
 ويجازه معادلت على مسئلة
 الاجماع أيضا وقد قال
 الشافعي رضي الله تعالى
 عنه بدلائلهم عليه حيث
 حمل الملازمة فيها على الجنس
 باليد والوطء (مسئلة
 الكتابة لفظ استعمل في
 معناه مراد منه لازم
 المعنى) نحو زيد طويل التجاد
 مراد منه طويل القامة
 اذ طولها لازم لطول التجاد
 أي جائل السيف (فهو
 حقيقة لا لاجمال اللفظ في
 معناه وان اريد منه اللازم
 فان لم يرد المعنى) باللفظ
 وانما عبر باللفظ عن
 اللازم فهو أي اللفظ
 حينئذ مجاز لانه استعمل
 في غير معناه أي الاول
 والتعريض لفظ استعمل
 في معناه ليلوح) بفتح الواو
 أي للتأويل (يقين)

هو لازم المعنى واردة المعنى جائزة لا واجبة ثم قال وهذا هو الحق لان الكناية كثير اما مخلوع
 ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل الجاد وان لم يكن له جاد
 قط ثم قال وفي موضع آخر من المفتاح تصریح بان المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعا لانه
 قال المراد بالكلمة المستعملة امام معناها وحدها وغير معناها وحدها او معناها وغير معناها معا
 والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والحقيقة والكناية يشتركان في كونهما
 حقيقيين ويطرفان في التصريح اي في الحقيقة وقدم التصريح اي في الكناية انتهى وقال
 قبل ذلك في الكلام على الحقيقة عقب كلام ذكره فان قيل معنى كلامه انه خرج عن تعريف
 الحقيقة المجاز دون الكناية فانها ايضا حقيقة كما صرح به السكاكي حيث قال الحقيقة في
 المفرد والكناية يشتركان في كونهما حقيقيين ويطرفان في التصريح وعدم قلنا هذا ايضا
 يعني ما قاله السكاكي من اشتراكهما في الحقيقة كغير صحيح لان الكناية لم تستعمل في الموضوع
 له بل انما استعملت في لازم الموضوع لم يصح جواز ارادة الملزوم ومجرد جواز ارادة الملزوم
 لا توجب كون اللفظ مستعملا فيه انتهى لكنه خالف ذلك في بحث تعريف المسند اليه بالعلية
 فذكر ان الكناية مستعملة في الموضوع لانه نقل الى لازمه واجاب القسري بانه ذكر في شرح
 المفتاح ان اهم في تقرير الكناية طريقة من احدهما انه استعمال اللفظ في غير الموضوع لم يصح
 جواز ارادة الموضوع له وثانيهما انه استعمال اللفظ في الموضوع له لكن لا يكون مقصودا
 بل لينقل منه الى غير الموضوع له اللازم المقصود فماد ذكره في البيان مبني على المذهب الاول
 وماد ذكره في تعريف المسند اليه مبني على الثاني وبه يظهر ان كلام المصنف بناء على ما سررناه
 في معناه خلافا لما توهمه الشيخ منه مبني على المذهب الثاني وانه ليس بمخالفا لمصطلح البيانين
 مطلقا بل هو موافق لاحد المذهبين في اصطلاحهم لا يقال يمكن أن يبنى ما توهمه الشيخ من
 عبارة المصنف من ارادة الملزوم واللازم جميعا من لفظ الكناية على ما تقدم عن المفتاح في أحد
 الموضوعين من انهما اراد به الامران وانها حقيقة لانا نقول اما أولا فلا يفتي اشكال كونها
 حقيقة على هذا لان مجموع المعنى ولازمه ليس معنى وضعيا اذ المركب من الوضعي وغير الوضعي
 غير وضعي وأما ثانيا فكل كلام المفتاح الممدد كور ليس بمعناه ما فهمه الشيخ من عبارة المصنف
 كما سيعلم من كلام التلويح الا في مبسوطا ثم رأيت حاشية اخرى للشيخ فيها رجوعه الى الحق
 الواضح ونصها وانما قال ماد ذكره ولم يقل استعمال في معناه ولازمه اشارة الى ان المقصود باللفظ
 هو المعنى والقرص من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم فاستعمال اللفظ في معناه وسيلة
 الى اللازم ولا فائدة هذا المعنى خاص اللازم بل كرا ارادة تبيينها على انه المراد الاهم والمقصود
 بالذات وبهذا ظهر فوجه قوله فهي حقيقة ولا يفتي ان هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح
 البيانين ثم ان كون الكناية والتعريض مستعملين في معنيين ما مبني على ان استعمال اللفظ
 في معناه هو قصد ارادته سواء كان المعنى ثابتا موجودا أو لم يكن كما في قولك طويل الجاد
 وان لم يكن له جاد قط وقوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا وان لم يكن الكبير فاعلا انتهى لكن
 قوله ولا يفتي ان هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانين ممنوع لما علمت من انه احد المذهبين
 اهم لكن عذر الشيخ انه لم يفت على ما تقدم عن شرح المفتاح وغيره فظن انه ليس بالكناية عندهم

الامعنى واسدوبنى على ذلك الجزم بالاعتراض وامثال ذلك من الامر الصعب الذى لا يلبق
بالعلم والكلام الثانى قال الكوراني لما كان مدار الحقيقة والجواز والاستعمال لا الدلالة
والارادة - **كم المصنف بان الكناية لفظ** - يستعمل في المعنى الموضوع له مراد من ذلك
الاستعمال لازم المعنى الموضوع له فتكون الكناية من قبيل الحقيقة لان الاستعمال انما هو
في الموضوع له وان اريد به غيره فغيره من وجود لان الاستعمال لا يشارك المراد من اللفظ
قطعا قال السكاكي واعلم اننا نقول في عرفنا استعمال الكلمة في كذا حتى يكون المقصود
الاصلي طلب دلالتها على المستعمل فيه فقد صرح بان كون المستعمل فيه مراد في الجملة لا يكتفي
بل شرطه ان يكون مقصودا اصليا وكلام المصنف بخلافه صريح بانتهى (وأقول) يستفاد
من قوله مراد من ذلك الاستعمال ما ذكرناه انما من جواز رجوع ضمير منه في قول المصنف
مراد امته للاستعمال وذلك وجه آخر في رد ما فهمه شيخنا العلامة من عبارة المصنف من
ارجاع الضمير للفظ حتى يكون مستعملا في المعنيين على ما تقدم بيانه واما قوله في توجيه نظره
لان الاستعمال لا يشارك المراد من اللفظ الخ فاختلافه واضح فلا يراد ما أقرنا من قوله المراد
من اللفظ معنى على رجوع ضمير منه للفظ نفسه وهو خلاف المراد كما مرنا فيما سبق مع انه
مخالف لقوله هو مراد من ذلك الاستعمال لاقتضائه رجوع الضمير للاستعمال والحاصل
ان المراد من اللفظ نفسه يقتضي كون اللفظ مستعملا في ذلك المراد الا ان هذا غير مراد
للمصنف وان المراد لا يفيد كونه من اللفظ نفسه لا يقتضي ذلك وهذا هو مراد المصنف كما بين
كل ذلك واما تأييد استعماله من كلام السكاكي لا يدل له ولا يخالف كلام المصنف لان
حاصله كما هو صريح لفظه ان استعمال اللفظ في المعنى يقتضي كون المقصود الاصلي طلب
دلالة على ذلك المعنى وذلك اعم من ان يكون ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض الاول وليس
فيه تعرض بوجه لاستلزام الكون مراد للاستعمال وحاصل كلام المصنف على ما مرنا ان
الكناية غير مستعملة في الازم ومع ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض وعدم استعمال
الكناية فيه لا ينافي انه المقصود والغرض بواسطة المعنى المستعمل فيه ولا تعرض فيه بوجه
لكون الاستعمال في المعنى يقتضي ان المقصود الاصلي طلب دلالة عليه أولا ولا فيه ما ينافي
ان المقصود الاصلي ذلك حيث تدعوى مخالفة كلام المصنف له صريح بما مع ذلك لا منشا لها
الا اجمال القائل بالمره (قوله كما في قوله تعالى الخ) قال شيخنا العلامة في التمثيل بذلك بحث
لانه يلزم من استعماله في معناه الذي هو ارادته به اخبار بغير الواقع فتأمل انتهى (وأقول) قد
تأملناه فوجدناه امراسه لا حائل على الوقوع فيه الا عدم مراعاة كلام الائمة المنزلة
للاشكال والتعويل على مجرد ما خطر بالبال الموجب للاختلال قال في التلويح واما عند علماء
البيان فلان الكناية لفظ قصد به معناه معنى ثان لزوم له أي لفظا يستعمل في معناه الموضوع له لكن
لاستعاقبه الاثبات والتقي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينقل منه الى ما لزمه فيكون هو
مناط الاثبات والتقي ويرجع اليه الصدق والكذب كما يقال فلان طويل الجاد قصد بطلون الجاد
الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له مجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله
تعالى والسجرات مطويات بين يديه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها

كما في قوله تعالى حكاية عن
التلويح صلى الله عليه وسلم بل
فعله كبيرهم هذا نسب الفعل
الى كبير الاصنام المتخذة آله
كما انه غيب ان تعبد الصغار
معه تلويح الالهة العابدون
ايها بانهم الاتصلح ان تكون
آلهة لما يعلمون اذا نظروا
بعقولهم من عجز كبيرها
عن ذلك الفعل أي كسر
مفارها فضلا عن غيره
والاله لا يكون عاجزا

كنايات عندا لمحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة
عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكتابة مستعملة
في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف
المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقربة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب
الكشاف الى انه يشترط في الكتابة امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا يظن اليهم
يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتماد عليه والاحسان
اليه كتابة اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجمله
كون الكتابة من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره (فان قيل) قد ذكر في المفتاح ان
الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها واحدة أو غير معناها واحدة أو معناها واحد وغير معناها معا
والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكتابة وهذا مشعر بكون الكتابة
قسما للحقيقة والمجاز مباحا لهما (قلنا) اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقربة جمعها في عقاب
الكتابة وتصريحه عقب ذلك بان الحقيقة والكتابة يشتركان في كونهما حقيقيين ويفترقان
بالتصريح وعدمه (لا يقال) فاذا اريد بالكلمة معناها واحد أو غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا فان قول الممتنع انما هو ارادتهم معا
بالذات وفي الكتابة اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه
مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصد او بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه
الانتقال منه الى معناه فينادى ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى
المجازي الداخل تحت الارادة قصد من غير قربة بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو متعذر وهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له
منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله في ما وضع له أيضا
منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك انتهى كلام التلخيص سبحانه مع طوله لكثرة ثرواته ولا يخفى
عليك ان قوله من غير لزوم كذب الخ يدل على ان الاخبار بغير الواقع انما يكون كذبا اذا لم يكن
المقصود به الانتقال الخ وهذا جار في التعريض بالفرق كما هو ظاهر بل الظاهر انه لم يقصد
الاخبار بالنسبة للمعنى الاصل وانما قصد مجرد تصويره لينقل منه الى المعنى الاخر وبذلك
تعلم سقوط البحث المذكور فقام له كما يعلم به سقوط قول شيخنا الشهاب فيه حرازة عصمة الانبياء
من الصغار ولو سهوا على الرابع انتهى وذلك لانه اذا لم يتحقق الكذب فلا صغيرة لا عمد ولا
سهو وقوله فيصح الكلام وان لم يكن له مجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي مع قوله وميل
صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكتابة امكان المعنى الحقيقي الخ ومع قوله عقبه وبالجمله
كون الكتابة من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره الخ فيفيد ان الكتابة على الاول حقيقة
مع انتفاء المعنى الحقيقي واستعماله وكان وجهه ان يتحقق المعنى وعدم تحققه أمر خارج عن
مدلول اللفظ بناء على انه موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي وهذا جار في التعريض أيضا
بالفرق كما هو ظاهر وبه يندفع ما قد يهمل ان اذا لم يتحقق المعنى كيف يكون حقيقة نعم هذا
يشكل على ما ذهب عليه المصنف من وضع اللفظ للمعنى الخارجي دون الذهني اللهم الا ان يخص

ذال بغير الكتابة والتعريض أو يكون ما عرف به الكتابة والتعريض مبنيا على قول غيره من
 وضع اللفظ للذهني دون الخارجي فليست أملا (قوله فهو أي التعريض حقيقة أبدا) قال شيخنا
 العلامة فيه نظر لأن الحكم عليه بالحقيقة أبدا إما بالنظر إلى المعنى الذي استعمل فيه اللفظ
 وإما بالنظر إلى المعنى المعرض به وأيا ما كان فلا يصح أما الأول فقد نقل السيد في حاشية المطول
 عن صاحب الكشف ما نصه والتحقيق أن اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة
 المجردة ويقابله المجاز لأنه المستعمل في غير الموضوع له فقط والكتابة اللفظ المستعمل بالاصالة
 فيعلم وضعه للموضوع له مراد تبعا وفي التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ
 حقيقة أو مجازا أو كتابة والمعرض به من السياق إلى آخر ما أطال به (وأقول) لا يفتي على
 عاقل فساد هذا النظر وذلك لا باختار الشق الأول ولا بعارضه هذه التوحيات التي هول بها
 وذلك لأن هذه الاسامي اصطلاحيات والاصطلاحيات لا يجب فيها التوافق ولا يلزم من تحقيق
 صاحب الكشف انحصار الاصطلاح فيه ولا يظن عاقل بالمصنف أنه اخترع هذا من غير سابق
 ولا استدلال ولا تراض عليه بمجرد مخالفته لتحقيق صاحب الكشف والحكم بعدم صحته
 مما لا وجه له ولا حيل عليه لا بمجرد العمدية ولو وضع هذا الاعتراض لزم بطلان كل كلام ذكره
 أحد إذا ذكر غيره خصه وصامن هو أعظم منه ما يخالفه بمجرد ذكر ما يخالفه وهذا مما لا يتوهمه
 عاقل بل كلام صاحب الكشف موافق لما ذكره المصنف كما أقاده صاحب الكشف نفسه قبل
 أن يذكر حقيقة المذهب كور فقد قال السيد في حاشيته المذكرة بعد حكايته كلام صاحب
 الكشف ما نصه قال صاحب الكشف المقصود بيان الفرق بينهما ثم قال وحاصل الفرق
 أنه اعتبر في الكتابة استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفي التعريض استعماله فيما وضع له مع
 الإشارة إلى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق أن قوله عين ما ذكره المصنف في تعريف
 التعريض وحكمه بأنه حقيقة أبدا وبذلك يتجه من تعصب الشيخ حيث حكم بعدم صحة
 قول المصنف فهو وسقطة أبدا بمجرد مخالفته لما حققه صاحب الكشف من غير ادعاء معنى يتج
 مما قاله المصنف مع أن ذلك امر اصطلاحى وقد اشتهر أنه لا شاحة في الاصطلاح وإن لكل
 أحد أن يصطلح على ما شاء ومع أن صاحب الكشف وناهيك بامانه في هذه القنون كما هو
 معلوم فقد ذهب إلى عين ما قاله المصنف كما رأيت ولولم يكن له مصنف سندا لا كلام صاحب
 الكشف كان كافيا مع أنا قطع بأن له سندا من غيره وإن لم تقدر إلا أن على تعيينه وأعجب من
 ذلك استدلاله على عدم الصحة بكتابة ذلك التحقيق مع استقاطه ما قبل ذلك التحقيق مما هو
 عين ما قاله المصنف مما يقطع كل عاقل بصحة الاستناد إليه مع كون هذا التحقيق وما قبله في كلام
 واحد في كتاب واحد نقل عنه وهلا حكم الشيخ بعدم صحة كلام صاحب الكشف واستدل
 عليه بمخالفته لتحقيق صاحب الكشف فإن كان معتقده عدم صحته أيضا فهو جراف صريح
 أو حقه فكيف رد كلام المصنف مع أنه عينه فتعوز بآفته من شروا تنسنا وإذا علمت ذلك علمت
 ما في قول الكمال وأعلم أن هذا أي ما ذكره المصنف من أن التعريض حقيقة أبدا خلاف ما في
 القناع وما حققه صاحب كشف الكشف ولا يخفى في التعريض بالحقيقة والمجاز فانه في
 الأول أن يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي لا بوجه غيره وفي الثاني أن يستعمل في معناه المجازي

(فهو) أي التعريض
 (حقيقة أبدا) لأن اللفظ
 فيه لم يستعمل في غيره معناه

بذلك وأما في الكتابة فيان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي مثلا مراد منه لازمه ليلاوح بغيره
 بقى ههنا شيء لم أره فليراجع وهو ان ما افاده تحقيق صاحب الكشف في التعريض من انه قد
 يكون مجازا هل يجري تطهيره في الكتابة الذي ذكره المصنف فيكون من افرادها ما لو استعمل
 اللفظ في لازم المعنى مجازا ليقطع منه الى لازم آخر هو المراد وقد يدل ظاهر ما تقدم من ان اهم
 في تقرير الكتابة طريقين على انتفاء هذا القسم لكنه لا بأس به وهو غير ما اختاره الشيخ الامام
 لان اللفظ فيما استشاره استعمال في اللازم المراد لاقى غيره لينتقل منه اليه (فان قلت) فما الفرق
 على محتمل الشيخ الامام بين الكتابة والمجاز (قلت) هو ان الكتابة مجاز مخصوص وهو ما استعمل
 في اللازم بخلاف مطلق المجاز فانه شامل لما استعمل في غيره اذ المعنى المجازي لا يجب ان يكون
 لازما كما يعلم من تفصيل العلاقات السابقة وان امكن التكلف في اعتبار اللازم في الجميع
 فليشمل (قوله) بخلاف الكتابة كما تقدم) أقول أى في قول المصنف فان لم يرد المعنى وانما
 عبر باللازم عن اللازم فهو مجاز وهذا الكلام من الشارح نصريح بان هذا القسم اعنى المذكور
 بقوله فان لم يرد المعنى الخ من الكتابة وقد نقله الزركشي عن المصنف والله تعالى بعد ان ذكر كلاما
 للناس فيها ما نصه وأما المصنف فتابع والده في انقسامها الى حقيقة ومجاز فان اذا قلت زيد كثير
 الرماد فان اردت معناه اي تناديه الكرم فان كثرة الرماد الطبخ لازم له غالبا فهذه حقيقة
 لانك استعملت لفظها فيما وضع له والحقيقة كذلك سواء كان ذلك الوضع مقصودا لذاته
 أم غيره وان لم ترد المعنى وانما عبرت باللازم ووردت اللازم كما اذا استعملت كثرة الرماد ووردت
 الكرم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له وحاصله ان الحقيقة فيها ان تستعمل اللفظ فيما
 وضع له ليقيد غير ما وضع له والمجاز فيها ان يزيد به غير موضوعه استعمالا واقادة او نقول تارة
 يراد بها المعنى الحقيقي ليدل على المعنى المجازي فيكون حقيقة وتارة يراد بها المعنى المجازي
 لدلالة المعنى الحقيقي الذي هو موضوع اللفظ عليه فيكون من اقسام المجاز انتهى ونقله ايضا
 السيوطي في اتقائه عن والده المصنف حيث قال وفي أي الكتابة أربعة مذاهب احدها انها
 حقيقة قال ابن عبد السلام وهو الظاهر لانها استعملت فيما وضعت له واريثها الدلالة على غيره
 الثاني انها مجاز الثالث انها حقيقة ولا مجاز واليه ذهب صاحب التلخيص لمصلحة في المجاز
 ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي ويجوز بذلك فيها الرابع وهو اختيار الشيخ في الدين
 السبكي انها تنقسم الى حقيقة ومجاز فان استعمال اللفظ في معناه مراد منه لازم المعنى أيضا
 فهو حقيقة وان لم يرد المعنى بل عبر باللازم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له
 والحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ فيما وضع له ليقيد غير ما وضع له والمجاز منها ان
 يزيد به غير موضوعه استعمالا واقادة انتهى وهذا ما يشعر به اشعار اقربا تقييد المصنف
 بالابد في قوله في التعريض فهو حقيقة أبدا فان المتبادر منه ارادته به التفرقة بينه وبين الكتابة
 بانه حقيقة دائما بخلافها فانها قسمان حقيقة ومجاز ولعل هذا هو المبحى للشارح الى هذا
 الكلام اعنى قوله بخلاف الكتابة كما تقدم لكن نازع شيخ الاسلام في نسبة ذلك الى المصنف
 وقال الرابع أي من المذاهب في الكتابة وهو اختيار المصنف تبعه والوالد انها تنقسم الى حقيقة
 ومجاز كذا قيل والمعروف ما اقتصر عليه المحققون ومنهم من كان يوجب التلخيص انها

بخلاف الكتابة كما تقدم

حقيقة غير صريحة وأما نسبة الرابع الى المصنف فتوهم اذ قوله فهو مجاز عائد الى اللفظ لا الى
 الكتابة كما صرح به الشارح انتهى لكن استدلاله بذلك لا يخلو عن ضعف بل وان يكون
 نصريح الشارح بما ذكره كدفع استشكل تذكير الضمير مع عوده للكتابة مع تأنيدها ببدل
 قول المصنف فهي حقيقة لا للاشارة الى عدم عودها لمعنى مع ان هذا النصريح معارض
 بما هو أقوى منه وهو قول الشارح بخلاف الكتابة كما تقدم الظاهر في الاشارة الى ان قد
 الابد في التعريض مقابل للتفصيل في الكتابة وقد اولى اعني قول الشارح المذكور شيخنا العلامة
 حيث قال قوله بخلاف الكتابة أي فان اللفظ فيها قد يستعمل في غير معناه وان كان مجازا لا كتابة
 انتهى ولا يخفى ما فيه فان مجرد هذا لا يقتضي صحة قوله بخلاف الكتابة كما تقدم قصدا الى التفرق
 بينها وبين التعريض فان التعريض أيضا كذلك اذ يصح ان يقال ان اللفظ فيه قد يستعمل
 في غير معناه وان كان مجازا لا تعريضا أي على طريقة المصنف التي الكلام في تقريرها وبشكل
 على انتسابها اليه يلزم كون التعريض الذي ذكره المصنف لها غير جامع الان يكون
 تعريضا لقسم منها وفيه بعد لا يخفى لان ذلك غير مفهوم من العبارة ولا قرينة عليه ويمكن ان
 يجاب بان الاشعار القوي من قوله فهو حقيقة أي يصح ان يجعل قرينة على ذلك معارضة لما
 يتبادر من أول الكلام من ان القسم الثاني مجازا لا كتابة وبهذا يدفع ما ادعاه الكمال من
 ان حمل الشارح عبارة المصنف على ان القسم الثاني من الكتابة يجازيها ظاهرها تأمل وأيضا
 قسم المجاز منها على الوجه المتقدم عن الركشي وغيره لم يظهر وجه عدمه من اذ مجرد استعمال
 اسم الم لازم في اللازم ليس فيه معنى الكتابة الا ان يوجه بان فيه انتفاء الامن الم لازم الى اللازم
 ضرورة ان الم لازم هو العلاقة وان كان اللفظ مستعملا في نفس اللازم فهو معتزلة ذكر الم لازم
 مع ارادة اللازم فيقرب في الجملة معنى الكتابة ولو قسم هذا القسم باللفظ المستعمل في لازم
 معناه ليقفل منه الى لازمه اعني لازم اللازم كلفظ كثير الرماد اذا استعمل مجازا في كثرة
 الاسراق ليقفل منه الى الكرم ظهر فيه معنى الكتابة وكان أقرب لم ينظر عبارة الشيخ الامام
 فان قبالت الحمل على ذلك حملت عليه بل لا مانع من حمل عبارة المصنف على ما ذكره وان لم تقبله
 عبارة الشيخ الامام اذ ليس في كلام المصنف ما يبين انه اراد في هذا الكتاب مذهب الشيخ الامام
 وقد قال أخو المصنف البهاء في شرح التلخيص بقسم وهو مجاز قصودا غير مثل ان يستعمل
 كلمة في غير موضوعها ولا يكون ذلك المعنى المجازي مقصودا لأنه بل لما يلزمه فهذا القسم قد
 يقال بامتناعه لان فيه الخروج عن موضوع اللفظ الى التجوز بحسب الاستعمال ثم الخروج عن
 ذلك المعنى المجازي بحسب قصد الذات ويدل عليه قول الجمهور والكتابة حقيقة خلافا للمصنف
 يعني صاحب التلخيص في قوله انها ليست حقيقة ولا مجازا ولو ثبت هذا القسم لانقسمت الكتابة
 الى حقيقة ومجاز وقد يقال بجوازها ويحمل قولهم الكتابة حقيقة انما استعمل في موضوعه
 مراد به غير على قسم منها انتهى فيمكن حمل عبارة المصنف على هذا القسم الرابع فقوله وانما
 عبر باللازم عن اللازم أي مراد من ذلك اللازم لازمه وهذا هو الموافق لقوله الا في ابدأ
 وقول الشارح بهذه بخلاف الكتابة كما تقدم فيكون ذلك الا في قرينة على ارادة هذا المعنى
 وعلى ان اقتضاه في التعريض على الحقيقة اقتضاه على أحد قسميها لانه الواقع في كلام الجمهور

(الحروف) أي هذا بحث الحروف التي يحتاج الفقيه إلى معرفتها لمعرفة معانيها الكثيرة وقوعها في الأدلة لكن تسمى منها أسماء في التعبير بتقلب اللات في خط المصنف عدها بالقلم الهندي اختصارا في الكتابة ١٦٩ وفي بعض النسخ بالقلم المعتاد وليس عليه لوضوحه (أحدها اذن)

وهي من نواصب المضارع
(قال سيبويه الجواب والجزاء
قال الشلوبين دائما) قال
(الفارسي غالبا) وقد تنحصر
الجواب فإذا قلت لمن قال
أزورك اذن أكرمك فقد
أجبت به وجعلت الكرام
جاء زيارته أي ان زرتني
أكرمك وإذا قلت ان قال
أحبك اذن أصدقك فقد
أجبت به فقط عند الفارسي
ومدخل اذن فيه من فروع
لاتقاء استقبالة المسترط

في نصبه أو تكلف الشلوبين
في جعل هذا مثلا للجزاء
أيضا أي ان كنت قلت ذلك
حقيقة صدقتك وسيأتي
عدها من مسائل العلة لان
الشرط علة للجزاء (الثاني
ان) بكسر الهمزة وسكون
النون (للشرط) أي لتعليق
حصول مضمون جملة
بحصول مضمون أخرى نحو
ان ينتهوا بفقرهم ما قد
سلف (والثاني) نحو ان
الكلافرون الا في غرور
ان أردنا الا الحسنى أي ما
(والزيادة) نحو ما ان زيد فأن
ما ان رأيت زيدا (الثالث
أو) من حروف العطف
(الشك) من المتكلم نحو
قالوا البتة أو ما وبعض يوم
(والإيهام) على السامع

مع الاستدلال عليه بهذا القسم وبالجملة فكلام المصنف والشارح لا يتخلو عن اضطراب أي
من حيث اللفظ أما من حيث المعنى فعلى تقدير ان يريد مذهب والده في الكتابة أو يريد ما ذكره
أخوه البهاء فلا اشكال عليه لان هذان الاصطلاحات التي اشتهر انه لا مشاحة فيها نقول
الكوراني مانصه وقول المصنف وهو أي التمر بوضوح حقيقة أبدأ تقيده بالابدحوا واذم قصوده
الاحتراز عن الكتابة على ما صرح به في بعض شروحه والكتابة لم يقل أحدها حقيقة في وقت
دون وقت حتى يحتزنها بل هي دائما حقيقة على ما هو المشهور وأواسطة بين الجاهل والحقيقة
على ما تقدم تحقيقه ولو قال حقيقة من كل وجه لكان له وجه لا يخفى انتهى ممنوع ويكفي في
منعه بطلان ما استند اليه من قوله والكتابة لم يقل أحدها حقيقة في وقت دون وقت حتى
يحتزنها الماعل من المذهب الرابع التسويب لوالد المصنف من انقسامها الى الحقيقة والجهاز
وكذا ما تقدم عن أخى المصنف البهاء فان رجع الى منازعة والد المصنف أو أخيه لم يلتفت
اليه خصوصاً مع ما قررناه لا مشاحة في الاصطلاحات وبهذا يظهر منع قول شيخنا
الشهاب في قول الشارح بخلافه في الكتابة مانصه فيه ان الكتابة في حال كونها كتابة ليست
بجائز أو غلبت في المقام

(الحروف)

(قوله أي هذا بحث الحروف) المبحث اسم مكان المبحث محل المحمولات على
الموضوعات أي هذا محل لاثبات أحوال الحروف لها وحملها عليها (قوله التي يحتاج الفقيه
إلى معرفتها لمعرفة معانيها) لعل هذا الوصف من الوصف اللازم لان سائر الحروف بل سائر
الكلمات بصدد احتياج الفقيه إلى معرفتها لوقوعها في الأدلة وحينئذ فنسكتة التصريح به
بيان العذر في ذكرها في هذا الفن (قوله كثرة وقوعها في الأدلة) بيان لوجه الاحتياج
إلى ذكرها وقد ينظر فيه بان احتياج الفقيه لما ذكر لا يتوقف على كثرة الوقوع بل يكفي فيه
الوقوع ويمكن أن يجاب بان التقييد بالكثرة لانه الواقع وإشارة الى مزيد الاحتياج فقيه تأكيد
العذر في ذكرها (قوله تغليب) قد يستغنى عن دعوى التغليب بدعوى أن إطلاق الحروف على
الكلمات مطلقا إطلاق آخر لهم فقد وقع في كلامهم إطلاق الحروف على ما يشمل الأسماء
والأفعال كما قال صاحب الأبحر ومية وحروف الاستثناء فمالية وذ كرمها أسماء وأفعالا (قوله
عدها بالقلم الهندي) المراد بعد هذا كرها بالعبارة عنها (فان قلت) القلم الهندي ليس عبارة عنها
بل هو رمز العبارة عنها (قلت) ممنوع بل هو عبارة عنها لان تلك الاشكال تدل على لفظ وهو
قولك واحد اثنان الخ مثلا كما ان الاشكال العربية تدل على لفظ وهو قولك واحد اثنان الخ
مثلا (قوله الجواب والجزاء) المراد بكونه الجواب انه لا تقع الا في كلام يجاب به من تكلم
بكلام آخر ما تحققتا وما تقديرا فلا تقع في كلام مقتضب ابتداء من غير أن يكون هناك
ما يقتضي الجواب لالفاظ ولا تقديرا والجواب في الحقيقة هو الجمل الذي وقعت اذن فيها الا اذن
وحدها والمراد بالجزاء ما يكون جوازا للشرط (قوله المشترط في نصبها) وكذا في الجزائية بها
(قوله وسيأتي عدها من مسائل العلة) تنبيه على فائدتها وعلى انه يمكن الاستغناء عما هنا بما يأتي
وقوله لان الشرط علة للجزاء توجيهه عدها من مسائل العلة وتنبيه على تضمن بطلان معنى الشرط

ت في نحو أناها أمر نال الأوتار (والخير) بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالي ثوبا أو دينار
أي جاز نحو جالس العلماء أو الوعاظ وقصر ابن مالك وغيره التخيير على الأول وهو الثاني بالإباحة (ومطلق الجمع) كالواو ونحو

وقد رعت ليل بالي فاجر في نفسه نقاهها أو علم أجورها أي وعلمها (والنقص) في الكلام اسم أو فعل أو حرف أي نقصه
إلى الثلاثة تقسيم السكلى إلى جرتائه ١٧٠ فتصدق على كل منها (وبمعنى إلى) فينصب بعدها المضارع أن مضرة نحو لا زمك
أو تفضي حتى أي إلى أن

تقصيه (والاضراب كبل)
نحو وأرسلناه إلى مائة ألف
أو يزيدون أي بل يزيدون
(قال الحريري والتعريب
نحو ما أدري أسلم أو ودع)
هذا يقال لمن قصر سلامه
كالوداع فهو من تجاهل
العارف والمراد تعريب
السلام لقصره من الوداع
ونحو ما أدري أأذن أو
أقام يقال لمن أسرع في
الأذان كالأمانة (الرابع أي
بالفتح) اللهمزة (والسكون)
الياء (التفسير) بمقدشو
عندي عسجد أي ذهب
وهو عطف بيان أو بدل
أو يجملة نحو
وترىني بالطرف أي أنت
مذنب

وتقلبنى لكن أياك لأقل
فانت مذنب تقصير ما قبله
اذمناه تنظر إلى ظاهر
مغضب ولا يكون ذلك إلا
عن ذنب واسم لكن ضمير
الشان وقدم المفعول من
نبرها لافادة الاختصاص
أي لا تركب بخلاف غيرك
(ولنداء القريب أو البعيد
أو المتوسط أقوال) وبدل
للأول ما في حديث الصحن
في آخر أهل الجنة دخولا
وأدناهم منزلة فيقول أي
رب أي رب وقد قال تعالى

والجزء والله أعلم (قوله للشرط) أي موضوع للشرط وقد فسر بقوله أي اتعلق حصول
مضمون جملة الخ فلا حاجة لما ذكره شيخ الإسلام بل الكلام في ضمة بظاها (قوله والزيادة)
فيه مسامحة مشهورة فإن الزيادة ليست معنى لها بل معناها التأكيد (قوله للشك) هل المراد
به المعنى الأصولي أو مطلق التردد فيه نظر وأعلم أن التحقيق أن أول أحد الشئين أو الأشياء
وهذه المعاني المذكورة تأملها في هذا السياق والتراخي وأعلم أيضا أنه لا تنافي بين نسبة هذه
المعاني إلى أو ونسبة التخيير أو الإباحة فيها إلى صيغة الأمر لأن كلامهم ما دخل فيه ما لان الأمر
يستعمل للتخيير أو الإباحة مجازا لكن لا بد من قرينة تصرفه إلى ذلك وتعلق الفعل المذكور
بأحد الشئين أو الأشياء الذي يوصف بالتخيير أو الإباحة إما تنبيه أو لا مجرد الأمر وصيغة
الأمر أو ما قام مقامها بدون أو لا تنفد التعلق بأحد الشئين أو الأشياء أو بدون صيغة الأمر
وما قام مقامها لا تنفد معنى التخيير أو الإباحة أي المعنى الذي يمكن أن يوصف بالتخيير أو الإباحة
(قوله وبمعنى إلى) بقى كونها بمعنى الأنفوخ لا قتل الكافر أو يسلم قال شيخ الإسلام وكان المصنف
استغنى عن هذا بذكر كونها بمعنى إلى بناء على قول الرضي وغيره أن المعنيين يرجعان إلى شئ
واحد اه وزاد بعضهم كونها بمعنى كي نحو لا طعم من الله أو يفتقرني فان هذه لا تصلح لواحد
من المعنيين بل هي بمعنى كي التعليقية (قوله هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع الخ) قال السكالي
منتقد والصواب أن يقال لمن قصر الزمن بين وداعه وسلامه وبهذا صرح الحريري في شرح
المخة وعبارة الخامس من معاني أو أن تكون للتقريب كقولك ما أدري أسلم أو ودع فدخل
أوفيهما التقريب الزمان ما بين السلام والوداع اه الخ وتبعه شيخ الإسلام (وأقول) ما دعى من
تصريح الحريري بما ذكره من وقوع عبارة الحريري المذكورة غير مصرحة فيه بل هي محتملة
لما قاله الشارح بأن يكون المراد من تقريب الزمان ما بين السلام والوداع كون ذلك الزمان
قريبا من زمان كل منهما مسامحة لا لزمان كل منهما القصر بقصر السلام والتقدير لتقريب الزمان
قريبا من زمان كل منهما مسامحة لا لزمان كل منهما القصر بقصر السلام والتقدير لتقريب الزمان
متروك بين زمان السلام وزمان الوداع محتملا لكل منهما ويؤيد هذا الاحتمال أن المقصود
إظهار اشتباه أحدهما بالآخر ومجرد قصر الزمان بينهما لا يوجب ذلك الاشتباه حتى يتأني
إظهار التردد في أيهما الموجود لانه إذا أتى بكل منهما على العادة الغالبة فيه لا يتصور
اشتباه بينهما سواء قصر الزمان بينهما أم طال كما هو ظاهر بخلاف ما إذا قصر زمان السلام فانه
يشبه حينئذ بالوداع لان شأنه القصر كان شأن السلام الطول فلعل الشارح حمل عبارته على
ما قاله لانه المناسب للمعنى فليأتل (قوله وتيل لا يدل بل هو إنداء القريب بما للبعيد وكذا)
أقول يجوز أن يوجه عدم الدلالة أيضا بأن البعد في النداء أهم من بعد المسافة وبعد الرتبة
كما هنا (قوله في أي للشرط) ينبغي إعرابه حالاً يعطف عليه قوله وموصولة ويجوز إعرابه خبر
مبتدأ ترفع المعطوفات عليه (قوله ومفعولا به وبدل من المفعول به) بقى العطف على المفعول
به أو البدل وينبغي أن لا يمتنع أخذ ما ذكرنا من العطف على المفعول به أو البدل مفعول به
أو بدل وظاهره يجوز التوكيد اللفظي (قوله أي اذكر وأحلتكم هذه) أقول ذكر زينة
المقصود وان كان الظاهر أن يقال اذكر وأمن ذلك إلا أن ذكر الزمن ليس إلا ذكر ما فيه وهي
الحالة وكذا يقال في المثال الآخر لا يقال لكن ماذا كره لا يفيد المعنى مع أن كونها مفعولا به

فان قيل لا يدل بل هو إنداء القريب بما للبعيد وكذا (الخامس أي) بالفتح (والتشديد) اسم (للشرط) نحو وبدلا
أي الأجلين قضيت فلا عدوان علي (والاسم هاهنا) نحو أيكم زادت هذه إجابا (وموصولة) نحو لتترعن من كل شعبة أي شئ

أي الذي هو أشد (ود الله على معنى الكمال) بأن تكون حقة أكثر أو لا من معرفة من رث برجل أي رجل أو بعالم أي عالم
أي كامل في صفات الرحولية والعلم ومررت بزيد أي رجل أو أي علم أي كمالا ١٧١ في صفات الرحولية أو العلم (ووصلة

لنداء مافيه أ) نحو يا أيها
الناس (السادس إذا سمع
للماضى ظرفا) نحو جئتكم
إذا طلعت الشمس أي وقت
طلوعها (ومفعول به) نحو
واذكروا إذ كنتم قلوبا
فكثركم أي اذكروا حالكم
هذه وبلا من المفعول به
نحو اذكروا نعمة الله عليكم إذا
جعل فيكم أنبياء وجعلكم
ملوكا إلى آخره أي اذكروا
النعمة التي هي الجعل
المذكور (ومضافا إليها اسم
زمان) نحو ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا (والمتقبل
في الاصح) نحو فسوف
يعلمون إذا اغللال في
أعناقهم وقيل ليست
للمستقبل واستعمالها فيه
في هذه الآية لتحقق وقوعه
كالماضى (وترد للتعديل
حرفا) كاللام (أو ظرفا)
بمعنى وقت والتعديل مستفاد
من قوة الكلام قرآن نحو
ضربت العبد إذا أساء أي
لأسائه أو وقت أسائه
وظاهر أن الضرب وقت
الأساء لاجلها (وللمفاجأة)
بأن تكون بعد مفعول أو بينا
(وفاقا لسيبويه) حرفا كما
اختاره ابن مالك وقيل ظرف
مكان وقال أبو حيان ظرف
زمان واستغنى المصنف
عن حكاية هذا الخلاف

وبدلائمه من أقسام كونها الماضي كما هو صريح عبارة المصنف لا نأقوله أما أولا فلو سلم عدم
إفادته ما ذكرنا كنهه لا ينافيه بل يمكن جعله عليه وذلك كاف في التصحيح وأما ثانيا فلو سلم عدم
إفادته ذلك لأن الماضى يستفاد من الإشارة في قوله حالكم هذه لأن المشار إليه مضمون قوله كنتم
قلوبا المقيد للماضى ليكون الفعل فيه ماضيا ومن الجعل المذكور في قوله الجعل المذكور إذا
هو إشارة إلى مضمون قوله اذكروا فيكم أنبياء المقيد أيضا للماضى لما ذكرنا فليست أ) (قوله ومضافا
إليها اسم زمان) ومنه حينئذ وقتئذ والاضافة في ذلك بيانية ويمكن أن يجعل من قوائدها
الاجال والتفصيل لاجال الحين والوقت وتفصيل إذا مضافا للمفعول (قوله والله مستقبل
في الاصح) ينبغي أن يجري فيها حينئذ المنعولية والبدئية وأنه تركها لعدم تصرح بهم بها
(قوله وترد للتعديل حرفا كاللام أو ظرفا بمعنى وقت والتعديل مستفاد من قوة الكلام
قرآن) أقول هذا الذي ذكره الشارح نص عليه أئمة العربية وعبارة المعنى ونهايتك بكونه محجة
وعدة في هذا الشأن وبتأني الأئمة بقاية القول والاذعان وتحويلهم عليه في كل زمان ومكان
مانعه والثالث أن تكون للتعديل نحو وان تنفعكم اليوم اذ ظلمت انكم في العذاب مشركون
أي ولن تنفعكم اليوم اشتراككم في العذاب لاجل ظلمكم في الدنيا وهل هذه حرف بمنزلة لام
العله أو ظرف والتعديل مستفاد من قوة الكلام لأن اللفظ فانه إذا قيل ضربته إذا أساء أو أريد
الوقت اقتضى ظاهر الحال أن الاساءة سبب الضرب قولان اه وتبعه غيره كالجلال
السيوطي في كتابه جمع الجوامع ونهايتك به كتاب جمع قاضي فقد نص هذا الإمام العدة على
ما ذكره الشارح مصرح بالقولين موجهما الثاني بأمر مفعول مقبول للعقول السليمة والطباع
المستقيمة بقوله فانه إذا قيل الخ وخصوصا وقد أقره المحشون عليه مع مزيد فخصهم وشدة في
بجنتهم وحينئذ فنارعة الكوراني في القول الثاني وتوجيهه المذكور حيث قال مانعه واختلاف
في كونها حرفا حينئذ أو ظرفا الأول مروى عن سيبويه وقيل ظرف والتعديل مستفاد من قوة
الكلام لأن اللفظ هذا كلام باطل لا وجه له إذ لا معنى لادسوى التعديل في بعض المواطن
قائلة قول بان التعديل ليس مستفادا عنه قول بآياه الطبع السليم اه من التهور القبيح والجزاف
الصريح والتكثير بالباطل والتقول بما ليس تحته طائل من غير أن يستند فيما اقتراه إلى شبهة
فضلا عن محجة وبإسكان الله قد نقل هذا القول مع توجيهه المذكور والأئمة الذين عليهم
التعويل فكيف يقع من عاقل أن يبالغ في مقابلتهم بالتهور والجزاف بلا دليل خصوصاً من
قام القطع على أنه ليس من هذا الشأن وليس عليه فيه أدنى تعويل وقوله إذ لا معنى لادسوى
التعديل في بعض المواطن من الجزاف يمكن اذ ملخصه كما ترى هو الاستدلال بمجرد دعواه على
البطلان وبالجملة فهذا القول نقله الأئمة ولم تنص العرب على خلافه لأن غاية ما عرف منهم
استعمالها في مقام التعديل وهذا لا يستلزم أن معناها هو نفس التعديل بل يحتمل أنه هو الظرفية
والتعديل مستفاد من سياق الكلام كما نص عليه هؤلاء الاعلام فمع ذلك لا تكون دعوى
البطلان الامن صريح اليقين وكأنه قلنا اطلاعهم اختراع الشارح لذلك التوجيه
فعله انحراف منه على الوقوع فيما وقع فيه وقد ظهر مما تقرر انما على الظرفية ليست للتعديل
وانه في نسبتها إليها مسبوحة فليست أ) (قوله حرفا كما اختاره ابن مالك الخ) قال في المعنى وعلى

بحكاية مثله في إذا الاصلية في المفاجأة مثال ذلك بينا وبيننا انا واقف اذ جاء زيد أي فاجأ مجيئه وقوفاً أو مكانه أو زمانه وقيل ليست
المفاجأة وهي في ذلك وشعوره زائدة للاسستغناء عنها كما تركها عنه كثير من العرب (السابع إذا المفاجأة) بأن تكون بين جملتين

فإنهم ما ابتدأه (حرفا) فاما لا لا خفى وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور طرف مكان والزجاج والخشري طرف زمان
مثال ذلك خرجت فاذا زيدا واقف أى فاجا ١٧٢ وقوفه خروجي أو مكانه أو زمانه ومن قدر على القولين الأخيرين ففي ذلك

المكان أو الزمان وقوفه
اقتصر على بيان معنى
الطرف وترادف معنى المفاجأة
وهل الفاء فيها زائدة لازمة
أو عاطفة قولان (وترد طرفا
للمستقبل مضمة معنى
الشرط غالبا) فتجاب بما
يصدر بالقائه نحو إذا جاء
نصر الله الآية والجواب
فسيح أى آخره وقد لا تضمن
معنى الشرط نحو أتيتك
إذا احمر البصر أى وقت
احمراره (وندر مجيئها
للماضى) نحو وإذا رأوا
تجارة أولهوا الآية فإنها
ترتبت بعد الروية والافتراض
(والحال) نحو والليل إذا
يقضى فإن الفتيان مقارن
للليل (الثامن الباء للاتصاف
حقيقة) نحو به داء أى
المقرب به (ومجازا) نحو
مررت بزيدا أى المصقت
مرورى بمكان يقرب منه
(والتهديد) كأنه مرة نحو
ذهب الله بنورهم أى أذهب
(والاستماتة) بأن تدخل
على آلة الفعل نحو كتبت
بالقلم (والسبية) نحو
فكلا أخذنا بذيبة
(والمصاحبة) نحو وقد
جاءكم الرسول بالحق أى
مصاحبه (والظرفية)
المكانية أو الزمانية نحو
وقد نصركم الله يدرى حينها

القول بالظرفية فقال ابن جني عاملها الفعل الذى بعده لانها غير مضافة اليه وعامل بينا
وبينما محذوف يفسره الفعل المذكور وقال الشاويين اذ مضافة للجملة فلا يعمل فيها الفعل ولا
في بينا وبينما لأن المضاف اليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله وانما عاملها محذوف يدل عليه
الكلام واذا بدل منها والمعنى حين أنا قائم حين جاء زيد اه وفي شرح التسهيل للتداعي فاذ
قلت بينا وبينما أنا قائم اذا قبل عمر وفعل القول بزيادة اذ يكون الفعل الواقع بعده هو العامل
في بينا كما يكون كذلك لو كانت اذ غير موجودة وعلى القول بأنها حرف مفاجأة فالعامل
في بينا وبينما فعل محذوف يفسره ما بعد اذ وهو أقبل في المثال المذكور وعلى القول بالظرفية
فقال ابن جني عاملها الفعل الذى بعده لانها غير مضافة اليه وعامل بينا وبينما محذوف يفسره
الفعل المذكور وقال الشاويين اذ مضافة للجملة ولا يعمل فيه الفعل ولا في بينا وبينما لأن
المضاف اليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله وانما عاملها محذوف يدل عليه الكلام واذا بدل
منها أى حين أنا قائم حين أقبل عمرو ووافقت أقبال عمرو اه وقضية انه لا يأتى الابدال على
الظرفية الكاتبة فيبقى أن تتعلق بالعامل المحذوف (قوله أى فاجا مجيئه وقوفى) برفع مجيئه
ونصب وقوفى وبالعكس ولهذا جوز شيخ الاسلام النصب في قوله أو مكانه أو زمانه عطفا على
وقوفى والرفع عطفا على مجيئه لأن المفاجأة تفاعل من الجانبين ثم هذا راجع للجرية وهو تفسير
للمعنى بينا وبينما من التركيب كما هو ظاهر (قوله كاتر كما منه) أى من المثال المذكور
وهو بينا وبينما الخ ولهذا أفرد ضمير منه ولم يفته ليرجع أقوله ذلك ونحوه (قوله السابغ اذا
المفاجأة) أى موضوعا للمفاجأة فقط أو مع معنى المكان أو الزمان ولهذا أطلق المفاجأة وذكر
الخلافاً في انه حرف أو ظرف مكان أو زمان للمفاجأة (قوله بان تكون بين جملتين) قد يشكك
على القول بالظرفية مع اعرابها خبرا لمبتدأ وقوعها بين الجملتين اذهى حيث تدخر الجملة الثانية
فليست بين جملتين الآن يراد بأنها بين جملتين في الجملة وفى المعنى فتختص بالمثل الاسمية ولا
تحتاج لجواب ولا تقع في الابتداء من هذا الحال لا الاستقبال اه (قوله حرفا فاما لا لا خفى
وابن مالك) قال فى المعنى ويرى مجيئه قولهم خرجت فاذا ان زيدا بالباب بكسر ان لأن لا يعمل
ما بعده اذ قبلها اه (قوله والخشري طرف زمان) قال فى المعنى وزعم أى الزخشري ان
عاملها فعل مقدّم مشتق من لفظ المفاجأة قال التقدير ثم اذا دعاكم فاجتم الخروج فى ذلك
الوقت ولا يعرف هذا القبره وانما ناصبهم الخبر المذكور كورفى نحو خرجت فاذا زيدا جالس
أو المقدر فى نحو فاذا الاسد أى حاضر وان قدرت انها الخبر فعاملها مستقر واستقر واذا
قلت خرجت فاذا الاسد صح كونها عند المبرد خيرا أى قبل الحضرة الاسد ولم يصح عند
الزجاج لأن الزمان لا يجبر به عن الجته ولا عند الاخفش لأن الحرف لا يجبر به ولا عنه (فان قلت)
فاذا القتال صحت خبريتها عند غير الاخفش وتقول خرجت فاذا زيدا جالس أو جالساً فالرفع
على الخبرية واذا نصب به فأنصب على الحالية والخبر اذا ان قبل انها مكان والاعه ومحمدوف ثم
يصح أن يقدرها خبرا عن الجته مع قولنا انها زمان اذا قدرت حذف مضاف كأن يقدر فى
نحو فاذا الاسد أى فاذا حضور الاسد اه (قوله وهل الفاء فيها زائدة) قد توجه الزيادة
بتزيين اللفظ (قوله أو عاطفة) فان قلت ما فائدة الفاء على هذا فان ما نصبه من التعقيب

يسمى (والبدلية) كافي قول عمرو بن لعل الله صلى الله عليه وسلم فى العمرة فاذن وقال لا تسنا والقرئ
بأخى من دعاك فقال كلمة ما يستر فى ان لى بها الدنيا أى يراها أو داود وغيره وأخى ضمت بضم الهمزة مصغرا التقريب المتزلة

(والأقابلة) نحو أشربت الفرس بالق (والمجاورة) كمن نحو يوم فشق السحاب بالغمام أي عنه (والاستعلاء) نحو ومن أهل الكتاب من أن تامة بنظر رأي عليه (والقسم) نحو بالله لأفعلن كذا (والغاية) ١٧٣ كالي نحو وقد أحسن في أي إلى

والتوكيد نحو كفى بالله شهيدا وهزي اليك جذع النخلة والاصل كفى الله شهيدا وهزي جذع (وكذا التبعض) كمن (وفاقا للاصمعي والشارح) (مالك) نحو عينا يشرب بهما عباد الله أي من أو قبل ليست للتبعض ويشرب في الآية بمعنى يروي أو يلتذ بحجازا والباء السببية (الناسع بل العطف) فيما إذا وليها مفرد سواء أوليت موجبا أم غير موجب في موجب نحو بانه زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه إلى المعطوف وفي غير موجب نحو ما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدا بل عمرا تقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف (والاضراب) فيما إذا واهى جملة (المال بالاطال) لما وليته نحو أم يقولون به جنسة بل جاءهم بالحق فاجنات بالحق لاجنون به (أو لا انتقال بين عرض إلى آخر) نحو ولدتنا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا وهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون فما قبل بل فيه على حالة

والترتيب مستفاد من المفاجأة (قلت) الظاهر أن المفاجأة أخص من التعقيب لأنه يعبر فيها القور والسرعة وذلك غير لازم للتعقيب لصدقه مع عدم السرعة بل مع التراخي إذا كان تعقبا عرفيا بخلاف القور والسرعة ألا ترى أنه يصح تزويج زيدا فله إذا كان بينهما أقل مدة الحمل ولا يصح تزويج زيدا فله إذا فادت إذا تعقبا لم تصدقه الفاء (قوله مضمة معنى الشرط غالبا) قالوا أنهم معمولون للجواب فانظر حيث صدر الجواب بالقاء لأن فاء السببية لا يعمل ما بعده فمما قبلها (قوله فيجيب بما يصد بالقاء) أقول معناه كما هو ظاهر أن هذا الحكم من فروع تضمنها معنى الشرط وليس في هذه العبارة صر جوابا فيما يصد بالقاء فتقول شيخ الإسلام أن هذا قيد مضموع أذ لم يذكر على وجه القيد بل على وجه التقرير (قوله ونذر مجيئها للماضي) هذا من محترز قوله للمستقبل فقوله غالبا راجع إليه أيضا فلم أن المستنفص من محترز قوله للمستقبل دون قوله غالبا (قوله نحو والليل إذا يغشى) أقول في كون هذا العمل نظرا لأن الليل لم يرد به ليل موصوف بحال ولا غيره فكذا إذا يغشى ولأنه أن أريد بالحال وقت النزول فالظاهر بتقدير أن النزول كان ليلانه لم يرد ذلك الوقت بعينه وأما قول الشارح فإن الغثمان مقارن الليل فلا يظهر به معنى الحال الذي هو أحد الأزمنة الثلاثة كما هو المراد بدليل مقابله بالاستقبال والماضي وأعلم أن إذا هاتمتعلق بمحذوف أي وعظمة الليل إذا يغشى لا يفعل القسم انفساد المعنى كما لا يخفى أو يدل من الليل كما قاله السعد ومع ذلك يشكل دعوى حاليتها على هذا أيضا فليتأمل (قوله أي الصقت من وري يمكن يقرب منه) أقول ليس المراد أن في الكلام مقدرا وأن التقدير مرتب بمكان يقرب من زيد والافلا تجوز في الاتصال لأن المقدور كالمذكور وبالنظر لهذا المقدور لا تجوز فيه بل المراد بيان الأصل والحقيقة والمراد الحكم بالصاق المروي بزيد مجازا لأن الاتصال بما يقرب منه الصاق به مجازا لا بالصاقه بما يقرب منه (قوله أي اذهب) فيه امران الأول أن هذا الإشارة إلى أن فاعل نحو ذهب إذا تعدى يحرف الجر لا يجب أن يكون مصاحبا للمفعول في الفعل ولا صادرا منه ذلك الفعل بل قد يستعمل منه ذلك كما هنا كما قرر ذلك في محله والثاني أن التعدية بأن يراد بها الخ (قوله والمجاورة كمن) لم يبين معنى المجاورة وفي شرح الكافية للقاضل الجاهلي أي مجاورة شئ شئ وتعديته عن شئ آخر وذلك أمان زواله عن الشئ الثاني ووصوله إلى ثالث نحو ربيت السهم عن القوس إلى الصياد وبالوصول وحده نحو أخذت عنه العلم أو بالزوال وحده نحو أديت عنه الدين اهـ والخص هنا في نحو فاسأل به خيرا (قوله والاضراب) عطف على العطف وقد يقتضي المتن أن الاضراب ثابت لها مع العطف وهو صحيح على قول ابن مالك أن بل تعطف الجمل دون قول الجمهور وإنما الاضراب سواء وقعت بين الجمل أو المفردات وهو صحيح أيضا كما بينه شيخ الإسلام لكن قول الشارح فيما إذا وليها جملة قد يقتضي خلافه إلا أن يجاب بما قاله شيخ الإسلام أنما قيد بذلك لأن انقسام الاضراب إلى الاطلاق والانتقال خاص بالجمل اهـ وفيه نظر لأن ذلك لا يقتضي التقيد على أنه يمكن إجراء ذلك الانقسام في المفردات أيضا نظرا إلى أنها فيها في الامتنان لا بطلان الحكم أي حكم المتكلم لا المحكوم به فليتأمل (قوله أما لا بطلان الخ) قال شيخ الإسلام فيه رد الخ (قوله في يدها من لازم للتعصب) هو كما صرح

(العاشر) اسم ملازم للتعصب والاضافة إلى أن وصلت (بمعنى غير) ذكرها الجوهري وقال أنه يقال كثر المال يسده أنه يجبل (وبمعنى من أجل) ذكرها أبو عبيدة وغيره (وعليه) حديثنا أي أتصح من نطق بالاضداد (سدا في من قرش) أي الذين هم أقصم من

نطق بها وانما أفصحهم وحدها بالذکر اسرها على غير العرب والمعنى انما أفصح العرب وبهذا اللفظ الى آخر ما تقدم وأوردته أهل
 الغريب وقيل ان يدفيه بمعنى غير ١٧٤ وانه من تا كيد المدح بما يشبه الذم (الحادى عشر ثم حرف عطف لا تشير الى) في

في ثبوت الاسمية والنصب على الوجهين كونها بمعنى غير وكونها بمعنى من أجل ولم يتعرض
 لوجه نصبه وذكر الكمال ان نصبه في الوجه الاول على الاستثناء لان غير المستثنى منها تعرب
 اعراب المستثنى بالانتم قال ولم يتعرض في المعنى ليكون يد الذي بمعنى من أجل ملازمة للنصب
 وعلى ما ادعاه الشارح من ملازمة النصب أيضا لا يتجه نصبه على الاستثنائية ولا يعد أن يقال
 فيه والحالة هذه انه حرف تعليل مبنى على الفتح اه (قوله بمعنى غير) أقول هذا لا يستلزم أن
 يثبت لها سائرا حكما غير قائم ملازمة للنصب والاضافة بل يصدق بكونها بمعنى ما وان لم يثبت
 سائرا حكماها ويوضح عدم الاستلزام ان القضايا في كتب التصانيف كثيرا ما يراد بها الاهمال
 وان كانت بصورة الكتابة (قوله وبمعنى من أجل) أقول فيه أمران الاول ان كان التفسير
 بذلك الجريان عادته - به والافكان ~~ي~~مكن أن يقول والتعليل أو بمعنى التعليل أو بمعنى لام
 التعليل والثاني لم يتعرض الشارح لوجه نصبها في هذا الوجه ولا في الوجه السابق وصرح
 الكمال بان نصبها في الوجه الاول على الاستثناء قال لان غير المستثنى منها تعرب اعراب المستثنى
 بالا اه (قوله وعليه يد أنى من قريش) نظر السكوراني في تخريج هذا الحديث عليه حيث
 قال ويكون علة نحو أن أفصح من نطق بالاضاد يدانى من قريش وهذا فيه نظر قوى وهو ان
 كونه من قريش لا يقتضى أن يكون أفصح من قريش والحق انه من قبيل المدح بما يشبه الذم
 وهو نوع من المحسنات البديعية كما في حديث جارية عائشة رضى الله عنها حين سأها النبي
 صلى الله عليه وسلم كشافا عن أخبار عائشة رضى الله عنها فقالت لا عيب فيها غيرة انما جارية
 حديثه سن تمام عن مجيب أهلها فأتاكم الداجن وقوله

ولا عيب فيهم غيران سيوفهم * بين قول من قراع الكتاب

اه (وأقول) حاصل نظره ان التعليل حينئذ لا يثبت المعال لان المعال قوله انما أفصح من نطق
 بالاضاد وهذا لا يثبت بمجرد كونه من قريش لان كونه منهم لا يقتضى انه أفصح منهم مع انهم من
 جله المفضل عليه وهو من نطق بالاضاد وهذا النظر ضعيف منشؤه الغفلة عن ان هذا التعليل
 مبنى على مقدمة محذوفة معلومة أشار اليها المحقق المحلى ولم يتنبه هولاء من كلامه بقوله
 وانما أفصحهم فحاصل التعليل حينئذ لا جمل انى من قريش الذين هم أفصح من نطق بها وانى
 أفصحهم وهذا لا يربى يثبت كونه أفصح من نطق بها مطلقا وحذف بعض المقدمات للعلم به كثير
 مشهور غير منكر وقوله كفى حديث الخ مما يتعجب منه فان المستثنى في الحديث ليس صفة
 مدح حتى يكون الاستثناء فيه من تا كيد المدح بما يشبه الذم فان النوم عن العجين حتى تأكله
 الداجن ليس مدحا قطعيا وكان الموقع له في هذا الوهم قوله في الحديث جارية حديثه سن
 وما درى ان هذا ليس هو المقصود بالاستثناء بل وقع كالتعليل للمقصود به وهو جله تمام على
 ان هذا ليس مدحا اذ حدائة السن التى ينشأ عنها هذا النوم ليست مدحا (قوله في ثم وأجيب
 بأنه توسع فيما يبقاها موقع الواو في الاول والفاء في الثانى وتارة يقال انها في الاول ونحوه
 للترتيب الذكري) قال السكوراني والمصنف قيد المهلة بالاصح والترتيب بخالفة العمادى وشبهة
 الفريقين في نفي المهلة والترتيب أشباه مؤولة عنه الجهور ونحو قوله تعالى خلتكم من نفس
 واحدة ثم جعل منها زوجها ولا شك ان الجمل قبل خلق سائر المخلوقات فلا ترتيب وحيث

الاعراب والحكم (والمهلة
 على الصحيح والترتيب خلافا
 للعمادى) تقول جاء زيد ثم
 عمرو اذا تراخى مجيى عمرو
 عن مجيى زيد وخالف بعض
 النحاة في افادتها الترتيب
 كما خالف بعضهم في افادتها
 المهلة قالوا لمجيئها الغيرهما
 كقوله تعالى هو الذى
 خلقكم من نفس واحدة ثم
 جعل منها زوجها والجعل
 قبل خلقنا وكقول الشاعر
 كهر الزبدنى تحت العجاج
 جرى فى الانابيب ثم اضطرب
 واضطراب الرمح يعقب
 جرى الهزنى فى الانابيب
 وأجيب بأنه توسع فيها
 بابقاها موقع الواو فى
 الاول والفاء فى الثانى
 وتارة يقال انها فى الاول
 ونحوه للترتيب الذكري وأما
 مخالفة العمادى فمأخوذة
 من قوله ~~ك~~ما فى فتاوى
 القاضى الحسين عنه فى قول
 القائل وقفت هذه الضعة
 على أولادى ثم على أولاد
 أولادى بطننا بعد بطن انه
 للجمع كما قال هو وغيره
 فيما لو أنى بدل ثم بالواو فأتين
 ان بطننا بعد بطن فيه معنى
 ما تناسلوا أى للتعميم وان
 قال الاكثر انه للترتيب
 (الثانى عشر حتى لاتهاء
 الغاية تالبا) وهى حينئذ

اما جارة لاسم صريح نحو سلام هى حتى مطلع الفجر أو مصدر مؤول من ان والفعل نحو ان نبرح عليه عاكفين حتى لا ترتيب
 يرجع اليه ما موسى أى الى رجوعه واما عاطفة لرفع أو دنى نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الخراج حتى المشاة واما استئنائية

بأن يبدأ بعد ما جعله اسمية نحو فما زالت القتلى تمج دماها * بدخله حتى ما بدخله اشكل أو فعلية نحو هو من زيد حتى لا يرجونه (وللتعليل) فهو أسلم حتى تدخل الجنة أي لدخله (ونذر للاستثناء) ١٧٥ نحو ليس العطاء من الفضول سماحة *

حتى تجود وما لديك قليل
أي إلا أن تجود وهو استثناء
منقطع ويؤخذ من صنيع
المصنف أن مجيئها للتعليل
ليس بغالب ولا نادر (الثالث
عشر) رب للتكثير فهو ربما
يود الذين كفروا لو كانوا
مسلمين فإنه يكثر منهم عنى
ذلك يوم القيامة إذا عاينوا
حالهم وحال المسلمين
(وللتعليل) كقوله

ألا رب مولود وليس له أب
وذي ولد لم يلد له أبوان
أراد عيسى وأدم صلى الله
عليهما وسلم (ولا تختص
بأحدهما خلافاً لراعيهم
ذلك) زعم قوم أنها للتكثير
دائماً وكأنه لم يعتد بهذا
البيت ونحوه وآخرها
للتقليل دائماً وقتره في
الآية بأن الكفار تذهبهم
أهوال يوم القيامة فلا
يقيقون حتى يتموا ما ذكر
الآفي أحسان قليلة وعلى
عدم الاختصاص قال
بعضهم التقليل أكثر وابن
مالك نادر (الرابع عشر
على الأصح أنها قد تكون)
أي بقلة (اسم بمعنى فوق)
بأن تدخل عليهم من نحو
غدوت من على السطح أي
من فوقه (وتكون) بكثرة
(حرف للاستعلاء) حسا
نحو كل من عليها فان أو

لا ترتيب لأمه له بالطريق الأول الجواب أن معنى الآية أنه تعالى خلقكم من نفس واحدة
وكانه قيل كيف بدأ الخلق أجاب بأنه خلقها ثم جعل منها زوجها ثم ذراً ثم كم على التعاقب على
ما شاهدون ألا ينسبكم أمة بعد أمة فافظت ثم عاطفة جعل على خلق المقدرة للنفوس
فهى على الترتيب والمهلة هذا لتحقيق الجواب على الوجه المرضي وبعض الشارحين لما يصل
إلى هذا التدقيق اضطرب وأجاب أولاً بأن ثم معنى الواو وثانياً بأن الترتيب المذكور
(وأقول) ما أحرمه على تفتيق الباطل الذي يتكبر به عند العوام ويفتضح به عند الخواص
الكرام فاطر كيف غنى هذا الجواب الذي هو مشهور في كلام الأئمة في جملة أجوبة خمسة غير
جواب الشارح الأول وأوهم أنه لنفسه وتبجح بوصفه بالتحقيق والتدقيق وبأنه هو الجواب
المرضى ثم بالغ في الاقتراء حيث زعم أن الشارح لم يصل إلى هذا مع كونه مطروفاً في كلام الأئمة
مشهوراً بين أحاد الطلبة وبأنه اضطرب في الجواب فأى اضطراب في جوابه وكأنه توهم لضعف
نظرمه وفساد تصورهم أنه من عنديات الشارح وإن قوله وتارة يقال للتردد وهذا أدل دليل على
أنه قليل المعرفة بمعنى التركيب وأنه لا يعرف أنه إذا قيل أجيب كان الجواب منقولاً للأئمة ليس
من عنديات القائل وأنه إذا قيل وتارة يقال كذا كان إشارة إلى نقل جواب آخر بل يتوهم مع
هذا التعبير أنه من عندياته وإن قوله وتارة للتردد (فان قلت) فلم عدل الشارح عن هذا الجواب
الذي تبجح به الكوراني وأوهم أنه لنفسه مع أن ابن هشام رجحه على الجواب الثاني في كلام
الشارح بأنه يصح الترتيب والتراخي بخلاف الجواب الثاني المذكور فإنه لا يصح إلا الترتيب
ذلاً تراخي بين الأخبارين (قلت) هذا شيء آخر ويمكن أن يوجه بامر من أحدهما القادة جواز
هذين الاستعمالات اللذين أفادهما الجواب الأول والثاني إذ قد يتوهم امتناعهما وإفادة
استعمالات الحرف من المقاصد المهمة والثاني ما في الجواب الذي تبجح به الكوراني وأوهم
أنه من التكلف الذي ليس في الجواب الثاني المذكور لأنه ضم إلى التكلف لفظاً بالتقدير
الذي هو خلاف الأصل والظاهر التكلف بمعنى باقتضائه كون جعل زوج تلك النفس
منها ليس مقصوداً بالأخبار لئلا يبين تلك النفس شيئاً على أنه مع المحذوف حقيقة كما
صرح به كلام الكوراني والصفات انما تصدليان غيرهما لا لاخبارهما مع أن الظاهر
ومقتضى السياق القرآني أن ذلك مقصود بالأخبار لئلا يبين أنه وأما ما حكاه الشارح في الجواب
فليس فيه ذلك التكلف أما الأول فغاية ما فيه نسم لفظي باستعمال حرف بمعنى آخر من غير
خروج عن ظاهر المعنى وسياقه وأما الثاني فغاية ما فيه مخالفة ظاهر الترتيب وهو أسهل من
مخالفة أصل المعنى الظاهر الأوفق بالسياق وأما ما أورده ابن هشام عليه فيجاب بأن ارتكاب
ذلك على تقدير تسليمة أسهل من مخالفة أصل المعنى كما تقرر على أنه يمكن منعه بأنه كما أشير به إلى
تأخر رتبة أحد الأخبارين يصح أن يشار إليها إلى تراخي رتبة أيضاً باعتبار الخبر به قليلاً
(قوله الثاني عشر حتى لاتهاء الغاية) لا يخفى صراحة صنيع الشارح في أن كون الانتهاء
الغاية شاملاً لقسم الابتدائية وفي كلام المعنى ما يشعر به فانه كذا (قوله ونذر للاستثناء)
أقول ينبغي أنها ليست للغاية لأن الغاية صالحة للدخول ولذا ذكر السيوطي أن الغاية
داخله مع حتى الجارة على الأصح والعاطفة اتفاقاً فادون إلى عند عدم القرينة أو الاستثناء

معنى نحو فضلنا بعضهم على بعض (والمصاحبة) كم نحو راني المال على حبه أي مع حبه (والمجاورة) كمن نحو رضىت عليه أي
عنه (والتعليل) فهو ولو تكبروا الله على ما هم بها كرم أي له دأبه أي كرم (والتأني) كفي فهو ودخل المدحمة على حين غفلة من

أهلها أي في وقت عقابهم
(والاستدراك) كلكن
فخوفلان لا يدخل الجنة
لرؤيته على أنه لا بأس
من رحمة الله أي لكنه
(والزيادة) فموجع حديث
الصحيحين لأحلف على
يمين أي يمين أو قبل هي اسم
أبدا دخول حرف الجر عليها
وقبل حرف أبدا ولا مانع
من دخول حرف جر على
آخر (أما على ما وقع)
ومنه ان فروع علف
الأرض فقد استكملت
على في الأصح أقسام الكلمة
(الخامس عشر الفاء العاطفة
لترتيب المعنوي والذكرى
والتعقيب في كل شيء بحسبه)
تقول قام زيد فعمرو إذا
عقب قيام عمرو وقيام زيد
ودخلت البصرة فالكوفة
إذا لم تقم في البصرة ولا
بينهما وتزوج فلان فولد
له إذا لم يكن بين التزوج
والولادة الأمّة الجمل مع
لحظة الوطء ومقدمته
والتعقيب مشتمل على
الترتيب المعنوي وانما صرح
به ليعطف عليه الذكرى
وهو في عطف مقصّل على
جمل نحو أنا أنشأناهن أنشاء
فجعلناهن أبكارا عرا بآزبا
فقد سألوا موسى أكبر من
ذلك فقالوا أربنا الله جهرة

يقضي الأنواع من الحكم فليأمل (قوله الثالث عشر رب الله كثير وللتقليل) قال
الكوراني بعد ان نسب كونها للتكثير إلى بعض النحاة خلافا لجمهه ورواياته وليس لهم في ذلك
دليل إلا أنهم رأوا ظاهر قوله تعالى ربنا يولد الذين كفروا لو كانوا مسلمين إذ هو ادّعى يوم
القيامة كونهم مسلمين في الدنيا كثير لا ريب الجواب انها في الآية المذكورة للتقليل لأنهم
مستغرقون في العذاب مدهوشون فرمحات منهم افاقة ففهموا الاسلام اه (وأقول)
لا ينبغي أن استدلالهم لم ينحصر في الآية الكريمة حتى يكفيه الاقتصار على الجواب عنها بل
لهم أدلة كثيرة بسوطة في كتبهم فعليه تتبع جميعها والجواب عنها ان أراد اتمام ما زعمه على
انه حيث سلم ان ظاهر الآية ما ذهبوا اليه لا ينبغي ذلك الجواب شي لأن المسئلة ظنية يكفي فيها
التمسك بالظاهر وقد قال ابن هشام في مغنيه بعد ان أورد مع هذه الآية حديثا ومثالا وبين
ما نصه ووجه الدليل ان الآية والحديث والمثال مسوقة للخوف واليتمان مسوقان للاقتضار
ولا يناسب واحد منهما التقليل اه وبالجملة فنأزعه لا أثر لها ولا يقاوم ما قرره أمّة النحو
ولو لا خوف الاطالة مع سهولة أمر هذا التراجع بسطنا الكلام على ذلك لكن يكفينا الا ان
لاشبهة لما قل له اطلع انهم اوردت في غير ما موضح لا يناسب الا التكثير وهذا كاف في اثبات
التكثير لا يقال له مجاز والمجاز خير من الاشتراك لا نقول هذا لا يفيد لأن الاشتراك كما يندفع
بمجازية التكثير يندفع بمجازية التقليل فتنصم الاول تحكم لوجه لا يقال بل لوجه وهو
ان استعمالها للتقليل أكثر لا ينافي ذلك فليأمل (قوله الرابع عشر على الأصح انها قد
تكون اسما الخ) قال الكوراني ولو قدم المصنف كونها حرفا على كونها اسما لكان أولى كما
لا ينبغي اه (وأقول) كأنه لحظ أن كونها حرفا هو أصلها فهو أحق بالقديم وغفل عن السر
الذي لحظه المصنف وهو أمر ان قوله الكلام على التسمية وقد نص الأئمة على ان من وجوه
تقديم الشيء على الكلام عليه كما هو مشهور وكون التسمية أهم بالبيان ان التسمية اسمها وامان
كان لحظ ان المبحث للحروف فاندفع ابراده أظهر لان المراد بالحروف في الترجمة ما يشتمل
الاسماء كما أشار إليه السارح المحقق (قوله الخامس عشر الفاء العاطفة) لقائل أن يقول
كان المناسب ذكرها عقب ذكر تمام المناسبة بينهما يكون كل حرف عطف للترتيب بل كان
يمكن جمعهما في بيان حكمهما كأن يقول ثم الفاء العطف والترتيب فهما والتراخي في ثم
والتعقيب في الفاء مع ذكر الخلاف عقب كل ما يتعلق به ويحجب عن هذا الثاني بان افراد كل
بالبیان أوضح وأبلغ في الاستقلال وقد ينشأ من هذا جواب الاول فليأمل (قوله والتعقيب)
قضية كلامه انها التعقيب مع الترتيب معنويا كان أو ذكريا وقد يشكّل ذلك في الذكرى
إذا المقهور من الترتيب الذكري ان المقصود ترتيب المذكور في الذكرى بل كان يذكريه بعضه أولا
وبعضه ثانيا وهذا القدر لازم للذكر مع اسقاط الفاء اذ من لازم ذكر الشئ في وقت ان
يتقدم أحدهما وان يتأخر الآخر إذا لا يتصور ذكرهما معا وان يكون أحدهما عقب الآخر
فلا فائدة في ذكر الفاء وقد يجب ان المقصود من الترتيب الذكري ليس مجرد الترتيب في الذكر
بل ترتيب مراتب المذكور بان يبين ان المذكور أولاً ولحقه أن يتقدم لتقدم رتبته على رتبة
المتأخر ولعل معنى التعقيب حينئذ بيان ان رتبة المتأخر قديمة من رتبة المتقدم غير مترتبة
عنها كثير فليأمل (قوله والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوي وانما صرح به الخ) قضية انه

انما صرح به العطف المذكور وان يمكن الاستغناء عن ذكره وفيه نظر لانه مع السكون عنه
لا يعلم انه معنى وضحي للفاء اذ لا يلزم بل ولا يتبادر من كونه لازما للمعناه انهم موضوعه ايضا
(قوله والسببية) هذا مع قول الشارح في محترز قيد العاطفة وقد لا يتسبب عن الشرط يقتضي
ان العاطفة للسببية دائما لكن في المعنى خلافه حيث قال الخ مافيها من شيخ الاسلام فائقه
وأثبت (قوله ويلزمها التعقيب) فيه امران أحدهما انه ان أراد بذلك الإشارة الى الاستغناء
بذكر السببية عن ذكر التعقيب فقبه نظر اذ مجرد استلزام السببية لا يدل على أنه معنى وضحي
للفاء ويحتمل انه أشار به الى ما ذكره شيخ الاسلام حيث قال أشار به الى تحرير ما أطلقه ابن
الطائيب الخ مافي حاشيته فراجعناه ونقله وعقبه بقولنا وبه يعلم ان دفع قول شيخنا الشهاب
قد استمر ان الشرط سبب للجواب الخ ما نقلناه في هامش شيخ الاسلام فائقه والنائي قال
شيخ الاسلام وقوله ويلزمها التعقيب اقتصر عليه مع استلزامها الترتيب أيضا لاستلزام
التعقيب له وانما ذكرهما المصنف الخ كلامه فأنبته (وأقول) قضيته انه انما ذكرهما للخلاف
وأنه يمكن الاستغناء عن ذكرهما باستلزام السببية لهما وفيه نظر لان مجرد استلزامهما لهما
لا يدل على وضع الفاء لهما ولان السببية غالبية في معنى الفاء لا كلية كما ذكرناه حيث
لاسببية نفوت الدلالة على معنى الترتيب والتعقيب (قوله وقد لا يتسبب عن الشرط) فخوان
تمذهبهم فانهم عبادك قال شيخ الاسلام صحح الى آخر كلامه فائقه وعقبه بقولنا ومقتضى
كلام الشارح انه لا حاجة لفتحة الى التقدير (قوله فخوان بسلام فلان فهو يدخل الجنة) لا يقال
لا يصح هذا التمثيل لان الجواب فيه معنى فهو يستحق دخول الجنة والاستحقاق لا يتراخي عن
الاسلام لانه قول المثال مبنى على ارادة الدخول بالفعل واذا قلنا بهذه الشرطية صحيحة لغة
كما فهمه الاتم من اللغة فاستقام التمثيل (قوله السادس عشر في الظرفين) قال الكوراني ولو
قال في الظرفية كاذ كره المحققون لشمل المكان والزمان ثم قال والطرفية استقرار الشيء في الشيء
والهاتين كرون انهما على قسمين حقيقة فخوان الما في الكور وجمازية فخوان العزق القناعة ولو حل
معنى الاستقرار على ما يعنى الحسنى والمعنوى كان أولى كما تقدم في على لان أهل اللغة لم يقيد به بان
يكون حسيا واذا حل على ذلك المعنى الاعم يشمل جميع الاقسام التي ذكرها المصنف كما لا يخفى
على المتأمل اه وقوله كاتقدم في على إشارة الى قوله فيما وهى حرف وضع الاستعلاء مطلقا حسيا
فخوان يد على القرس أو عقليا فخوان يد على عمرو دين اه (وأقول) أما قوله ولو قال في الظرفية لشمل
المكان والزمان فيجاب عنه بانه أراد التصريح بالمقصود والاحتراز عما قد يتوهم خلافه لانه
لو قال في الظرفية رباعيوهم اختصاصها بأحد القسمين والتصريح بالمقصود والاحتراز عن توهم
خلافه من المقاصد العترة والاعراض المشتهرة نعم تشكل عبارة المصنف بيان الظاهر المتبادر
ان في الظرفية لا للظرف الا أن يجاب بانها على حذف المضاف أى الظرفية الطرفين وأما قوله
والظرفية استقرار الشيء في الشيء ففيه نظر وقضيته حيث أضاف الاستقرار الى الشيء المظروف
انها صفة للمظروف دون الظرف والتظاهر أن الظرفية التي هي معنى في انما هي صفة الظرف
لا صفة المظروف فالوجه تفسيرها بما يوافق ذلك كأن يقال هي كون الشيء بحيث يستقر
فيه شيء أو كون الشيء زمانا ومكانا لشيء وأما قوله والتمايز كرون انهما على قسمين الخ فظاهره

(والسببية) ويلزمها
التعقيب فخوان موصى
فقتضى عليه قتلى آدم من
ربه كلما تفتاب عليه
واحد ترزب العاطفة عن
الرابطه للجواب فقد يتراخي
عن الشرط فخوان بسلام
فلان فهو يدخل الجنة
وقد لا يتسبب عن الشرط
فخوان تعذبهم فانهم عبادك
(السادس عشر في الظرفين)
المكاني والزمانى فخوان
ع كقون في المساجد
واذكروا الله في أيام
معدودات (والمعاجزة) كم
فخوان ادخلوا في أم أي
معهم (والتعليل) فخوان لكم
فيما أفنتم فيه عذاب عظيم
أى لاجل ما (والاستعلاء)
فخوان ولا صلبكم في جذوع
النخل أى عليها (والتوكيد)
فخوان اركبوا فيها والاصل
اركبوها (والتعويض)
عن أخرى محذوفة فخوان
زهدت فيما رغبت والاصل
زهدت ما رغبت فيه (وبمعنى
الياه) فخوان جعل لكم من
أنفسكم أزواجا ومن الانعام
أزواجا يذروكم فيه

أن لفظة في حقيقة في القسعين وأما قوله ولو حل معنى الاستقراء الى قوله يشمل جميع الاقسام
التي ذكرها المصنف قائما بصح لو كانت المسئلة عقابية وليس كذلك بل هي من التقلبات التي
لا مدخل للرأي فيها وقد نص الأئمة المتبعون في هذا الشأن أخذوا من استقراء موارد اللغة على
انها موضوعة لهذه المعاني الخصوصية فأرجاعها المعنى واحد يشمل الجميع والغناء اعتبار ذلك
الخصوصيات بعينها في معناها بمجرد الرأي عما لا يلتفت اليه ولا يقول عليه بل لا منشأ له
الا ان هذه القضية فليذكر (قوله أي يكثر كم بسبب هذا الجعل) يفيد ان السببية التي هي
معنى الباء الى آخر ما كتبناه بها من شيخ الاسلام فانقله مع التخصيص والتحرير (قوله السابع
عشر في التعليل ومعنى أن المصدرية) قال الكوراني ما نصه من تلك الحروف كلمة كرميهاها
التعليل نحو أسلت كي ادخل الجنة وهي ناصبة للفعل المضارع بنفسها هو المختار وقيل حرف
جر مقدّر أن بعدها ومنعه الشيخ ابن الحاجب وأسند بصحة قولك أسأت لكي ادخل الجنة إذ
لو كانت حرف جر لم تدخلها اللام وهو كلام قوي والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية
مناقيا لكونها للتعليل على ما ذكره شارحو كلامه واستدل بعضهم على التنافي بدخول اللام
عليها في قوله تعالى لكي لا تأسوا على ما فاتكم قائم لو كانت للتعليل لم تدخل عليها اللام وهذا
ليس بشئ لأن كون الحرف مصدريا معناه راجع الى القبط وتصرفه انما هو في القبط الفعل اما
بنسبه أو بوجهه الى حكم المصدر وكونه كذلك أي للتعليل راجع الى المعنى فلا تنافي بين المعنيين
الآتري الحروف الجارية كما اشتهرت في عمل الجرم مع اختلاف معانيها وأما الاستدلال بدخول
اللام على عدم كونها للتعليل فمقطعة ظاهر لان اللام هنا للتأكيد الآتري لو حذف اللام كان
التعليل بجحالة مع أن الحرف قد يجرد عن معناه بحسب المقامات اهـ (وأقول) هذا الكلام
لم يصدر عن تأمل صحيح وما أكرمنا مسددة التأمل فاما قوله ومعناها التعليل الى قوله وقيل
حرف جر مقدّر أن بعدها فكذا في النسخة الواقعة لي وهو كلام فاسد لا يوافق ما تقر في العربية
كما لا يخفى على من له عربة فقهه سقم قطعا اما في هذه النسخة واما في تقريره وهو وبالله
المستحان وأما قوله والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية مناقيا لكونها للتعليل فقيدها
لاشبهة لذي معرفة في التنافي بينهما لغة بحسب الواقع لان الواضع جعلها تارة لجرد المصدرية
وأخرى لجرد التعليل ولم يجعلها المجموع الامرين كما هو صريح كلام أئمة العربية وثقة الافنية
فالتوقف في ذلك والتعريض بانكاره لا منشأ له الا القصور والتام وعدم معرفة كلامهم على
وجهه وكأنه توهم ان المراد المناقاة عقلا فاستدكرها وذلك خطأ بلا شبهة وأما قوله وهذا ليس
بشئ لأن كون الحرف مصدريا الى قوله فلا تنافي بين المعنيين فهو في غاية الفساد وانما يصح
لو أريد المناقاة عقلا وليس كذلك وانما المراد المناقاة لغة كما بين فامكان اجتماعها عقلا
لا تنافي تنافيها لغة بمعنى ان الواضع لم يضعها المجموع بل لكل واحد منفردا عن الآخر
فبينهما تنافي لغة وكذا ظن أن التقلبات جارية مجرى العقليات وأنه يمكن استفادتها باقبال
ما حال وهو ظن باطل بل قد يكون للتقلبات ما ليس للعقليات ولا يمكن استفادتها بمجرد القانون
العقلي كما لا يخفى وأما قوله الآتري الخ فلا التفات اليه لان هذا ليس نظريا ونحن فيه ولو سلم فلا
تلازم بينه وبين ما نحن فيه وانما يفيد الاستدلال به لو كان المدعى المناقاة عقلا وليس كذلك كما

أي يكثر كم بسبب هذا الجعل
(والى) نحو ترددوا أيديهم
في أفواههم أي اليها البعضوا
عليها من شدة الغبطة (ومن)
نحو هذا الكلام في التوب
أي منه يعني فلا يعيبه لقلته
(السابع عشر في)
التعليل) في نصب المضارع
بعدها بأن مضمر نحو جئت
لكي أنظر لك أي لأن (وبمعنى
أن المصدرية) بان تدخل
عليها اللام نحو جئت لكي
تكرم في أي لان

بين بل المدعى المناقاة لغة بحسب الواقع فتأمل وأما قوله وأما الاستدلال الخ ففساد ما أورده
 فيه في غاية الوضوح وذلك لأن وجه الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها التعليل إنما إذا
 كانت التعليل كانت حرف جر لأن من لازم كونها التعليل بحسب اللغة كونها حرف جر ولو كانت
 حرف جر لم تدخل عليها اللام التي هي حرف جر أي دخول كثير أشاعها كما هو ظاهر معلوم لأن
 حرف الجر لا يدخل على حرف الجر كذلك استكن اللام تدخل عليها كذلك فلا يكون حينئذ حرف
 تعليل وجر وهذا استدلال في غاية الصحة والحسن لمن أحسن التأمل ووقف على حقيقة الحال
 لا يلائمه كون اللام للتأكيدي لأن دخول حرف الجر على حرف الجر لتأكيدي كيدليس كثيرا شاعها
 كما لا يخفى حتى على بعض طلاب العربية وأنت خير بآراء هذا الاستدلال على هذا الوجه الذي
 يفتاه موافق لما تقدم عن ابن الحاجب من قوله أذ لو كانت حرف جر لم تدخل عليها اللام وقد قال
 فيه أنه كلام قوي كأنه قد علم فكيف خالف في هذا مع أنه جعلاه مكانه فوهم المخيرة بينهم بالعدم
 معرفته ووجه ذلك الاستدلال (قوله الثامن عشر كل) قال النكويراني وفي بعض النسخ ههنا
 عن والد المصنف كلام غريب وهو أنه استشكل كون كل في الجمع المعروف قبل دخول كل
 يفيد هذه الفائدة لأنه يستغرق عند المحققين واختار في الجواب أن اللام تفيد العموم في
 مراتب ما دخلت عليه وكل تفيد العموم في أجزاء كل من تلك المراتب فإذا قلت كل الرجال
 أقاد اللام استغراق كل مرتبة من مراتب الجمع للرجال وأقادت كل استغراق الاتحاد وبعد
 زكاة عبادة فيها انظر أما أولا فلا ما اختاره فمن أن الجمع المحلى باللام يفيد مراتب الجمع قول
 من دود ذكر صاحب المفتاح في تفسير قوله تعالى رب اتق وهن العظم مني وروية المحققون إذ
 لا ريب في أن قوله تعالى والله يحب المحسنين معناه كل فرد لا كل جمع وأما ثانيا فلا ما ذكره
 يدل على عدم غيوا إذا اعتقنا مزيد في مثل جاءني الرجال الأزيد لأنه لا يتناول لفظ الجمع قال
 صاحب التلويح لا يقال المستثنى في مثل جاءني الرجال الأزيد ليس من الأفراد لأن أفراد
 الجمع جموع لا أحاد لا نقول الحكم في الجمع المعروف الغير المخصوص وإنما هو على الأحاد لا على الجمع
 بشهادة الاستغراق والاستدلال فان قلت في الجواب عن ذلك الاشكال قلت الجواب أن
 هذا الجمع المعروف قبل دخول كل ظاهر في الاستغراق فإذا دخل عليه كل صار نصا لم يختلف فيه
 كذا حقق المقام وجانب الأباطيل والأوهام هـ (وأقول) قد أطنب مولانا العلامة
 التفتازاني في تحقيق أن الجمع المعروف يفيد تعلق الحكم بكل فرد فرد لا بكل جماعة جماعية من جملة
 ما تنسج به الكوراني ونظيره في كلام والد المصنف لكنه غير تلك العبارات البالغة إلى النهاية
 في النصاحة والجزالة إلى هذه العبارات التي هي في غاية الركة والسماجة المشقة مع ذلك على
 ما لا يخفى من الفساد ونحن لا نختلف في أن الوجه في ما حققه المولى التفتازاني مما يرد ما يخفى عليه
 والد المصنف جواب اشكاله ولا في أن الأوجه في جوابه ما تفضل فيه الكوراني على غيره وتنجح
 به لكن ههنا لفته على والد المصنف في حملها لأنه إن أراد المبالغة على المبنى عليه الجواب
 وقد سبق والد المصنف إليه غير من الأكابر بل سببه إليه ترجمان القرآن ومالك زمام اللغة
 عجم الأئمة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فانه روى عنه أن الكتاب أكثر من الكتب وبنيه
 في الكتاب أكثر من الكتب إن الحكم في الجمع تعلق بكل جمع لا بكل فرد بخلاف المقرر كما قاله في

(الثامن عشر كل اسم)

ههنا في النسخ وهي غير
 ظاهرة فلتحذر

المطول فكيف يصح من عاقل نسبة قول قال به هذا الخبر خصوصاً ولم يقم قاطع على خلافه إلى أنه من الأباطيل والأوهام بل نسبته إلى الأباطيل والأوهام من جهة الأباطيل والأوهام وإن أراد المبالغة على الجواب فلا شبهة في صحة بناءه على القول المذكور فكيف يصح نسبته إلى ما ذكر على أنه تعدى إلى صريح الافتراء وروى غيره بما فيه هو حيث نسب عبارته إلى الركاكة مع القطع بسلا متهم ذلك وباشتهاره بصاحبة التعبير وبجراته ومع القطع بأن الركاكة والسماجة غالبية على عبارته هو كالاختفاء فيه على الناظر فيها وقد نبهنا عليها في موضع من كتابنا هذا ولكن كل إنا بالذي فيه ينضج ثم انظر أين قوله ورده المحققون إذ لا ريب في أن قوله تعالى والله يحب المحسنين معناه كل فرد لا كل جمع وما عليه من السماجة والركاكة من قول المطول بل الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الأفراد كلها مثل المقرر كما ذكره أئمة الأصول والخو وذل عليه الاستقراء وصرح به أئمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو أعلم غيب السموات والأرض وعلم آدم الأسماء كلها وأدقلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما هي من الظالمين يعبدون غير ذلك وما عليه من الطلاوة والحلاوة والجزالة وتأمل ما بينهما من البون البائن وبعده عن الغرض وعدم احسانه اختصار كلام الأئمة والمحققين لم يردوه لمجرد هذه الآية ولا مجرد أن معناها كذا الجواز أن تكون خرجت عن الأصل لدليل وانظر قوله وأما ثانياً فلأن ما ذكره يدل على عدم جواز استثناء زبدي مثل جاء الرجال الأزيد لأنه لا يتناول فقط الجمع وما فيه من الفساد والتحريف لكلام الأئمة من حيث لا يدري لأن ما ذكره والده المصنف لا يدل على عدم جواز استثناء زبدي المثال المذكور على الإطلاق كيف والاجماع على جواز جاء القوم الاحكام وقد أراد اختصار قول المطول ولهذا أي ولا جمل أن الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الأفراد كما يصح بلا خلاف فخرج القوم والعلماء الأزيداً أو الأزيد من مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء الأزيداً على سبيل الاستثناء المتصل اهـ فلم يند إلى اختصاره وأبدله بهذه العبارة الفاسدة المعنى مع أنه لم يدوم في كلام المطول هذا فقد قيل عليه ان المحققين من النجاة جعلوا قوله على عشرة الا واحد وقوله ضربت زبدا الأربعة من الاستثناء المتصل وبه يظهر أنه لا يشترط في الاستثناء المتصل كون المستثنى من أفراد المستثنى منه بل يكفي كونه من أجزاءه فلا يدل صحة استثناء الواحد عن الجمع المعروف باللام الاستغراقية على ارادة كل واحد واحد وان امتناع جاءني كل جماعة من العلماء الأزيداً ممنوع والأفلايد من الترفيق بين المثالين المذكورين الآن يفرق بأن الحكم اما بالنظر إلى أجزاء المستثنى منه أو إلى جزمياته فالاستثناء المتصل في الأول بالنسبة إلى كون المستثنى جزءاً في الثاني بالنسبة إلى كونه جزءاً فقولك على عشرة بالنظر إلى الأجزاء فيصيح أن يقال الواحد على الاستثناء المتصل وقولك جاءني كل جماعة بالنظر إلى الجزئيات فلا يصح الأزيد على الاستثناء المتصل لأن جزئي الجماعة جماعة والله أعلم (قوله لاستغراق أفراد المنكر) فيه أمور الأول أنه شامل للجمع المنكر وقليد عليه تمثيل الشارح بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون الثاني أن ظاهره أن استغراق الأفراد مدلول لكل دون المضاف إليه وهو الموافق لما يأتي في مصحح العموم من عند كل من سيخ العموم فيكون مدلول المضاف إليه نفس الحقيقة ومدلول كل

لاستغراق أفراد المضاف إليه (المنكر) نحو كل نفس ذائقة الموت كل حزب بما لديهم فرحون (والمعرف المجموع) نحو كل المبيد جاء وكل الدراهم صرف ومنه ان كل من في السموات والأرض الآتي الرحمن عبداً وكلهم آتية يوم القيامة فرداً (و) لاستغراق (أجزاء) المضاف إليه (المفرد المعرف) نحو كل زيد أو الرجل حسن أي كل أجزائه (التاسع عشر) اللام) الجارة (للتعليل) نحو وأبزلنا إليك الذكر لتبين للناس أي لاجل أن تبين لهم (والاستحقاق) نحو النار لا تكافؤ بين (والاختصاص) نحو الجنة للمؤمنين (والملك) فهو لله ما في السموات وما في الأرض (والضرورة أي العاقبة) فهو فالقطعة آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً فهذا عاقبة التقاطع لاعتكاذهم التبعي

(والقول) نحو وهبت لزيد ثوبا أي ملكته إياه (وشبهه) نحو والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفلة (وقو كيد النقي) نحو وما كان الله ليعذبهم وأنت إياهم ١٨١ فيهم لم يكن الله ليغفر لهم فهي في هذا

ويحويه تو كيد نقي الخبر
الداخل عليه المنسوب فيه
المضارع بان مضرة
(والتعدي) نحو ما ضرب
زيد العمرو وبصر ضرب
بشدة التعجب لا زما
يتعدى إلى ما كان فاعله
بالضمة ومفعوله باللام
(والتا كيد) نحو أن ربك
فعال لما يريد والاصل فعال
ما يريد (وبه سى إلى) نحو
فستقناه ليلدبت أي إليه
(وعلى) نحو يخرجون الأذقان
سجدا أي عليها (وفى) نحو
وقضع الموازين القسط
ليوم القيامة أي فيه (وعند)
نحو بل كذبوا بالحق لما
جاءهم بكسر اللام وتخفيف
الميم في قراءة الخجدي أي
عند مجيئه إياهم (وبعد)
نحو أقم الصلاة لادلولك
الشمس أي بعده (ومن)
نحو سمعت له صراخا أي منه
(وعن) نحو وقال الذين
كفروا للذين آمنوا لو كان
خبرنا ما سبقونا إليه أي عنهم
وفى حقهم والابان كانت
للتبليغ لقليل ما سبقونا
وضهر كان واليه للإيمان
أما اللام غير الجارة فالجائزة
نحو لينفق ذو سعة من سعته
وغير العاملة كلام الابتداء
نحو ولأنتم أشد رهبة

استغراق أفرادها تم المناسب لطريق المنطقين أن يكون الاستغراق مدلولاً للمضاف إليه
لأنهم يجعلون كلا مجردا للتسوير والمحكوم عليه هو المضاف إليه كل الثالث قال في المغنى فإذا
قلت أكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الأفراد فإن أضفت الرغيف إلى زيد صارت لعموم
أجزاء فرد واحد ومن هنا وجب في قراءة غير أبي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل
قلب متكبرا جبارا بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعلم أفراد القلوب كإعم كل أجزاء القلب
١٨١ وقوله فإن أضفت الرغيف الخ أي بأن قلت أكلت كل رغيف لزيد وقوله لعموم أجزاء فرد
واحد قد يخالفه ما يأتي من أن المفرد المضاف إلى معرفة يفيد العموم فإن قضية ذلك عموم
ورغيف المضاف إلى زيد في المثال وإن المعنى أكلت كل فرد من أفراد الرغيف النسبية إلى زيد
والفرق بين نحو هذا المثال وما في الآية ظاهر لأن القلب فيها لم يضاف إلى معرفة حتى يتم فليتامل
(قوله في معاني اللام) والتمليك قال الكوراني والحق أن التملك داخل في الاختصاص وكذا
الملك فتأمل ثم قال في شبه الملك وهذا أيضا راجع إلى الاختصاص (وأقول) قد سبقه غيره إلى
ذلك لكن الاختصار على مجرد دعوى أن ذلك هو الحق في مقابلة كلام أئمة العربية وغيرهم مع
ظهور المناقاة لأن من ثبت هذه المعاني للام يجعلها تلك الخصوصيات بعينها وينقل ذلك عن
تتبع اللغة بخلاف من يردّها للاختصاص من غير إبداء سند صحيح مما لا يلتفت إليه ولا يعول
عليه (قوله ونو كيد النقي) قال في المغنى وبه التا كيدنها عند الكوفيين أن أصل ما كان
ليفعل ما كان يفعل ثم أدخلت اللام زيادة لتقوية النقي كما أدخلت الباء في ما زيد بقائه لذلك
فعندهم أنها حرف زائد مؤكد غير جار ولكنه ناصب ولو كان جارا لم يعلق عندهم شيء من زيادته
فكيف وهو غير جار ووجهه عند البصريين أن الأصل ما كان فاصدا للفعل ونقي قصدا للفعل
أبلغ من نقيه وعلى هذا انتهى عندهم حرف جر متعلق بخبر كان المحذوف وإن النصب بان
مضرة وجوبا اه وبه يعلم أن كونها التا كيد النقي ثابت على المذهبين وعلى زيادة اللام وعدم
زيادتها لكن قد يقال قضية توجيه التا كيد عند البصريين أن المقيدة تقدير القصد دون
اللام (قوله والتا كيد) أي أعم من تا كيد المعنى ومن تا كيد العامل بمعنى تقويته كما يستفاد
من كلام المغنى المنقول في حاشية الكمال وغيرها وقوله فيه في يابوس للحرب والاصل يابوس
الحرب فاقامت اللام تقوية للاختصاص وقوة ومنها اللام المسماة بالام التقوية وهي المزمدة
لتقوية عامل ضعف فليتامل (قوله في لولا) معناه في الجملة الاسمية أي معها ففي المصاحبة
أو التقدير في حال دخول الجملة الاسمية أي دخوله عليها ومعلوم أنه إذا دخل على الاسمية
احتاج الجملة أخرى بعدها هي الجواب والخاصل أنه تقر وفي العربية أنه تارة يدخل على الجملة
الاسمية فتحتاج إلى أخرى بعدها وتارة يدخل على الجملة الفعلية وإن لمع كل معنى فينبى المصنف
معناه ولم يتعرض لتفصيل دخوله واستعماله فكانه قال إذا وجد دخوله على الاسمية المبين في
النحو فمعناه كذا وإذا وجد دخوله على الفعلية المبين فيه أيضا فمعناه كذا (قوله أي
موجود) قال شيخنا العلامة إشارة إلى تقدير الوجود الذي أضافه المتن إلى شرط لولا لزيد هو
ذو الوجود فهو الشرط وقد زاده تنصيصا بقوله فزيد الشرط وقد يقال الشرط هو الجملة ومعنى
وجودها حصول مضمونها سواء كان الخبر فيها كونا مطلقا كما مثل أو خاصا كقولك لولا زيد

(العشر) ولولا حرف معناه في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه) نحو لولا زيد أي موجود لا هنك

أمس هلك الناس وما قاله الشارح ان صرح فأنما هو في الكون العام الذي أوجبه الجمهور دون
 انفراد الذي يجوز محققا المتأخرين وعبارته المغنى لربط امتناع الثانية بوجود الاولى وهو
 نص فيما قلناه اه (وأقول) في قوله ان صرح اشارة الى التوقف فيما قاله الشارح ولا وجه للتوقف
 في محتمه لا بحسب المغنى ولا بحسب اللفظ اما الاول فلان حاصل كلامه ان وجود المبتدأ في
 الجملة الاولى سبب لامتناع الجملة الثانية ولا شبهة في صحة ذلك بل ولا في انه المراد من هذا
 التركيب لا ما قطع بان القائل لولا زيد هلك عمر وانما أراد أن امتناع هلاك عمر بسبب وجود
 زيد وأنه لم يلاحظ قط أن سبب الامتناع تحقيق ثبوت الوجود لزيد وان صرح من جهة المغنى
 أيضا وأما الثاني فلان غاية ما يستغربه من كلامه اطلاق لفظ الشرط على المقدر الذي هو زيد
 ولا اشكال في ذلك بوجه حيث كانت التسمية هنا بالشرط والجواب عن الاصطلاحات التي
 اشهر أنها لا شاحة فيها فاي مانع من الاصطلاح على تسمية المبتدأ وتسميته كزيد في المثال بالشرط
 وأي محذور في ذلك كافي سائر الاصطلاحات ومن الواضح أن حقيقة الشرطية غير مرادة بل
 ولا متصورة هنا اذ مضمون الجملة الاولى لا يترتب عليه مضمون الثانية ~~صحيح~~ ما هو مقتضى
 الشرطية بل انما يترتب عليه اتصاف مضمون الثانية مع أن الاسمية لا تكون شرطا الا في باب
 اذا على قول فظهر أن التسمية بالشرط هنا ليس الا مجرد اصطلاح وبجمله فلا شبهة لما قلنا في
 صحة الاصطلاح على تسمية المقريديك فالتوقف فيها لا منشأ له الا التعصب الذي لا يلتفت اليه
 على أن الشارح لم يتقدم بذلك بل ذكره غيره أيضا ولهذا لما قال صاحب الباب والأخبار أن أي
 لولا ولو ما يكونان أيضا لامتناع الثاني أي وهو جوابه ما لوجود الاول اه فصرح شارحه السيد
 الاول بقوله وهو المبتدأ الواقع بعدهما اه وأما قوله فأنما هو في الكون العام الذي أوجبه
 الجمهور لجوابه انه لا محذور بوجه بل على أحد اثنى متابعة الجمهور بخصوصا في أمر تقبلي
 استنباطي لم يأت الشرح بقاطع على ردهم بهم فيه وأما قوله وعبارته المغنى الى قوله وهو نص
 فيما قلناه لجوابه انه لم يقم برهان تقبلي أو عقلي على انه يتنص على الاثمة مخالفة نص المغنى وخصوصا
 فيما يرجع مجرد اصطلاح كما فيما نحن فيه مع أن الاعتراض عليه بمجرد مخالفة عبارة المغنى
 مع القطع بأنه اطاع عليها ولم يبال بقصد مخالفتها بما لا يقتضي صدوره عن عاقل وانما الذي ينبغي
 هو التماس بيان الحاصل للشارح على العدول عنها ويمكن أن يكون من أسباب العدول عنها
 انه يلزم عليها الاستدراك باعتبار ما لا حاجة الى اعتباره وذلك للطعن بأنه يكفي في نحو لولا زيد
 لاختلاف انتفاء الالهة لوجود زيد كما هو حاصل ما قاله الشارح ولا حاجة فيه الى اعتبار عدول
 ذلك الوجود في ذلك الانتفاء كما هو حاصل كلام المغنى لان مضمون الجملة الاولى وجود زيد وقد
 أضاف اليها الوجود حيث قال بوجود الاول فيكون السبب في انتفاء الثانية وجود مضمون
 الاولى ومضمون الوجود زيد فيكون السبب في الانتفاء وجود زيد فيكون اعتبار هذا الوجود
 المضاف الى الاولى مما لا حاجة اليه لكفاية اعتبار وجود زيد كإثبات لازم الاستدراك واعتبار
 ما لا حاجة اليه في الاعتبار على أن لا نسلم أن عبارة المغنى نص فيما قاله لان قوله بوجود الاولى
 يجوز جوازا قريبا ان يكون معناه بالوجود الكائن في الاولى وهو وجود المبتدأ ويؤيده تأييدا
 قويا أن شارح الباب السيد اقمير الاول في قوله لا امتناع الثاني لوجود الاول بقوله وهو

امتنعت الالهة لوجود زيد
 فزيد الشرط وهو مبتدأ
 محذوف الخبر لروما (وفي
 المناوعة المضمض) أي
 الطلب الحثي نحو لولا
 تستغفرون الله أي استغفروه
 ولابد (والماضية التوبيخ) خبر
 لولا جوازا عليه بأربعة شهداء
 وجههم الله على عدم الجحى
 بالشهادة اجماعا فالوه من الاقل
 وهو في الحقيقة محل التوبيخ
 (قيل وترد التقي) كأي قولا
 كانت قرية آمنت أي قبا
 آمنت قرية أي أهلها عند
 مجي المذاب فنتعها ايمانها
 الاقوم يونس واجهه ورم
 يفتوا ذلك وقالوا هي في
 الآية لتوبيخ على ترك
 الايمان قبل مجي العذاب
 وكأنه قيل لولا آمنت قرية
 قبل مجيها فنتعها ايمانها
 والانتفاء مستند منقطع
 فالافيه بمعنى لكن

(الحادى والعشرون لشرط)
 للماضى) نحو لو جاء زيد
 لا كرمته (ويقال للمستقبل)
 نحو أكرم زيداً ولو أساء أى
 وإن وعلى الأول الكثير
 قال سيدييه (هى) حرف لما
 كان سيقع لوقوع غيره) أى
 الشرط وقوله سيقع ظاهر فى
 أنه لم يقع فكأنه قال لا يتقاه
 ما كان يقع (وقال غيره)
 ومضى عليه المبرزون (حرف
 امتناع لامتناع) أى امتناع
 الجواب لامتناع الشرط
 وكلام سيدييه السابق
 ظاهر فى هذا أيضاً فإن
 اتقاء ما كان يقع وهو
 الجواب لوقوع غيره وهو
 الشرط ظاهر فى أنه لا يتقاه
 الشرط وهو ادهم أن اتقاء
 الشرط والجواب هو الاصل
 فلا ينافيه ما سببنا فى أمثله
 من بقاء الجواب فيما على
 حاله مع اتقاء الشرط (وقال
 الشاويين) هو (لمجرد الربط)
 للجواب بالشرط كان
 واستفادة ما ذكر من انتفاءهما
 أو اتقاء الشرط فقط من
 خارج (والصحيح) فى مفاده
 نظر الى ما ذكر من القسمين
 (وفاقا للشيخ الامام) والد
 المصنف (امتناع ما يليه)
 مثبتا كان أو منقيا

المبتدأ الواقع بعدهما أى بعد لولا ولو ما قال مانعه وحاصل معناهما الربط بالملتزم على معنى
 أن الثانية امتنع مضمونها لوصول مضمون الاولى اه فليتأمل (قوله لشرط) أى اذا شرط
 وبعبارة التخصيص ولو لشرط فى الماضى مع القطع باتقاء الشرط اه وقوله لشرط قال السعد
 أى لتعريف حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضا فى الماضى اه وقوله فى الماضى
 متعلق بحصول لا يفرض وقوله مع القطع باتقاء الشرط قال السعد فيلزم اتقاء الجزاء اه أى
 فاتقاء الجزاء بطريق اللزوم (قوله لما كان سيقع الخ) أى للدلالة على ان الشيء كان يقع فى
 الماضى لوقوع غيره فيه أى كان فى الماضى بحيث لو وقع غيره فى الماضى وقع هو فيه (قوله
 حرف امتناع لامتناع) أى حرف دل على امتناع الثانى لامتناع الاول وهذه العبارة يحتمل
 أن المراد انهم اتدل على امتناع التالى بامتناع الاول بطريق الاستدلال بامتناع الاول على
 امتناع الثانى وهو ما فهمه ابن الحاجب واعترضه ويحتمل أن المراد انهم اتدل على امتناع الثانى
 لامتناع الاول بمعنى أنهم اتدل على أن طاعة امتناع الثانى فى الخارج هى اتقاء الاول وهو ما قال
 السعد انه المراد ورده اعتراض ابن الحاجب وحاصله كما قاله السيدى انهم اتدبروا فى شرط
 لم يبق من الامور التى توقف عليها وجود الجزاء الا هو فيكون اتقاء الجزاء فى الخارج معطلا
 باتقاء الشرط فسيبى من حيث الخارج لامن حيث العلم (قوله ومراهم الخ) قال شيخ
 الاسلام اشار به الى أن هذا القول صحيح نظر الاصل فلا ينافيه ما خرج عنه عما قاله أى قضعف
 المصنف به بتجديد ما يشتمل الامر من مقتضى مع أن فى لفظ ما صححه تفكيكا اذ قوله امتناع ما يليه
 انما يكون باعتبار لوقوعه واستلزامه لتأليه انما يكون بدونه اه (وأقول) يمكن أن يجاب عن
 الاتقاد المذكور بان المصنف لم يرد به ضعف هذا القول أنه خطأ مطلقا بل أن ما ذكره أولى منه
 لعدم خروج شئ عنه وعدم الاحتياج الى النظر فى تجهيزه الى الاصل وعن التفكيك المذكور
 بمنعه بل يجوز أن يكون الاستلزام باعتبار لو أيضا بناء على انها وضعت للدخول على ما يكون
 مستلزما لما بعده أو سببا فيه ولو بالجعل ولو سلم فاه اذ لا على الاستلزام (قوله والصحيح وفاقا
 للشيخ الامام امتناع ما يليه) أى الصحيح أن مدلولها امتناع ما يليه لان الصحيح صفة للقول
 والقول هو أن مدلولها الامتناع لا نفس الامتناع واستلزامه لتأليه الخ قال الكوراني
 واختار المصنف وقالوا انه أنها لا امتناع الشرط واستلزام التالى سواء كان التالى مثبتا
 أو منقيا ثم يتبقى التالى ان كان بين التالى والمقدم مناسبة عرفية أو عقلية ولم يكن للمقدم خلف
 عما صدقات التالى ليحصل التالى فى ضمنه نحو لو كان انسانا لكان حيوانا اذ لا يلزم من اتقاء
 الانسان اتقاء الحيوان لوجود الخلف من سائر أنواع الحيوان بخلاف ما اذا لم يكن له خلف
 نحو لو كان فيها آلهة الا الله افسدنا ونحن نقول فى هذا المختار نظرين وجوه الاول أنه لا يمكن
 وضع لولا ما ذكره لانها اذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه
 للجزاء لانك اذا قلت لو جئتني لا كرمتك فدللت على امتناع الجي واذ كان الجي ممتنع
 الوجود فكيف يستلزم وجوده وجود الجزاء الثانى قوله ثم يتبقى التالى ان كان ينسب وبين
 المقدم مناسبة غير سببية لانه جعل وجود الشرط ملزوما للجزاء ولا يلزم من اتقاء الملزوم اتقاء
 اللازم وان كان اللازم عقليا فكيف بالناسبة المذكورة (فان قلت) قال المصنف ان اتقاء

التالي يكون لازما اذا لم يوجد خلف المقدم (قلت) وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة الكلمة والاستدلال بها الا ترى أن المنطقيين اجمعوا على عدم جواز الاستدلال بانتفاء المقدم على انتفاء التالي لانهم موضوعه لامتناع الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء مع عدم دلالة على ثبوت الجزاء وانتفاءه وترتب انتفاء الجزاء ناشئان من المناسبة المذكورة يكون مخالفا لاجماع أهل العربية لاجتماعهم على انها لامتناع الجزاء لامتناع الشرط فامتناع الشرط على لامتناع الجزاء وأهل المنطق كلهم مطبقون على انها الانتفاء الشرط لانتفاء الجزاء أي انتفاء الجزاء على لانتفاء الشرط لان ما اختاره لاوافق شيئا من المذهبين الرابع لا يرب عند من يعتد به ان لو وضعت لتعلق أمر بآخر مع الجزاء بانتفاء الخلق عليه في الماضي قطعا فيلزم انتفاء المخلق أيضا وعلى ما اختاره لا لتعلق اذ لو موضوعه لانتفاء الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء وأما الانتفاء المذكور انما حصل من المناسبة فلا ربط بين الانتفاء من قائل اه ما رأيت في النسخة الواقعة لي وفيه سقط لا يخفى فانه لم يصر منها ثالث الاظهار كما ترى فلتسكلم على ما يصر منها ويقاس به غيره فان الامثال يستدل بعضها على بعض فنقول اذا أحسنت التأمل في هذه الاقارم مع تأمل معنى الكلام وجدت تباينها في الآلات وأوهام لانها لا الاغلاط الصاحشة وعدم الاطاعة بحاصل المقام فاما قوله الاول انه لا يمكن أن يكون وضع لولم يذكر مفهوم دعوى باطله يتضح بطلانها من اتضاح بطلان ما احتج به عليها من قوله لانها اذا وضعت لامتناع الشرط الخ لان الشجرة تبقى عن الثمرة لكن هذا الدليل مع بطلانه لا يخلو عن اضطراب لان قوله لانها اذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه للجزاء ظاهر كما ترى في أن حاصل هذا الدليل أن وضعها لامتناع الشرط يناقض دلالتها على استلزام الشرط للجزاء فلا يمكن أن تكون موضوعه لذلك الامتناع مع دلالتها على ذلك الاستلزام وقوله لانها اذا قلت لوجبتني أكرمك الخ ظاهر كما ترى في أن حاصله ان دلالتها على ذلك الامتناع يناقض نفس ذلك الاستلزام وعلى التقديرين فبطلان هذا الدليل في غاية الظهور لوضوح بطلان المناقاة التي ادعاهما عليها أما على الاول فلان غاية ما يلزم منه دلالتها على ذلك الامتناع وعلى ذلك الاستلزام وهذه الدلالة لا محذور فيها بوجه لان غاية ما يترتب عليها تحقيق مدلولها الذي هو ذلك الامتناع بان يتحقق امتناع الشرط أي انتفاؤه وذلك الاستلزام بان يكون الشرط بحيث لو وجد وجد الجزاء لان معنى استلزام شيء آخر عدم انفكاك الآخر عن ذلك الشيء اذا وجد وهذا صادق حال انتفاء ذلك الشيء الذي هو الملزم الا ترى أذ طرأ نوع الشمس يتحقق حال عدمه بانه مستلزم لوجود النهار بمعنى أن وجود النهار لا يتفك عن وجوده ولعمري انه ان هذا مما لا شبهة فيه لمن تصور معنى الاستلزام وأما على الثاني فلان غاية ما يلزم منه دلالتها على امتناع الشرط مع كون الشرط في نفسه مستلزما للجزاء ولا محذور في ذلك بوجه لان غاية الامر أنه اذا تحقق مدلولها ما انصف الشرط بالانتفاء وعدم الوجود وبكونه بحيث لو وجد وجد الجزاء كما هو معنى الاستلزام ولا اشكال في صحة اتصافه بهذين الأمرين الا ترى الى صحة الشرطية في نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد دنا وقولك مشيرا الى غير مثلالو كان هذا انما كان حيوانا لم اتصاف الشرط في الاول وهو تعدد الآلهة بالامتناع أي الانتفاء

(واستلزامه) أي ما يليه
(لتاليه) مبنيا كان أو منفيا
فالاقسام أربعة (نمقتنى
التالي) أيضا (ان ناسب)
المقدم بان لزمه علة لا أوعادة
أو شرعا (ولم ينفى المقدم
غيره كلو كان فيهما آلهة الا
الله) أي غيره (لقد دنا) أي
السفوات والارض ففسادهما
أي خروجهما عن نظامهما
المشاهد مناسب لتعدد
الآله لزمومه على وفق
العادة عند تعدد الخالق
من القامع في الشيء وعدم
الاحتياج عليه

المفهوم من الواسط في الاستحالة واستلزامه هو الفساد السموات والارض وفي الثاني وهو
كونه انشائيا بالامتناع أي الانتفاء واستلزامه لكونه سبوانا كما يتصل على ذلك كلامهم كما
هو معلوم لمن له أدنى خبرة فان كان حاصل هذا الوجه أن الشيء حال عدمه لا يمكن أن يتصف
بإستلزامه لغيره فقد ظهر بطلانه بما لا مزيد عليه ومن هنا ينظر في قول شيخ الاسلام ما نصه
أن في لفظ ما صححه أي المصنف تفكيكا اذ قوله امتناع ما يليه انما هو باعتبار لو وقوله
واستلزامه لتاليه انما يكون بدونه اه وفي قول شيخنا الشهاب قوله واستلزامه لتاليه أي مع
قطع النظر عما اقتضته لومن امتناع ما يليه فاذا دخلت على شيء كانت مقتضية لامتناع ما يليها
وكان ما يليه لا يدور امتناعه المقادير واستلزامه لتاليه فان التبادر من عبارتهما كما ترى ارادتهما
حاصل هذا الوجه فان اراد شيئا آخر فليس يستكلم عليه وان كان حاصله ان المراد هنا
بالامتناع هو الاستحالة واستحالة الشيء تنافي استلزامه لغيره فهو غلط فاحش اما اولاً فكون
المراد بالامتناع الاستحالة ينافي نحو مثال لو لم يخف الله لم يعبه اذ الشرط فيه الاستحالة فيه اذ
ثبوت عدم الخوف المذكور ممكن قطعاً فليس المراد بالامتناع هنا الانتفاء اعم من أن
يعصبه استحالة أو لا كما سبق الإشارة اليه وأما ثانياً فلو قلنا ان المراد به الاستحالة لكن استحالة
الشيء لا تنافي اتصافه بالاستلزام لغيره كما هو ظاهر من التمثيل فهو لو كان فيه ما آلهة الا الله
ويكفيك شاهد على ذلك ما اشتهر وشاع فيما بينهم من قولهم ان استحالة الزوم عدل على
استحالة اللازم اذ فيه غاية التصريح بان استحالة الشيء لا تنافي أن يكون ملزوماً للشيء آخر وما
قرروه في صفات الله السلبية نحو انه تعالى ليس بجسم الخ واحتجاجهم عليهم بالاستلزام تلك
المنقبات لتلك الاوزم الباطلة فبقية غاية التصريح أيضاً بان كونه جسماً الخ مع استحالة
مستلزم للحوالات التي ينوها وان كان حاصله أن كلام المصنف يقتضي ثبوت الجزاء مع امتناع
الشرط مع عدم امكان ذلك فبطلان هذا أظهر من أن يحتاج لتعقيب عليه اذ ليس في عبارة
المصنف ما يدل على ذلك بل ولا يجهل بوجه ادخالها كما هو بلي أن القول الصحيح هو أن
مدلولها امتناع الشرط أي انتفاؤه وكون ذلك الشرط المنفي ملزوماً للجزء وليس في هذا دلالة
ولا احتمال لثبوت الجزاء مع انتفاء الشرط وأما قوله الثاني قوة ثم يتقى التالي ان كان منه وبين
المقدم مناسبة غير سديدة فيتم بطلانه من ايضاح بطلان ما استدلل به عليه من قوله لأنه جعل
وجود الشرط ملزوماً للجزء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم أي يلزم ان يكون اللازم اعم
ووجه بطلان هذا الدليل في غاية الظهور وذلك لان المصنف لم يحكم بان مجرد انتفاء الملزوم يدل
على انتفاء اللازم - تي يورد عليه انه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فلا يدل انتفاء الملزوم
على انتفاء اللازم وانما حكم بان انتفاء الملزوم اذ لم يخلف ذلك الملزوم غيره في الاستلزام بان
الخصم من الملزومية فيسهل يدل على انتفاء اللازم لأنه قال ثم يتقى التالي أي الذي هو اللازم ان
غالب المقدم أي لزمه ولم يخلف المقدم غيره أي في استلزامه لذلك التالي ولا شبهة في صحة ذلك
حيث أنه اذا لم يخلف المقدم غيره كان لازمه لازماً مساوياً اذ لا ملزومه الا ذلك الملزوم المعين
ولا شبهة لما قل في أن انتفاء الملزوم المساوي يستلزم انتفاء اللازم المساوي فلا نشأ هذا
الايراد الا الغفلة وعدم التأمل

وكم من عائب قولنا صحيحا . واقتنه من التهم السقيم
فتفتن لذلك وأما قوله فكيف بالمناسبة المذكورة فنقضته أن المراد بالمناسبة غير الزوم
المعنى وهو خطاب المراد بها الزوم مطلقا عقليا أو غيره وما أغفلته عن قول المحلى تفسيره
بقول المصنف ناسب المقدم مانعه بان لزمه عقلا أو عادة أو شرعا وأما قوله في جواب السؤال
الذى أورده قلت وبود الخلف وعدمه لادخله في دلالة الكلمة فقد ظهر فسادها
قرئناه وذلك لأن عدم الخلف يقتضى المساواة بين اللازم والمزوم لأنه إذا انحصرت الملازمة
فيه فقد ساواه اللازم ومن البديهي أنهما إذا تساوا بادل انتفاء المزوم على انتفاء اللازم لأنه
يلزم حينئذ من انتفاء المزوم انتفاء اللازم فلعواه عدم المدخلة تخط صريح فان أراد أن
وجود الخلف وعدمه لادخله في دلالة لفظة لوقلت المصنف لم ينسب الدلالة على انتفاء التالى
لويل المتهوم من كلامه أن الحال على ذلك هو مجموع انتفاء المقدم المدلول لوجود عدم خلف
للمقدم كما يصرح به قوله ثم يقتضى التالى الخ دون أن يقول لم تدل لوعلى انتفاء التالى الخ مثلا
فتفتن لذلك وأما استدلاله على هذا الجواب الباطل بقوله الا ترى أن المنطوقين الخ فهو حقيق
بإشاد قول القائل

سارت شرقه وسرت مغربا . شتان بين مشرق ومغرب

لأن كلام المنطوقين المذكور في مجرد انتفاء المقدم ووجه عدم جواز الاستدلال المذكور
حينئذ احتمال وجود الخلف وكلام المصنف في مجموع انتفاء المقدم مع عدم الخلف ولا شبهة
في أن مجموعه ما يدل على انتفاء التالى كما تبين مما لا مزيد عليه فابن أحمد هاهنا من الآخر وأما
ما ذكره بعد ذلك إلى الرابع ففيه سهو في هذه النسخة التى رقت لا يخفى عليك وكان وجه هذا
النظر الثالث المقصود بهذا الكلام ما ذكره بقوله وثرب انتفاء الجزأين ثلثان المناسبة
المذكورة الخ وطامه أنه جعل انتفاء الجزأين سبب المناسبة وهذا مخالف لأجاء أهل العربية
على أنه لا امتناع الشرط كما أن ما ذكره مخالف لاطلاق أهل المنطق على أنها انتفاء الشرط
لانتفاء الجزأين فإن كان هذا هو وجه هذا النظر كما هو ظاهر هذه العبارة فلا منقاة لعدم
التأمل أما بالنسبة لعدوى مخالفة لاطلاق أهل المنطق على ما ذكره فلان ما ذكره أهل المنطق
استعمال آخر للوعى ما كلام التحوين فيه كما بينه الأئمة كالملازمة هذه التقاربات وغيره
فلا يضر مخالفة ما ذكره المصنف له وأما عدوى مخالفة لما ذكره أهل العربية المذكورة فاما أولا
فالمصنف في هذا الكتاب سيما قوله قد رد ما تالوا كما أوضحت في غير هذا الكتاب وعدل عنه إلى
ما قبله هنا عن والده فلا وجه مع ذلك للاعتراض عليه بغير دانه مخالف لما ذكره أهل العربية
اذ لا يسوغ لما قل أن يستعرض على من رد قول غيره ويصح خلافه بمجرد أنه مخالف لقول الغير
المذكور كما لا يخفى فان كان وجه الاعتراض أنهم أبجعو على ما ذكره ومخالفة ما أبجعو عليه
ممنوعة بقرابة منع كونهم أبجعو على ذلك ثم منع أنه يمنع مخالفة إجماعهم ومن تأمل طريقة
ابن مالك والرضي ونحوهما حيث خالفوا النجاة في واضع بل صرح الرضى في غير موضع بأن
مذهب النجاة كذا وأنه هو يقول كذا علم أنهم يجوزون مخالفة إجماعهم بأن أهلية تبسيع
اللفظة والتأمل في أم الكتاب كذا المصنف الذى اعترضوا بوجوه رتبة الاستدلال المطلق وان

صرح بعضهم باستناع خرق اجتماعهم وأما ثانياً فلا نسلم أنه جعل انتفاء الجزاء بسبب المناسبة كما
 توهمه المذكور في بل انما جعله بسبب انتفاء الشرط مع عدم ما يخلفه في الاستلزام كما يصرح
 بذلك قوله والصحيح امتناع ما يليه مع قوله ثم أي بعد ان أفادت امتناع ما يليه يقتضي التالي ان
 ناسب المقدم أي لزومه كما هو القرض ولم يخلف المقدم غيره أي في استلزام التالي أي لا جمل انتفاء
 المقدم مع انتفاء ما يخلفه في الاستلزام فقد وافق الخبر في ان انتفاء الجزاء بسبب انتفاء
 الشرط غاية الامر انه بين ان مجرد انتفاء الشرط لا يكفي في سببية انتفاء الجزاء بل لا بد معه من
 انتفاء ما يخلف الشرط أيضاً أخذ من مواضع لا تخصي بثبوتها الجزاء مع انتفاء الشرط لا جمل
 وجود ما خلف الشرط في الاستلزام فالحاصل انه وافق الخبر في زيادة قد لا يصح حواشيه
 وقد دل الدليل والتبع على اعتباره ومثل ذلك مما لا غبار عليه عند من أقي السمع وهو شهيد
 نعم قول المصنف ان ناسب المقدم قد يقال لا حاجة اليه لانه لا يكون الامتناع لان المراد بمناسبه
 لزومه كما تقدم وهذا الزوم ثابت له مطلقاً وقد استفيد من قوله واستلزامه لتاليه فانه اذا كان
 مدلوله استلزام المقدم للتالي لزم ان التالي لا يكون الا لازماً وان كان لزومه له تارة باعتبار نفسه
 ر أخرى باعتبار ما تضمنه كما بينه شئنا العلامة في حواشيه قلنا بل وأما قوله الرابع لا ريب
 عند من يفسده الى قوله وعلى ما اختاره لا تعليق اذ لو موضوعه انتفاء الشرط الخ ففساده
 واضح أما قوله وعلى ما اختاره لا تعليق اذ لو موضوعه انتفاء الشرط الذي وجوده مستلزم
 لوجود الجزاء فهو ادل دليل على عدم فهمه المتن وذلك من الغفائم اذ كيف يصدي انسان
 لشرح هذا الكتاب ولارد على عصقه وشراحه قبل ان يفهم معانيه وذلك لانه توهم ان قول
 المصنف امتناع ما يليه الخ هو تمام هذا القول الذي اختاره في هذا الكتاب تعالى والله وليس
 كذلك بل من جملة هذا القول التعليق في الماضي الذي أفاده قول المصنف لو شرط للماضي
 لان قوله قال سيويه الى آخر الاقوال التي حكاه واختار منها ناله ما متفرعة على قوله شرط
 للماضي فكونه شرطاً للماضي قد رمت في عليه بين الاقوال الثلاثة واختلاف الاقوال انما
 هو في الزيادة على ذلك كما أشار الى ذلك الشارح الله - لمسة المحقق الحلي بقوله وعلى الاول
 الكثير قال سيويه الخ فافاد ان الاقوال الثلاثة مشتمكة في القول بكونه شرطاً للماضي
 واختلافها فيما زاد على ذلك وبما يظهر سقوط اعتراضه بانها موضوعه للتعليق وعلى ما اختاره
 المصنف لا تعليق وانه لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم فهم المتن وذلك لما بين من اعتبار التعليق
 على مختار المصنف أيضاً تدبر وما قوله واما الانتفاء المذكور انما حصل من المناسبة فهو
 ممنوع لما بيناه فيما سبق ان انتفاء الجزاء متسبب على مختار المصنف عن انتفاء الشرط مع انتفاء
 خلفه وكان مفناً هذا الاعتراض توهمه ان قول المصنف ان غالب شرط في انتفاء التالي وليس
 كذلك وانما ذكره زيادة ايضاح في تصدير المسئلة بالزوم بين الشرط والجزاء لا لربط بين
 الانتفاء من قائل انتهى هذا واعلم ان المصنف في منع الموانع رجوع عن اختياره هذا القول الى
 القول الاول وأطال الكلام في ذلك بما بين جملته قوله في نفسه وذهب قوم الى انه حرف
 امتناع لا امتناع وهي عبارة المصنفين وردت في جماعة من المحققين منهم الشيخ أبو العباس القرائي
 والشيخ الامام الوالد وغيرهما قال الوالد رحمه الله دعوى دلالتها على الامتناع مطلقاً مقروضة

بما لا قبل به ثم نقض هو وغيره بمثل قوله تعالى ولوان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر عسده
من بعده سبعة ابحر ما تقدمت كلمات الله فالواو افلو كانت حرف امتناع لامتناع لزم نقاد الكلمات
مع عدم كون كل ما في الارض من شجرة اقلاما يكتب الكلمات وكون البحر الاعظم بمنزلة
الدواء وكون السبعة الابحر علو امة مداد او هي عند ذلك البحر وقول عز رضى الله عنه نعم العبد
صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فالواو انما يثبت المصيبة مع ثبوت الخلو فوهو عكس المراد ثم قال
بعد ما اطال واعلم انا كتبنا هذا ونحن نوافق الواو اذ ذاك على ما رآه ولذلك سبرنا عنه بلفظ
الصحيح وأما الذي أراه الآن وادعى ارتداد عبارته فيسوي به اليه والطباق كلام العرب عليه فهو
قول العربيق وأما قول الواو انه منقوض بما لا قبل به مما لا يظن به رلى الى ان قال فاقول مدلول
لو الشرطية امتناع التالي لامتناع المقدم مطلقا وهذا هو الحق ومن قوله تعالى ولوشنا لا تبنا
كل نفس حدها ولكن حق القول في لا ملائجهن فالحق والله أعلم ولكن حق القول في
أشأ أولم شافق القول ولو أراحكمهم كثيرا فسلمت وتنازعتم في الامر ولكن الله سألهم
يركبهم كذلك وأطال في ذكر الامثلة وفي تقرير حال ان قال في هذه الاماكن واسماها
صريحة في انها لا امتناع لانها عقيبت بحرف الاستدراك داخل على فعل الشرط متفيا لفظ
أو معنى فهي بمنزلة وما رمت اذ رمت ولكن الله يرى فاذا كانت دالة على الامتناع ويصح
تفسيرها بحرف الاستدراك دل على ان ذلك عام في جميع موارد هوالا يلزم الاشتراك وعدم
صحة تفسيرها بالاستدراك وذلك هو ظاهر أو صريح كلام مبيوه فلم يخرج عنه وقول الشيخ
الامام ان ذلك منتهى بما لا قبل به يقول عليه لا نزاع مستقيمة انتهى وقوله قد قال تعالى ولوان
ما في الارض الاية وقال عز لم يخف الاثر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لم يبق تكن ريب في
بحرى لما حلت لي قلنا يمكن بذلك كله الى الامتناع ونحن نرضع لك هذا فالتالي اذا قلنا امتنع
طلوع الشمس لوجود الميل فليس معناه انتفاء طلوع الشمس رأسا بل انتفاءه لوجود الميل
وفرق بين انتفائه لذلك وانتفائه المطلق فان الاول أخصر من الثاني ولا يلزم من ارتفاع الخاص
ارتفاع العام فاذا قلنا لو حرف امتناع لامتناع كان المعنى به ان التالي يمتنع امتناعا مضافا الى
امتناع المقدم وليس المعنى به ان يمتنع مطلقا ثم قال اذا عرفت هذا فقول قد يورى بل هو سلطة
على ما يحسب العقل كونه اذا اوجبه مقتضا لوجوده حتى آخر ما اذا ثبت ان ذلك لا يلزم
تحقيقا لاستحالة وجود ذلك الشيء الاخر الذي ظن انه يوجد عند وجود ما يحسب به العقل
مقتضا كما تقول لما بد الشمس لو عبادتها ألف سنة ما أغنت عنك من القسي ما فان مر ذلك ان
عبادتها ألف سنة لا تنفي وفي الحقيقة الازدياد من عبادتها الازدياد من عدم الاغناء ولكن لما
كان الكلام خطايا لمن يعقدها مقبلة حسن انراجه في هذا القالب وكذلك تقول للتائل
اذا أحكمت أمر منعه لو نضرت الى بالث شقيق ما قضيت لك سؤالا وكذلك اذا جابصيفة ان
الشرطية لم يكن له مفهوم عند المعترفين به وهو الشرط كما في قوله تعالى ان تستقر اهل سبعين
مرة فلن يقر الله لهم لان المراد قطع الالباس فالإتيان بصيغة لوفيهما خبر بانه مشا لخصيق
الامتناع للمقابل اذ اذهبت هذا جثا بك الى ما أورده نقضا قوالهم يلزم نقاد الكلمات عند
استله كون ما في الارض من شجرة اقلاما وهو الواو في انهم انما ادعوا مستحيل جوابه ان

عدم انتفاء ما يلزم انتفاؤه ولو كان المقدم مما لا يتصور العقل انه مقتضى الانتفاء اما اذا كان مما
 قد يتصوره العقل مقتضيا فان لا يلزم عند انتفاؤه أولى وأخرى وهذا لان الحكم اذا كان
 لا يوجد مع وجود المقتضى فان لا يوجد عند انتفاؤه أولى في لوفي الآية انه لو وجد المقتضى
 لما وجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد وليس المعنى لكن لم يوجد فوجد لا امتناع
 وجود الحكم بلامقتضى فالماصل ان ثم امرين أحدهما امتناع الحكم لا امتناع
 المقتضى وهو مقرر في بداية القول وثانيه ما وجوده عند وجوده وهو الذي آتت للتمييز
 على انتفاؤه مباغته في الامتناع فلو لا تمكنا في الدلالة على الامتناع مطلقا لما أتى بها في زعم
 انها الحالة عند لا يدل عليه فقد عكس ما يتصوره العرب بها فانها آتت في بلوغنا للمساكنة في
 الدلالة على الانتفاء لما للو من التمكن في الامتناع وأتت اذا فهمت ما ألقيت اليك في الآية
 من المعنى نقلته الى الاثر وغيره فتقول لو لم يمتنع بهيب لم يعص لما عنده من اجل الله تعالى
 المانع من وقوع العصية فكيف اذا خاف فانه اذا خاف يجمع ما تمنع الاجلال والخشية واذا لم
 يخف يكون المانع واستداد وهو الاجلال فالمعصية منتفية على التقديرين وحيث يلو عليها على
 الامتناع بالطريقة التي قدمناها لا على مطلق الامتناع وقد كان يمكن رد كلام الشيخ الامام
 ومن معه اليه والواضح يحتمل بلهم اتدل على خلاف الامتناع في مثل ما ذكرناه انتهى كلام
 المصنف فليست فيه (وأقول) ما ذهب اليه الشيخ الامام وتبعه عليه في جمع الجوامع له لا ينبغي
 على انه فهم من قولهم في لو انما الامتناع الجواب لا امتناع الشرط ما فهم منه ابن الحاجب
 ان ان معناه انه يستدل بامتناع الشرط على امتناع الجواب ثم اعترض عليه بان الشرط
 سبب والجواب مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب بل هو ان يكون للشيء اسباب
 متعددة قال بل الامر بالعكس أي انها تدل على امتناع الشرط لا امتناع الجواب لان انتفاء
 المذهب يدل على انتفاء جميع أسبابه بدليل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد باقائه
 انما سبق ليستدل بامتناع الضماد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن غيره
 ذلك وعبر في توجيهه بان الشرط لازم والجواب لازم وانتفاء لازم موجب انتفاء لازم من
 غير عكس بل هو ان يكون اللازم اعم ومما يدل على ان الشيخ الامام فهم ذلك قوله دعوى دلالتها
 على الامتناع مطلقة مقرونة بما لا قبل به ولما فهم ذلك ورأى انتفاءه جازا ذكره في امتناع
 الشرط ان لا يخلقه غيره بفعل الدال على الامتناع مجموع انتفاء الشرط وانتفاء خلقه كما أثرنا
 اليه في الكلام مع النكوراتي كما تقدم ويحفظ في قوله عليه ما بسط المولى سيد الدين في موطؤه
 ومختصره الزبدية على ابن الحاجب من انه ليس المعنى ما فهمه بل انها للدلالة على ان انتفاء
 الجواب في الخارج انما هو بسبب انتفاء الشرط وحاصله كما قال السيرامي في حواشي المطول
 ان لو تسعمل في شرط لم يق من الامر والى توقف عليها وجود الجزاء الا الشرط فيكون انتفاء
 الجزاء في الخارج حينئذ لا بانتفاء الشرط فسيبته من حيث الخارج لان حيث العلم مثلا
 هداية الجميع لم يبق مكان توقف عليه تحقيقها الاتعلق مشتبه تعالى بها وقد اتفق مقتضى الهداية
 في الخارج بسبب انتفاء تعلق المشتبه لا انه يمتنع بل بانتفاءه على انتفاءها فيكون سببا للعلم لان
 انتفاءهما معا مأمور لاسماع وانما الكلام في السبب الخارج وكذا في قوله لو جاء في زيدا كرمته

انتفاء الجبى - والا كرام كلام معلوم للسامع وانما المقصود بيان سبب انتفاء الا كرام في
الخارج فقط ورد القوم من قولهم - لولا انتفاء الثانى لانتفاء الاول ان سبب انتفاء الثانى في
الخارج انتفاء الاول لان انتفاء الاول يدل على انتفاء الثانى وبعبارة العلم به كما ظنه ابن الحاجب
فاعترض بان انتفاء السبب او الملزوم لا يستلزم انتفاء مسبب والمبطل لا يلزم فلا يدل عليه ولا يقيد العلم
به انتهى وعلى هذا فالشيخ الامام موافق لابن الحاجب في الاعتراض الا ان ابن الحاجب عدل
الى انهما على العكس مما قالوه أى انها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب لان انتفاء
المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه والشيخ الامام عدل الى تقييد دلالة امتناع الشرط على
امتناع الجواب بما اذا انضم اليه امتناع خلفه ايضا فالدال على امتناع الجواب مجموع
الامتناعين لا أحدهما او يقتضي جوابا بأنه لا حاجة الى هذه التقييد لانه ليس معنى عبارة
ما فهمه بل ما تقدم بيانه لكن يريد على هذا الجواب ان المعنى الذى تقدم بيانه لا يتأتى في نحو
قوله لولا يخفى الله بعصه والجواب ان اها استعمالا آخر وهذا الجواب وارد عليه ومن ثم قال
السبب اى قبل لو تسعمل لمعان ثلاثة ان سببية أحد انتفاء من معلومين لا يخرج بحسب
الواقع دون العلم فلا يتصرف فيه استدلال وهذا هو الكثير المتعارف وقصد لزوم الثانى للاول
مع انتفاء المألوم ليستدل به على انتفاء المألوم المجهول كما في قوله تعالى لو كان فيهم ما آله
الا الله - سداو - ان استقرار شئ يرتبط بانه التقييد كقوله لولا يخفى الله بعصه انتهى
ويحتمل انه مبنى على انه فهم من قوله - المذكور ما سبق عن المولى سعد الدين انه مرادهم ولعله
على هذا لما اعتقد ان مجرد انتفاء الشرط في الخارج لا يصح ان يرتب عليه انتفاء الجزاء في
الخارج لان انتفاءه معينة لا يوجب انتفاء المألوم الجواز ان يثبت بغيرها شئ على جواز
تعدد العلل ضم الى انتفاء الشرط انتفاء خلفه ايضا لان مجموع الانتفاءين اذا ثبت في الخارج
أوجب انتفاء المألوم قطعا اذا حصل ذلك حيث قد اتنا جميع الغال وجوابه به لم مما تقدم عن
السبب اى في بيان حاصل مرادهم وله مبنى على امتناع تعدد العلل الا ان هذا الجواب لا يجري
في نحو لولا يخفى الله بعصه والجواب ان اها استعمالا آخر ورد هذا التصو عليه كما تقدم فليست
في المقام حق التامل (قوله ولم يخلف التعدد غيره) قال شيخنا الشهاب لآ أن تقول بل يخلفه
اختيار الصانع المختار للفساد انتهى (وأقول) الفساد انما يقترب على ارادة الفساد بالاختيار
أى تعلق الارادة به لا على تحقق الارادة بالاختيار في نفسها والوجود كل شئ يصح ان يتعلق
به ولم يوجد هنا تعلق الارادة كما هو ظاهر فتأمل وقد توهم هنا ايضا ان عدم الاله يخلف التعدد
وفساد ظاهر لان الكلام كله على التمسك بالواقع ووجود الاله بل وجوب وجوده كما لا يخفى
(قوله أى كان له خلف الخ) اشارة الى انه ليس المراد بقول المصنف لان خلفه تحقق الخلف
بل ان به - لم ان هناك خلفا قد يتحقق وقد لا يتحقق فان تحقق ثبت التالى والام يثبت وبهذا قال
الشارح فلا يلزم انتفاء التالى ولم يقل فلا يتبى التالى وبهذا يفتح مثال المصنف فان الشئ فيه
قد يكون حارا مثلا فلزم وجود التالى وقد يكون حرا مثلا فلا يلزم كما قال الشارح لجواز ان
يكون حارا الخ (قوله اما أمثلة بقية الاقسام فنقول لم يخفى ما أكرمك الخ) يحتمل ان هذه
الامثلة مما لا يقدم فيه خلف يحتمل أن يربط في المادة المتروكة وان لا فلا يلزم انتفاء التالى

ولم يخلف التعدد في ترتيب
الفساد غير في تقييد الفساد
بانتفاء التعدد المقاد يلو
نظر الى الاصل فيها وان كان
الفساد من الاله العكس
اى الدلالة على انتفاء
التعدد بانتفاء الفساد لانه
أظهر (لان خلفه) أى
خلف المتقدم غير ما كان له
خلف في ترتيب التالى عليه
فلا يلزم انتفاء التالى
(كقولك) فى شئ (لو كان
انسانا لكان حيوانا)
فالحيوان مناسب للانسان
للزومه له عقل لانه جزءه
ويخلف الانسان في ترتيب
الحيوان غيره كالخمار فلا
يلزم بانتفاء الانسان عن الشئ
المقاد يلو انتفاء الحيوان
عنه لجواز ان يكون خمارا
كما يجوز ان يكون حرا
اما أمثلة بقية الاقسام
فنقول لم يخفى ما أكرمك
لو جئنى ما أهتكت لولم
يجئنى أهتكت

(ويثبت) التالي بقسمه على حاله مع انتفاء المقدم بقسميه (ان لم يناف) انتفاء المقدم (وناسب) انتفاءه اما بالاولى كلولم يخفف
 لم بعض) المأخوذ من قول عمر رضي الله عنه وقبل النبي صلى الله عليه وسلم ١٩١ ثم العبد صيب لولم يخفف الله له بعضه ورتب

عدم العصيان على عدم
 الخوف وهو بالخوف المقادير
 بل وانسب فيترتب عليه أيضا
 في قصده والمعنى انه لا يعصى
 الله أصلا أي لامع الخوف
 وهو ظاهر ولا مع انتفائه
 اجسلا لانه تعالى عن ان
 يعصيه وقد اجتمع فيه
 الخوف والاجلال رضي
 الله تعالى عنه وهذا الاثر أو
 الحديث المشهور بين العلماء
 قال أخو المصنف كغيره
 من المحدثين انه لم يجده في شيء
 من كتب الحديث بعد
 الفحص الشديد (أو المساواة
 كلولم تكن ربيبة لما حلت
 للرضاع) المأخوذ من قوله
 صلى الله عليه وسلم في درة
 بضم المهملة بضم سامة أي
 هند لما بلغه تحدث النساء
 أنه يريد أن ينسكها انها ولم
 تكن ربيبة في حجرى
 ما حلت لي انها لا بقره أخى
 من الرضاة رواء الشيخان
 رتب عدم - لها على عدم
 كونها ربيبة المبين بكونها
 بنت أخى الرضاة المناسب
 هو شرعا فيترتب أيضا
 في قصده على كونها ربيبة
 المقادير بل وانسب هو شرعا
 كتناسقه للاولى سواء لمساواة
 حرمة المصاهرة لحرمة
 الرضاة والمعنى انها لا تحل
 لي أصلا لانها وصفي لولم

وذلك لانه في الاول خلف عدم الجبى في ترتب عدم الا - رام عليه الاساءة مثلا وفي الثاني
 خلف الجبى في ترتب عدم الاهانة عليه الاحسان اليه والقيام به مائة مثلا وفي الثالث خلف
 عدم الجبى في ترتب الاهانة عليه الاساءة والاخلال بما يليق به الا ان الخلف في هذه المواضع
 قد يتحقق وقد لا يتحقق ثم رأيت في المعنى مانصه والنوع الاول يعنى وهو ان يعقل به
 الجزأين ارتباط مناسب على ثلاثة أقسام ما يوجب فيه العقل الفحوار سببية الثبات في سببية
 الاول نحو ولوشتمار لعنه انهما يلزم من امتناع الاول امتناع الثاني قطعا وما يوجب عدم
 الاخصار المذكور نحو لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا وهذا لا يلزم فيه من
 امتناع الاول امتناع الثاني وما يجوز فيه العقل ذلك نحو لو جاءني زيدا كرمته فان العقل
 يجوز انهما ربيبة الا كرام في الجبى ويرجح ان ذلك هو الظاهر من ترتب الثاني على الاول
 وانه المتبادر الى الذهن واستصحاب الاصل وهذا النوع يدل فيه العقل على انتفاء السبب
 المساوى لاتقاء السبب لاعلى الانتفاء مطلقا ويدل الاستعمال والعرف على الانتفاء المطلق
 انهم فيحتمل ان يجري ما ذكره في هذا المثال في أمثلةنا (قوله ويثبت ان لم يناف وناسب الخ)
 قال الكوراني وقوله ان لم يناف زائد لا فائدة في ذكره لانه شرط ان يكون مناسبا لتقيض
 الشرط من باب الاول أى بقوله وناسب بالاولى فكيف يتصور ان يكون مناسبا لاتقاء الشرط
 أى - حتى يحتاج الى اشتراط نفيه انتهى (وأقول) حاصله ان قوله ان لم يناف مستدرك مع قوله
 واستلزامه لانه كما قدمناه بل قوله لان خلفه كقولنا لو كان هذا انسانا لكان حيويا لا حاجة
 اليه مع قوله ويثبت ان لم يناف وناسب بالاولى الخ لانه من لازم مناسبه لاتقاءه ان يخلف المقدم
 غيره كما هو ظاهر فحاصل هذا انه يثبت اذا خلف المقدم غيره في ترتبه عليه بالاولى أو بالمساواة
 أو بالادوية فع ذلك أى حاجة الى قوله لان خلفه الخ وغاية ما يجاب به عن هذا انه لم يرد بقوله
 لان خلفه - وحول الخلف بالفعل بل أن يكون الانتفاء مظنة الخلف كما أشار الى ذلك الشارح
 بقوله أى كان له خلف - ومن ثم فان تحقق الخلف ثبت التالي والا فلا كما أشار اليه بقوله فلا يلزم
 بانتفاء الانسان عن الشيء الى قوله كما يجوز أن يكون حجرا فيكون الفرق بين قوله لان خلفه الخ
 وقوله ويثبت الخ ان الاول اشارة الى ما يحتمل الثبوت وعدم الثبوت والثاني اشارة الى تفصيل
 ما يثبت ولا بدقائه ويمكن ان يجاب عن استدراك قوله ان لم يناف مع قوله بعدم وناسب بانه تنبيه
 على ان التالي قد ينافى انتفاء المقدم اذ لو سكنت عن ذلك توهم مناسبه له أبدا فليتمامل (قوله
 ويثبت ان لم يناف الخ) يؤخذ من تقرير هذا القسم وأمثله تحقيق الخلف هنا وعلى هذا فيحصل
 من كلام المصنف ان الخلف قسمان أحدهما ان يعلم وجوده ولا يلزم تحققه في المادة المفروضة
 وهذا ما أشار اليه بقوله السابق لان خلفه كما تقدم بيانه والثاني ما علم تحققه في المادة المفروضة
 وهو المراد في هذا القسم وأمثله (قوله ويجمع بين ما تقدم في اسمها الخ) قال شيخ الاسلام بناء
 على ان مسمى الاسمين واحد وليس كذلك فان لأم سلمة من ابى سلمة ابنتين زينب ودرة الخ وأقول
 بعد افادة مجرد هذا يكون الجمع مبنيا على التنزل فتأمل (قوله وهذا المثال للاولى انقلب
 على المصنف وهو الخ) قرر شيخنا العلامة كلام المصنف بوجه آخر غير ما قرره الشارح ثم
 استنتج منه رد اعتراض الشارح حيث قال قوله ويثبت التالي بقسميه الخ اعلم ان التالي تارة

انفرد كل منهما حرمت له كونها ربيبة وكونها ابنة أخى الرضاة حيث تحدثن لما قام عندهن بارادته نكاحها جوزن
 أن يكون حليها له من خصائصه وقوله في حجرى في معنى على وفق الآية وقد تقدم الكلام فيها ويجمع بين مانصه في اسمها

يناسب نفس المقدم وفيه قسمان أحدهما أن لا يختلف المقدم غيره وثانيهما أن يجافه غيره وقد
أشار إليهما بقوله ولم يخلف وقوله لا أن خلفه وتارة يناسب ما تضمنه المقدم لأنفس المقدم وفيه
ثلاثة أقسام أحدها أن يناسب التالي ذلك الأمر الذي تضمنه المقدم بالأولوية كل لم يخلف الله لم
يخلفه فإن المقدم وهو عدم الخوف متضمن للاجلال ومناسبة عدم العصيان له بالأولوية إذا الحياة
ناشئ عن المشاهدة وهي بعدم العصيان أولى منها بالخوف إلى آخر ما أطل به وقال في آخره
فقول المصنف أن لم يناف وناسب الضمير القاعل فيه ما عائد على التالي والمفعول المحذوف هو
المقدم لا انتفاءه كما قرره الشارح فالتالي الثالث لا قلب فيه فليست مع الانصاف (وأقول)
هذا الذي جعل عليه الحق ودفع به اعتراض الشارح ليس بشيء ههنا ما أول ولا فلاحه مناف لم راد
المصنف الذي صرح به في منع الموانع كغيره من أئمة النحويين ذلك لأنه ذكر فيه نقلا عن والده
التابع وهو في هذا الكلام كما صرح به فيه بقوله بعد كلامه وقد خصصناه نحن في جميع الجوامع
وقوله واعلم أنا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد إذ ذلك على ما رآه انتهى ما يرد هذا الجواب
ويصرح بأن المفعول المحذوف هو انتفاء المقدم لأنفس المقدم حيث قال وإن لم يكن الترتيب
بين الأول والثاني مناسبا لم يدل على انتفاء الثاني بل على وجوده من باب الأولي مثل نعم العبد
صحيح ولم يخلف الله لم يخرجه فان المعصية متضمنة لعدم الخوف فعند الخوف أولى انتهى
فانه مخرج كما ترى في أن مفعول ناسب انتفاء المقدم لانه جعل الأولوية عند الخوف حيث قال
فعند الخوف أولى والخوف هو مضمون انتفاء المقدم لأنفس المقدم ولا ما تضمنه بل نفس المقدم
هو عدم الخوف كما لا يخفى وهو لا يتضمن الخوف وفي المعنى مانعه والتويع التالي يعني وهو أن
لا يعقل بين الجزأين ارتباطا مناسب قسمان أحدهما ما يرد فيه تقرير الجواب وجد الشرط
أو فقد ولكنه مع فقدته أولى وذلك كالأثر عن عرفانه يدل على تقرير عدم العصيان على كل حال
وعلى أن انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف أولى اه فاطرق قوله وجد أو فقد ولكنه مع فقدته أولى
وقوله وعلى أن انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف أولى فانه صريح في موافقة ما قاله الشارح وإذا
علمت ذلك علمت أن الشارح شرح كلامه على وفق مراده ومراد القوم ثم اعترضه وان شيخنا جعل
كلامه على ما يتأني مراده ومراد القوم لعدم اطلاعه على كلامه في غير مته وعدم مراجعة
مراد القوم أو قصد مخالفتهم ليتوصل بذلك إلى رد اعتراض الشارح لشغفه بمنازعته وأما قائلنا
فلان هذا الجمل لا يصح في مثال أول الأقسام كل لم يخلف الله لم يخرجه لان عدم العصيان لا يناسب
عدم الخوف بالأولوية من الخوف بل الأمر بالعكس وأما قوله في تقريره فان المقدم وهو عدم
الخوف متضمن للاجلال ومناسبة عدم العصيان له بالأولوية إذا الحياة ناشئ عن المشاهدة وهي
بعدم العصيان أولى منها بالخوف انتهى فلا يصح لانه أن أراد يتضمن عدم الخوف للاجلال
استلزامه أو دلالة عليه فليس يصح للقطع ضرورة بان عدم الخوف لا يستلزم الاجلال
ولا يدل عليه والمنازع في ذلك تكابر مباهاة قطعا فلا يلتفت اليه وان أراد به صاحبة الاجلال
لعدم الخوف بحسب الواقع على سبيل الاتفاق فالاجلال أيضا صاحب الخوف بحسب الواقع
بل الخوف يزيد بانه يستلزم ويدل عليه كما لا يخفى نعم الخوف مانع من المعصية وهما نفس
الخوف والاجلال ومع عدم الخوف مانع واحد وهو الاجلال وقد تقدم التصريح بذلك في

من الخادرة ويعني ما في مسلم
عنها كان اسمي برة فسماني
رسول الله صلى الله عليه
وسلم زقيب وقال لا تزكوا
أنفسكم الله أعلم بأهل البر
منكم بانها الحسن قبل
التغيير (أو الادون كقولك)
ممن عرض عليك نكاحها
(لوانتفت أخوة النسب)
يفي وبينها (لما حلت) لي
(للزناح) بيني وبينها بالاخوة
وهذا المثال الأولي انقلب
على المصنف سهوا

كلام المصنف المنقول عن منع الموانع ولا خفاء في أن ما يتضمن مانعين من العصيان أولى بعدم
العصيان مما يتضمن مانعا واحدا على أن لو تفرنا وسلمنا أن عدم الخوف يتضمن الأجلال بمعنى
أنه يستلزمه أو يدل عليه لم يقدم ذلك شيئا لأن الخوف يتضمن أيضا هذا المعنى بالاولى كما لا يخفى
فمع الخوف مانعان دون عدم الخوف كما تقرر والحاصل أنه ان نظرنا الى الموجود في اللفظ
فالموجود عدم الخوف ومقابله وهو الخوف أولى بعدم العصيان وان نظرنا الى الواقع وهو
الاجلال فهو موجود مع الخوف وعدمه ولا شك ان وجوده مع الخوف أولى بعدم العصيان
من وجوده مع عدمه والجواب لأن هذا الجواب لا يوجب الاستدراك في قول المتن ان لم يناف
وناسب وكونه لقوا وذلك لانه فرض أو لا بقوله واستلزامه لتاليه ان الجزاء لازم للشرط ولزومه
له هو المراد بالناسبة في هذا المقام بل يوجب الفساد لاشعار اشتراط عدم المناقاة بما كان المناقاة
والا فلا حاجة لاشتراطه وهو معلوم انه مع الزوم والمناسبة لا تتصور منافاة لانفس المقدم والاما
تضمنه فاي معنى مع ذلك لا اعتبار بعدم المناقاة ولا اعتبار بالمناسبة بخلاف ما اذا جعل مفعول
القبول أعنى يناف وناسب انتفاء المقدم كما سلكه الشارح فانه يحتاج الى اعتبار ما ذكر لان
وجود التالي قد ينافى انتفاء المقدم وقد لا وقد يناسبه أى يلزمه لوجود خلف المقدم وقد
لا يفتنى الاستدراك والغوية (لا يقال) لان لم ان المراد بالمناسبة للزوم الاترى الى ما تقدم من
قول منع الموانع وان لم يكن الترتيب بين الاول والثاني مناسبا بافتقار النسبة مع اعتباره
في أصل المسئلة استلزام المقدم للتالى وهذا موافق لقول المفتى والتويع الثاني أى أن لا يكون
بين الجزأين اعتبار مناسبا قسما لاننا نقول المفتى في هذا الكلام هو المناسبة الذاتية فلا
ينافى في ثبوت المناسبة بمعنى الزوم ولو بحسب الجعل فليتام (لا يقال) انما ذكر المناسبة ههنا
ليرتب عليه تفصيلها الى الاولوية وغيرها لاننا نقول لاحاجة اليها في ذلك لا مكان التفصيل
بدونها كان يقول لأن خلقه غيره فيثبت بالاولى الخ مع أنه لو صح هذا بقى استدراك قوله ان لم
يناف وانويعه بجأله ما لا يقال لان لم الغوية لان عدم منافاة التالى للمقدم ومناسبة له مما
لا يمتنع في صحة استعماله لولان تلك المناسبة المستلزمة لعدم المناقاة معتبرة في مدلولها كما تقدم
في التعرض لاعتبارها وتوقيع بيان ذلك لاننا نقول ليس المقام أعنى قوله ويثبت الخ مقام بيان
مدلوله كما لا يخفى وانما هو مقام بيان ثبوت التالي مع انتفاء المقدم فلامعنى فيه ابيان اعتبار
عدم منافاة التالى لنفس المقدم واعتبار مناسبه له مع ترك بيان ذلك بالنسبة لان نقائه لا يقال
يلزم من بيان اعتبار عدم المناقاة بين التالي والمقدم واعتبار المناسبة بينهما بالاولى أو المساواة أو
الادوية بيان اعتبار ذلك بين التالي وانتفاء المقدم لان اعتبار الاولوية والمساواة والادوية
انما هو بالاضافة الى مناسبة التالى لانتفاء المقدم كما هو ظاهر وكفى هذا في حصول المقصود
لاننا نقول غاية هذا أن يكون اعتبار ما ذكر بين التالي ونفس المقدم مذكورا بالقصد والذات
وأن يكون اعتباره بين التالي وانتفاءه مذكورا بالتبع مع ان المقام مقام الثاني دون الاول
فيلزم أن يكون لا يتعلق به المقام مذكورا بطريق القصد والذات وما هو المتعلق به مذكورا
بطريق التبع وفي ذلك من القباحة ما لا يخفى مع لزوم الغوية أيضا ضرورة أن هذا المذكور
بطريق القصد والذات لا يتعلق به المقام واذا عرفت ما تقرر رجعنا الى المعرفة علمت تبيين ما سلكه

وصوابه ليكون لا دون لو
اتتقت اخوة الرضاع لما
حدث للنسب رتب عدم
حلهما على عدم اخوتهما من
الرضاع المبين باخوتهما من
النسب المناسب هو لها شرعا
فيترتب ايضا في قصده على
اخوتهما من الرضاع المقادة
بلو المناسب هو لها شرعا
لكن دون مناسبه للادوى
لان حرمة الرضاع أدون من
حرمة النسب والمعنى انها
لا تحلل لي أصلا لان بها
وصفين لو انفرد كل منهما
حرمت له اخوتهما من النسب
واخوتهما من الرضاع وانما
قال كقولك كذا في
الموضعين لانه كما قال لم يجز
شجوه فيما يستلزمه من
القرآن أو غيره ولكنه غير
خارج عن اسلوبه ولو قال
بدل المساواة المساوى لكان
انطباقه ولو أسقط
لام لما في الموضعين لوافق
الاستعمال الكثير مع
الاختصار

الشارح وان ما سلكه الشيخ مجرا حبل عن المقصود وانه لا مشالة لاطلاقه بأول ما لاح له من غير
امعان التأمل ولا اطلاع على مراد المصنف ولا على كلام القوم فاجب بعد هذا من أمره
بالتأمل مع الانصاف عليك باحسان التامل فانه يجبرك قهرا الى الانصاف (فان قلت) من أين
يستفاد من المتن ان مقبول الفهم في قوله ان لم يناف وناسب هو انتفاء المقدم الذي سلكه
الشارح (قلت) من سياقه الظاهر في ذلك ان لم يكن صريحا فيه لان قوله ويثبت عطف على
يتبنى المرتب على امتناع المقدم أى انتفائه وانه اذا زاد الشارح لفظا أيضا في قوله ثم يتبنى التالي
أيضا أى كما انتفى المقدم فيكون هذا الثبوت على تقدير انتفاء المقدم وحينئذ فالمقهور من قوله
ان لم يناف وناسب ان المراد منافاة ومناسبة انتفاء المقدم لانه الذي رتب عليه ذلك الثبوت
وأبضا فانتفاء المقدم هو الذي يصور فيه التفصيل بين عدم المناقاة مع المناسبة ومقابل ذلك
كعدم ادله عليه التشديد بقوله ان لم يناف الخ بخلاف نفس المقدم لان من لازمه ان لا ينافيه
التالى بل ان يناسبه اذا فرض انه لازم له والزم هو المراد بالمناصفة فليستأمل (قوله وقد
تجردت لوفيا ذكره من الامثلة عن الزمان على خلاف الاصل فيها) أقول يحتمل انما حينئذ
مجازو يحتمل انها حقيقة أيضا لكنه استعمال قليل لها كما انها لو استعملت لمجرد الربط على
غير قول أى على احتمال الامر ان فليستأمل (قوله ومن الاول فلان لنا مرة فنكون من المؤمنين
أى لبت لنا) أقول كان وجه التصبر على هذه الآية ما في كون لوفيا التمنى من النزاع فقد
قال في المفتى والرابع أى من أقسام لو أن تكون للتنى نحو لو تأتيتني فحدثني قبل ومنه
فلو أن لنا مرة أى قبلت لنا مرة ولهذا نصب فنكون في جوابها كما انصب فاقوز في جواب لبت
في بالتنى كنت معهم فاقوز قوزا عظيما ولا دليل في هذا أى في نصب فنكون على انها التمنى لجواز
أن يكون النصب في فنكون مثله في الايجاب أو من رواه جاب أو يرسل رسول أو قول يسون
وليس عبادة وتقرعني * أحب الى من ليس الشفوف

اه أى يجوز ان يكون النصب بالمصدر المنسبك من أن والفعل للعطف على اسم خالص من
التأويل بالفعل لاني جواب التنى حتى يدل على ان لو هنا التنى فاشار الشارح الى أن احتمال
ذلك لا يمنع كون لوفيا التنى وان النصب في جواب التنى وان التنى هنا أقرب من حمل لوفى على غير
التنى كالشرطية والاحتياج الى تكلف تقدير الجواب (قوله وهو في التخصيص بحث الخ)
(فان قلت) لم عكس هنا ترتيب المتن فبدأ بالتخصيص ثم بالعرض ثم بالتنى (قلت) يحتمل انه لمراعاة
مراتب الطلب في الثلاثة فانه في التخصيص اقوى منه في العرض واما في التنى فانه مختلف
فيه فتم من قال ان التنى لطلب التمنى ومنهم من قال انه لحالة نفسانية يلزمها الطلب ويحتمل
انه لما أراد بيان الطلب بدأ بما يليه حينئذ وهو التخصيص ثم الاقرب الى ذلك فالاقرب (قوله
والتقليل نحو ولو بظلف محرق) أقول فيه أمران أحدهما انه نقل ذلك في المفتى عن ابن هشام
الخمى وغيره وقال وفيه نظر اه ووجه النظر بان ما قيل فيه ذلك عند التحقيق ليس بخارج عما
تقدم صرح بذلك ابن أم قاسم في الجنى الداني اه وحاصله ان اثبات هذا المعنى لمناصفة لبعض
الامثلة غير قوى مع امكان جريان المعنى المشهورة في تلك الامثلة * والثاني قال الكوراني
والحق ان هذا من قبيل ما استعمل فيه لومته قبلا اذ معناه ان تحت على التصديق كما قدمته في قوله

نور تجردت لوفيا ذكره من
الامثلة عن الزمان على
تخلاف الاصل فيها اما مثله
بقية أقسام هذا القسم
فمحور لوفيا ذكره من
أى فبنى على مع عدم
الاعانة من باب أولى لو ترك
العبء سؤال ربه لاعطاء
أى فعبطه مع السؤال
من باب أولى ولو أن ما في
الارض من شجرة أقلام
الى ما نفذت كلت الله أى
بما تنفذ مع انتفاء ما ذكره من
باب أولى (وتزد) لوفيا التنى
والعرض والتخصيص
فينصب المضارع بعد الفاء
في جوابها ذلك بان مضمرة
نحو لو تأتيتني فحدثني لو
تبرل عندي قصيب خيرا
لو تأمر فطاع ومن الاول
فلو أن لنا مرة فنكون من
المؤمنين أى لبت لنا ونشترك
السلامة في الطلب وهو في
التخصيص بحث وفي العرض
يلين وفي التنى لما لا طمع في
وقوعه (والتقليل نحو)
حديث تصدقوا (ولو بظلف
محرق)

هذا أو زده المستند

وغيره وهو معنى رواية
النسائي وغيره ردوا السائل
ولو نطق محرق وفي رواية
ولو نطق والمراد الرد
بالاعطاء والمعنى تصدقوا
بما تبسروا من كثير وقيل
ولو بلغ في القلة إلى النطق
مثلا فانه خير من العدم
وهو بكسر الظاء المجبة للقر
والغنى كالحاقه للقر
والخلف للعمل وقيل بالاحراق
أي الشيء كما هو عادتهم
فيه لان النفي قد لا يؤخذ
وقد يرمد آخذه فلا يفتق
به بخلاف المشوى (الثاني)
والعشرون ان حرف نفي
ونصب واستقبال للمضارع
(ولا تقبلوا نفي كيد النفي
ولا تاييده خلافا لمن زعمه)
أي زعم افادتهما مذكر
كالنحشري قال في المفصل
كالكشف هي لتأكيده
نفي المستقبل وفي الامتناع
لنفي المستقبل على التأييد
وفي بعض نسخه على
التأييد والتأييد نهاية
التأييد وهو فيما اذا اطلق
النفي قال في الكشف مفرقا
فقولك ان اقيم مؤكدا
بخلاف لا اقيم كافي أي مقسم
وأما اقيم وقولك في شيء ان
أفعله مؤكدا على وجه التأييد
كقولك لا أفعله أبدا

اطلبوا العلم ولو بالصين والتقليل علم من خصوص المثال ولو قيل زيد صدقك القديم أهل البحر
ولو أعطته جميع ما أعطته كان المعنى بحاله على الاستقبال اه (وأقول) لا يخفى ما فيه وما
استدل به لادليل فيه لان كون المعنى على الحث على التصديق لا ينافي كون التقليل بالمعنى الذي
قرره الشارح المحقق ولو سلم فغاية ما أورده انه مناقضة في مثال فلا أثر لها (قوله نحو ولو نطق
محرق) نقل في المعنى بمثله أيضا بقوله تعالى ولو على أنفسكم وقال القاتبي ولو على أنفسكم
لو شرطية بمعنى ان وعلى أنفسكم متعلق بمحذوف أي ولو كنتم شهداء على أنفسكم وحذف
كان يبدل كثير وقد روي الباقون ولو شهدتم على أنفسكم ودل عليه شهداء وقدره الزمخشري
ولو كانت الشهادة وبالاعلى أنفسكم (قوله والمعنى تصدقوا بما تبسروا الخ) أي فقله ولو نطق
محرق كناية عن هذا التعميم وقوله إلى النطق مثلا أشار بقوله مثلا إلى انه ليس المراد المبالغة
بخصوص النطق وقوله فانه خير من العدم أي فان التصديق بما تبسروا وفان التصديق بما بلغ في
القلة إلى النطق مثلا خير من العدم أي عدم التصديق رأسا (قوله حرف نفي ونصب واستقبال)
أقول لا يخفى ان المراد عنها النفي في المستقبل أي نفي الحدث في المستقبل وان النصب ليس
معنى لها بل حكم من أحكامها وليس المراد ان كلام هذه الامور الثلاثة داخل في معناه كما
يؤمن من هذه العبارة (قوله ولا تقبلوا نفي كيد النفي ولا تاييده) قال الكوراني والظاهر
ان معناها التأييد مع ان التأييد هو المتبادر في مواطن الاستعمال الاقرينة صارفة لا ترى
الرقعة تعالى ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به حتى اذا هلك قلتم
لن نبعث الله من بعده رسولا اذ لا ريب انهم قهوه على التأييد وقوله موسى صلوات الله وسلامه
عليه قلن اكون ظهيرا للمجرمين وقول اخي يوسف قلن ابرح الارض حتى يأذن لي أبي وقوله
زعم الذين كفروا ان لن يبعضوا حيث قاربه التأييد يكون نصافي التأييد وبدونه ظاهر اه هذه
الاستعمالات الكثيرة دعوى القرينة فيها بعد جدها واما الجواب عن استدلال الكشاف به في
ان ترائي واضح اذا قلنا ظاهره في التأييد يجب صحتها عن ظاهر الدلائل التي على وقوع الرؤية
ولن ترائي في دار التكليف وقولنا يقيد التأييد بمعناه مادام التكليف باقيا لا ترى انه تعالى
نفي نفي اليهود الموت على سبيل التأييد وقوله ولن يتموه أبدا مع ان اليهود في جهنم يتمون الموت
كل ساعة اه (وأقول) ما استدلل به لا يخفى ما فيه ودعواه ان دعوى القرينة في تلك المواضع
التي استدلل بها به مدعى جدها اذا القرينة الحالية فيها ظاهرة جدا كما لا يخفى على المتأمل
(قوله وهو فيما اذا اطلق النفي) قال الكمال لكن اطلاق قوله وهو فيما اذا اطلق النفي يوهن انه
اذا قيدت لن بالتأييد كافي قوله تعالى ولن يتموه أبدا يكون للتأييد قطعا وهو ممنوع فان المقيد
للتأييد في الآية ونحوها على الراجح لفظه أبدا الخ (وأقول) اطلاق هذا الابراد مما لا يصبغ فانه
الأثر لهذا الابراد في حكم العدم مع نصريح قول الشارح الآتي كافي ولن يتموه أبدا
وكون تأييده التأييد كما قيل خلاف الظاهر بانه مع التقييد بالتأييد من محل الخلاف وحتى
الكلام ان كان ولا بد ان يقال ولا أثر لاهام قوله وهو فيما اذا اطلق النفي الخ مع ما صرح به قوله
الآتي الخ تعالى (قوله مفرقا) يجوز ضبطه على اسم الفاعل حال من القائل وعلى اسم المفعول
حالا من القول (قوله عن الكشف) (وقولك في شيء ان أفعله مؤكدا على وجه التأييد) فيه

فكقوله تعالى لن يحمله وا
ذبابا أي خلقه من الاصنام
مستحيل منافي لاحوالهم
اه وفي قول المصنف زعمه
تضعفه كما قال غيره انه
لا دليل عليه واستفادة
التأيد في آية القباب وغيرها
نحو وان يحلف الله وعده
من خارج كقوله تعالى
وان تموه أبدا وكون أبدا
فيه التأكد كقوله تعالى
الظاهر وقد نقل التأيد
عن غير الزحشري ووافقه
في التأكد كثير حتى قال
بعضهم ان منعه مكابرة
ولا تأيد قطعا فيما اذا قيد
التي تموتن أكلهم اليوم
انسيا (وتردد دعاؤه وفاقا
لابن عصفور) كقوله

لن ترأوا كذلك ثم لازمت
لكم تلكم الخلود الجبال
وابن مالك وغيره لم يثبتوا
ذلك وقالوا لا يجوز في البيت
لاحتمال ان يكون
خبراً وفيه بعد (الثالث
والشروط ما ترد اسمية
وحرية) فالاسمية ترد
(موصولة) فهو ما عندكم يتقد
وما عندا فحق أي الذي
(ونكرة موصوفة) فهو
مرتب بما يجب لك أي بشئ
(والنهي) فهو ما أحسن
زيدا فمذكورة عامة مبتدأ
ما به ما خبره

دلالة ظاهرة على ان صاحب الكشاف اراد باننا كيد ما يشمل التأيد الذي هو نهاية التأيد
فانقل عن المفسر كالكشاف ان التأيد كيد لا يعمى على تأ كيد لا يشمل التأيد (قوله
والمعنى ان فعله ينافي حاله) فيه اشارة الى ان التأيد لا يعمى على تأ كيد لا يشمل التأيد
(قوله وقد نقل التأيد عن غير الزحشري) اشارة الى الكمال الى الطعن في النقل عن غير الزحشري
حيث فسر الزحشري ان عطفه فقط ونقل عبارته في تفسير قوله تعالى لن ترأوا الخالة على ذلك
وعقبه بقوله وهو محتمل لان يكون التأيد موضوعا للفتنة وان يكون مستفادا من كون الفعل
الواقع بعدها في معنى النكرة الواقعة في سياق النفي أي لا يقع منك رؤية في قيم النفي كل
رؤية ما لم يرد ما يحتمل وهذا أقرب الى كلام ابن عطية اه (وأقول) لا ينبغي فساد هذا الطعن
لان الشارح لم يخص الغير بان عطية ومن الجائز ان يريد غيره من لا يشوبه على كلامه هذا
الطعن ومن شرط جهة على ان لا يحفظ ولا ينبغي ان هذا الطعن لومح ليرد على الشارح لانه
حالة هذا النقل عن غيره غير مباشرة نعم قد يتوجه على المصنف في منعه افادة التأيد ان الفعل
المتي للعموم وان العموم في الاشخاص يستلزم عنده العموم في الاحوال والازمان فليتلأمل
(قوله وتردد دعاؤه) قال الكوراني والحق ان هذا ليس خاصة معناه بل جميع أدوات النفي
مشاركة نحو لازلت منه ورا على الاعداء اه (وأقول) اما ولا فلا وجه للاعتراض بذلك
اذ لم يدع المصنف اختصاصا بهذا المعنى واما تأييد قوله بل جميع أدوات النفي ليس بصحيح فيما
عدا لا ولهذا قال الجلال السيوطي مانعه والجهور على ان الفعل بعدل لا يخرج عن كونه
خبراً كما لا بد من سائر حرف النفي غير لا وذهب قوم الى انه قد يخرج بعد ان الى الدعاء كقوله
بعد لا انتهى (قوله وفيه بعد) أي في هذا الاحتمال بعد قال الكمال لان المعطوف في البيت يتم
دعاه لا خبر وعطف الانشاء على الانشاء هو الاذن المناسب والنفي عن التأويل واما ان قيل
بامتناع عطف الانشاء على الاخبار فيعين الحمل على الدعاء وأيضا فقوله لن ترأوا لو كان خبراً
لكان النفي في الاستقبال ولا معنى له هنا اه (وأقول) لا ينبغي ان قوله والنفي عن التأويل
اشارة الى أن عطف الانشاء على الخبر يجب الظاهر يمكن تأويله بحيث يخرج عن صورة
الامتناع وحينئذ فهذا ينافي قوله واما ان قيل الى فيعين الحمل على الدعاء لانه حيث كان
التأويل مجوزاً فيعين ذلك بل يجوز الحمل على الاخبار مع العطف بالتأويل (فان قلت) ما طريق
التأويل هنا (قلت) يمكن تقدير القول بعد ثم أي ثم أقول لازلت لكم خالداً الخ أي ثم أسأل الله
ذلك فيرجع لعطف الخبر على الخبر ويمكن تقديره أو لا أي أقول لن ترأوا الخ فيكون المعطوف
عليه محال فيجوز عطف الانشاء عليه لان محال المتع فيما لا محال له على ان الفراء قائل بجواز
الاستئناف يتم فيمكن الحمل هنا على مذهب وأما قوله ولا معنى له هنا فقد سبقه اليه الشعبي
راداه على الدماميني وقد يجاب بان معناه الاخبار ويقاومهم على هذه الحالة التي هم عليها الا ان بناء
على ما عرفه من القرائن المقننة للبقاء عادة أي أنهم لا يزول عنكم في المستقبل هذه الحالة
الموجودة الا ان بل تستمر معكم في المستقبل وهذا معنى صحيح (قوله وللحجب) قال الكمال
لم يقل ونهيية تبينها بتغيير الارباب على ان النهيية قسمة للموصوفة فكل منقسم من
النكرة الخ (وأقول) في تقدير حرف النفي المذكور لو قال ونهيية المعطوف فيتم على موصوفة

فيفيد القسمة لها (فان قلت) لو قال وتجبية احتمل العطف على نكرة (قلت) اما أولا فالتبادر
حينئذ انما هو العطف على موصوفة واما ثانيا فقولته وللشجب يحتمل أيضا العطف على نكرة أي
وكافة الشجب ويمكن ان يقال انما غير الاسلوب ليشمل جميع الاقوال في التجبية فقد قيل انها
نكرة تامة خبرية وهو الاصح وهي على هذا مبتدأ خبرها ما بعدها وقيل نكرة موصوفة بما بعدها
والخبر محذوف وجوبا وقيل استقاهامية دخلها معنى الشجب وقيل موصولة ملتبسة بما بعدها والخبر
محذوف وجوبا وعلى هذا فاقصا الشارح على قوله ثانيا نكرة تامة الخ لانه الاصح وحينئذ
يمنع قول شيخ الاسلام انه اشار به الى ان قول المصنف وللشجب قسم لقوله موصوفة اه فليتامل
(قوله) وشرطية زمانية وغير زمانية قال الكوراني والحق ان الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعا
الى معنى الشرط انما معنى الشرط تعليق أمر بآخر ولا تنظر في ذلك الى كونه زمانيا أو غير زمانيا
بل لا يتصور التعليق الا في الزمان وذلك الذي ذكره بعض النحويين وتبعهم المصنف وهو معنى
الدوام لا الزمان اه (وأقول) من قال انه ان تكون زمانية لم يرد ان الزمان راجع الى معنى الشرط
فان أحد الاصول في ذلك بل انه يتدل مع الشرط أي التعليق على الزمان فتقوله والحق ان الزمانية
وعدم الزمانية ليس راجعا الى معنى الشرط مما لا موقع له ولا ملاقاته للكلام وقوله بل
لا يتصور التعليق الا في الزمان مسلم لكنه لا يفيد شيئا لوضوح الفرق بين كون الزمان مدلولاً
مريحا وهو محل الكلام وكونه مدلولاً التزاميا وقوله وهو معنى الدوام لا الزمان ممنوع منها
في غاية الوضوح والفرق بين قولنا استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم كما هو مضمون معنى الآية
وقولنا استقيموا لهم دامت ضروري يدعي عند كل عاقل (قوله أي استقيموا لهم مدة استقامتهم
لكم) أقول كذا في المعنى حيث قال أثبت ذلك أي الشرطية الزمانية الفارسية وأبو البقاء وأبو
شامة وابن بري وابن مالك وهو ظاهر في قوة تعالى في استقاموا لكم فاستقيموا لهم أي استقيموا
لهم مدة استقامتهم لكم اه وقضيته ان ما معموله للجزاء قد يتشكل عمل ما بعدهاء الجزاء فيما
قبلها ثم رأيت الدماميني قال ونحن لانعلم ظهوره بل هي محتملة للزمانية والمفعول المطلق على حد
سواء كما يحتمل التقدير أي زمن استقامتهم أي أي استقامة وقوله أي استقيموا لهم مدة
استقامتهم يقتضي انما مصدرية ظرفية لشرطية زمانية ويحتمل ان يكون هذا تفسير معنى
لانفسه اعرابا صناعا اه قال الشمني اشارة ظهوره الفاء في فاستقيموا لان المصدرية الزمانية
لا تحتاج الى الفاء اه فليتامل وفي اعراب السمين ما نضه يجوز في ما ان تكون مصدرية ظرفية
وهي في محل نصب على ذلك أي فاستقيموا لهم مدة استقامتهم لكم ويجوز ان تكون شرطية
وحينئذ في محلها وجهان أحدهما انها في محل نصب على الظرف الزماني والتقدير أي زمان
استقاموا لكم فاستقيموا لهم والثاني انها في محل رفع بالابتداء وفي الخبر الاقوال المشهورة
وفاستقيموا جواب الشرط وهذا انما اليه الحوفي ويحتاج الى حذف فائد أي أي زمان
استقاموا لكم فيه فاستقيموا لهم وقد جوز الشيخ جمال الدين بن مالك في ما المصدرية الزمانية
ان تكون شرطية جازمة وانما على ذلك

فانقضي لاناسام حياة وان تمت • فلاخير في الدنيا ولا العيش أبجها

ولادليل فيه لان الظاهر الشرطية من غير تناول مصدرية وزمان اه (قوله) ومصدرية كذلك

(واستقاهامية) نحو فاما
خطبكم أي شأنكم
(وشرطية زمانية) نحو فاما
استقاموا لكم فاستقيموا
لهم أي استقيموا لهم
مدة استقامتهم لكم
(وغير زمانية) نحو وما
تفعلوا من خير يعلمه الله
(و) الحرفية ترد (مصدرية
كذلك)

قال الكوراني والكلام فيها كالكلام في السريفة وان الزمان ليس راجعاً للمعنى المصدري اه
(وأقول) قد علمت فساد مما قبله فلا حاجة الى التصريح به (قوله أي زمانية) قال في المغني نحو
ما دمت حياً أصله ممدوداً وحياً خذف الطرف وخلفته ما وصلته ولو كان معنى كونها زمانية
انها تدل على الزمان بذاته لا بالنسبة لكاتب اسما ولم تكن مصدريه قال الدماميني ظاهر كلامه
انها تدل على الزمان بطريق النسبة والتحقيق انها لا تدل على الزمان اصلاً لا بطريق الاصل
ولا بطريق النسبة وانما الدال على الزمان في امثال هذه التراكيب ما وضع له وهو المضاف
المحذوف وبعد حذفه يفهم بقرينة وقال الشنقي لامعنى دلالة ما على الزمان بطريق النسبة
الا انه حذف من زمان مضاف تدل عليه القرينة وأقيمت هي مقامه اه ثم قال في المغني انما
عدلت عن قولهم ظرفية الى قولي زمانية ليشمل نحو كل ما أضاهم متوافقه فان الزمان المقدر
خاضع لغيره أي كل وقت اخلاء والمنتوض لا يسمى ظرفاً اه (قوله كانه عن عمل الرفع) قال
في المغني ولا تنصل الا بثلاثة أفعال قل وكثرو طال وعده ذلك شبهه من رب ولا يدخل حينئذ
الاعلى جملة فعلية صرح بفعلها اه (قوله ونافية عاملة وغير عاملة) عبارة المغني فان دخلت
على الجملة الاسمية أعملها المحارزون والمأميون والتحويون على ليس بشرط معروفة نحو ما هذا
بشراً ملحق أمهاتهم وعن عاصم انه رفع أمهاتهم على التسمية وتذكر كيها مع النكرة تشبيها
لها بلا كونه

وما بأس لو ردت علينا بحجة * قليل على من يعرف الحق عاجها

وان دخلت على الفعلية لم تشمل نحو وماتت فقولون الا بقاء وجهه الله اه وبدي الدماميني
في اليت المذكور ما يخرج به عن تركيب ما قرأه (قوله أو الرفع والنصب) قال في المغني
وهي المتصلة بان واخواتها (قوله أو الجرح) قال في المغني وتصل بأرف وظروف ثم فصل ذلك
وأطال فيه فراجع (قوله لا ابتداء الغاية) أقول ليس المراد نظاره فان ابتداء الغاية معنى اسمي
لاستقلاله فلا يكون من معاني الحروف بل المراد ابتداء جوفى اعتبر بحاله بغيره بحيث لا يتصور
الابتداء وكذا يقال في بقية المعاني (قوله في المكان) أي بان تكون الغاية مكاناً وكذا قوله في
الزمان أي بان تكون الغاية زماناً وقوله وغيرهما أي بان لا تكون الغاية زماناً ولا مكاناً واعلم انه
ليس المراد بالغاية هنا نهاية المسافة وكذا في قولهم الى لانتها الغاية وانما المراد بالغاية قيم ما جميع
المسافة كما عليه الرضي قال اذ لا معنى لا ابتداء النهاية وانتهاء النهاية وقال بعد ذلك في
استدلالهم على محي من لا ابتداء في الزمان بقوله تعالى لمجد أسس على التقوى من أول يوم
وقوله تعالى اذ أنودي للصلاة من يوم الجمعة فأنسوا له وقال لا أرى في الآية معنى لا ابتداء اذ
المقصود من معنى الابتداء في من أن يكون الفعل المتعدي بمن الابتداء شيء ممتداً كالسير
والمشي ونحوه ويكون الجرح بمن الشيء الذي منه ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون
الفعل المتعدي بها أصلاً للشيء الممتد نحو تيرأت من فلان الى فلان وكذا خرجت من الدار لان
الخروج ليس شيئاً ممتداً اذ يقال خرجت من الدار اذا انفصلت عنها ولو باق من خطوة وليس
التأسيس والتدأ حديثين ممتدين ولا أصابن للشيء الممتد بل عنما حدثان واقعان فيما بعدهما
وهذا معنى في في الآيةين بمعنى في انتهى وهو صريح في أن الابتداء هو ذلك الفعل الممتد كالسير

أي زمانية نحو فائق والله
ما استطعتم أي مدة
استطاعتكم وغير زمانية
نحو فائقوا بيمانين أي
بيمانكم (ونافية) عاملة
نحو ما هذا بشراً وغير عاملة
نحو وماتت فقولون الا بقاء
وجه الله (وزائدة كافة)
عن عمل الرفع نحو فلان يوم
الوصال أو الرفع والنصب
نحو وانما الله واحد أو الجرح
نحو وبعادام الوصال (وغير
كافة) نحو ما هذا فعل هذا
اما لا أي ان كنت لا تفعل
غيره فاعرض عن كنت
ادغم فيها التثنية التقارب
وحذف المتنى للمعلم به
وغير عوض للتأكيده نحو
فما رجة من الله لتأنيدهم
والأسل فجملة (الرابع
والعشرون من) بكسر الميم
(لا ابتداء الغاية) في المكان
نحو من المسجد الحرام
والزمان نحو من أول يوم
وغيره ما نحو انه من سليمان
(غالباً) أي وورودها لهذا
المعنى أكثر من ورودها
لغيره

والمتى وان الجور هو المكان أو الزمان مثلا الذي ابتدئ منه ذلك العهد الممتد فالمتناسب لذلك
 أن يراد بالغاية الأمر الممتد وهذا قد يخالفه قوله السابق المراد بالغاية جميع المسافة إذا لم يتبادر
 من المسافة مكان الفعل الممتد مثلا فاما أن تحمل المسافة على الفعل الممتد واما أن يكون قد
 بين ابتداء الغاية بابتداء محملها لأنه يستأنز به ويعرف منه وينبغي أن يكون الأمر الممتد في أنه من
 سلمان مجيء الكتاب لأنفس الكتاب لأنه ليس فعلا ممتدا وعلى ما قررنا يكون تقسيم الغاية إلى
 ما في المكان وما في الزمان وما في غيرهما باعتبار مكانها وزمانها أو متعلقها فليست أمثلة (قوله
 والتبعض) قال بعضهم اعلم أن التبعضية المعبرة في من التبعضية هي التبعضية في الأجزاء
 لا التبعضية في الأفراد على خلاف التشكيك الذي يكون التبعض على زعم الفاضل الشريف فان
 المتبعضية هي التبعضية في الأجزاء لا التبعضية في الأجزاء وبه تفارق من التبعضية من البيانية
 على ما صرح به الرضي حيث قال في شرح الكافية وتعرفها أي تعرف من البيانية بان يكون
 قبل من أو بعدها مصلح أن يكون الجور عين تفسيره يقع ذلك الجور وعلى ذلك المصباح كما
 يقال مثلا للرجس أنه الاوثان والعشرين أنها الدراهم وللضيف قوله عز من قائل أنه القائل
 خلاف التبعضية فان الجور يربطها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها أو بعدها لان المذكور بعض
 الجور وواسم الكل يقع على البعض فاذا قلت عشرون من الدراهم فان أشرفت بالدراهم إلى
 دراهم معينة أكثر من عشرين فن مبعضة لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس
 الدراهم فهي معينة لا يطلق الجور على العشرين إلى هنا كلامه يعني الرضي ثم ذكر البعض
 المذكور ان الشريف في دعواه ان التبعض المستفاد من التشكيك هو التبعضية في الأفراد
 خالف الشيخ عبد القاهر والزمخشرى فان كلامه مادل على أن التشكيك قد تقصده الحلالة على
 التبعضية في الأجزاء وبسط بيان ذلك فراجع (قوله أي بعضه) إشارة إلى ما قاله ابن هشام ان
 علامتها المكان مد بعض مسدها وقال الرضي وتعرف من التبعضية بان يكون هناك شي ظاهر
 هو بعض الجور وعن كافي قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة أو قدر نحو أخذت من الدراهم
 أي من الدراهم شيئا انتهى (قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان) أشار به المثال إلى أنها
 تقع بعد غير ما هو مهم وان كاناها أوفى قال في المعنى وكثيرا ما تقع بعد ما هو مهم وما هو مهم
 لأفراط إيهامها نحو ما يفتح الله للناس من رحمة فلا تمسك لها ما تنسخ من آية مهمات تنسخ من
 آية وهي وتحتويها في ذلك في موضع نصب على الحال فمن وقوعها بعد غيرها ما يحلون في من
 أساور من ذهب ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق الشاهد في غير الأولى فان تلك
 لا ابتداء له وقوله في موضع نصب على الحال قال الدماميني أما في ما يفتح الله للناس من رحمة
 فالحالية ظاهرة وذو الحال ما لا نهى في محل نصب مقول يفتح وكذا في ما تنسخ من آية وأما مهمات
 تأتيا من آية فالظاهر ان مهمات مبتدأ والحال لا تقع منه على الصحيح فيمكن أن يكون ذو الحال
 ضمير الجرمين به أو تجعل مهمات من باب التصويب على الاستقبال لكن هذا امر جرح اه
 وأجيب بان مهمات وان كان الراجح كونه مبتدأ مقول في المعنى والمفعول في المعنى يصح اتيان
 الحال منه وانما الممتنع الاتيان بالحال من المبتدأ الذي ليس بفاعل ولا مفعول في المعنى اه
 وهو حسن (قوله أي بدلها) فيه إشارة إلى ما قاله الرضي أنه يعرف البدل بصحة قيام بدل مقامها

(والتبعض) نحو حتى
 تنفقوا مما تحبون أي بعضه
 (والتيين) نحو ما تنسخ
 من آية فاجتنبوا الرجس
 من الاوثان أي الذي هو
 الاوثان (والتعديل) نحو
 يجعلون أسابيحهم في آذانهم
 من الصواعق أي لأجلها
 والمصاعقة الصيحة التي
 يهتفون بها أو يغشي
 عليه (والبدل) نحو وأرسلتم
 بالحيات الذين آمنوا الآخرة أي
 بدلها (والغاية) كل نحو
 قربت منه أي إليه

(وتنصيص العموم) نحو ما في الدار ٢٠٠ من رجل فهو يدون من ظاهر في العموم محتمل لثني الواحد فقط (والفصل) بالمهمله بان

تدخل على ثاني المتضادين
نحو والله يعلم المقصد من
المصلح حتى يميز الخبيث من
الطيب (ومرادفة الباء)
بفتح الدال أي لغناها نحو
يتظرون من طرف خفي أي
به (وعن) نحو قد كافي عقله
من هذا أي عنه (وفي) نحو
إذا نودي للصلاة من يوم
الجمعة أي في يومه (وعند)
نحو لن تفي عنهم أموالهم ولا
أولادهم من الله شأ أي
عنده (وعلى) نحو ونصرناه
من القوم أي عليهم (الخامس
والعشرون من) بفتح الميم
(شرطية) نحو من يعمل
سواي يميزه (واستقاهية)
نحو من بعثنا من مرقدنا
(وموصولة) نحو والله يبعد
من في السموات والأرض
(ونكرة موصوفة) نحو
مررت بمن يحب لثأى
بأنسان (قال أبو علي)
القاسري (ونكرة تامة)
كقوله ونعم من هو في سر
وإعلان فتفاعل ثم مستر
ومن تميز بمعنى رجلا وهو
بضم الهاء مخصوص بالمدح
راجع إلى بشر من قوله
وكيف أربأ أمرأ أو أراع
له وقد ذكرنا إلى بشر بن
مروان ونعم من كل من
ضاقته مذهبهم ونعم من
الخ وفي سر متعلق بنم وغير
بأي على لم يثبت ذلك وقال من موصولة فاعل ثم وهو ضم الهاء راجع إليها

(قوله وتنصيص العموم) قال في المغني وهي الزائدة في نحو ما جاءني من رجل فانه قبل دخولها
يحتمل ثني الجنس وثني الوحدة وإلهذا يصح أن تقول بل رجلا بل ويمنع ذلك بعد دخول من
ثم قال الخامس عشر وكيد العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من أحد ومن ديار فان أحدا
وديارا صيغتا عموم وشرط زيادتها في النوعين ثلاثة أمور تقدم ثني أو نهي أو استعظام به
وزاد القاسري الشرط والثاني تنكير جرح ورجا والثالث كونه فاعلا ومفعولا به أو مبدءا
ياختص بالامثلة ثم قال تقييد المفعول بقولنا به هي عبارة ابن مالك فتخرج بقية المفاعيل وكان
وجه منع زيادتها في المفعول معه والمفعول لاجل المفعول فيه انهن في المعنى بمنزلة الجرح ورجح
وبني وباللام ولا يجامه من من ولكن لا يظهر المنع في المفعول المطلق وجهه وقد خرج عليه
أبو البقاء ما قرطنا في الكتاب من شيء فقال من زائدة وشي في موضع المصدر أي تقر يطأ ثم قال
ولم يشترط الاختصاص واحدا من الشرطين الأولين ولم يشترط الكوفيين الأول وأطال في ذلك
(قوله والفصل) تطريقه في المغني بعد نقله عن ابن مالك بان الفصل مستقادم من العامل وإن
ما زوسين معنى فصل والعلم صفة توجب التمييز وبحجاب بان غاية الأمر ان العامل قرينة على المراد
من المشترك وذلك لا ينافي استعماله في هذا المعنى على ان هذا النظر خاص بخصوص هذه
الامثلة ونحوها ثم رأيت شيخ الاسلام أوجب بما يوافقه في معنى ما قبل هذه المداوة (قوله
ومرادفة الباء بفتح الدال) لما كان ظاهر العبارة ان نفس المرادفة بالفتح معنى لمن وهو غير صحيح
اذ لم يستعمل في المرادفة بين الشارح ان المراد انها وردت بمعنى الباء بقوله أي لغناها أي لمعنى
من معانيها وكذا يقال في قوله وعن وما بعده وكان ترك التنبيه عليه لغه من هذا (قوله نحو
يتظرون من طرف خفي) قال في المغني قاله يونس والظاهر انه الابتداء اه ويجب أن أولان هذا
مناقشة في مثال وهي ضعيفة وثانيان هذا التمايز في حيث لم يرد بها هاتمه في الآية وقد قال
الداميني ان أريد كون الطرف آلة فبمعنى الباء كما قاله يونس وان أريد ان الطرف وقع ابتداء
النظر منه فن لا ابتداء الفاعلية فهما معنيان متغايران سو كولا ان إلى اعادة المستعمل اه ثم ان لم
يكن اثبات هذا المعنى إلا بهذه الآية فوري الأشكال عليه لقوة احتمالها لغير هذا المعنى (قوله
نحو لن تفي عنهم أموالهم الخ) قال في المغني قاله أبو عبيدة وقدم مضى القول بانها في ذلك للبدل
أي ومعنى من الله بدل طاعة الله وبدل راحة الله كما يشه قبل ذلك ويرد عليه ان هذا مناقشة
في مثال فلا يمنع اثبات هذا المعنى في الجملة (قوله نحو ونصرناه من القوم) قال في المغني وقيل
على التضمين أي منعه منهم بالنصر اه وهو غير قاطع ان أريد مجرد التمثيل لانه يكفيه الاحتمال
أو الاستدلال لان احتمال التضمين خلاف الظاهر فلا يقدح في اثبات الظنات (قوله
واستقاهية) قال في المغني واذا قيل من يفعل هذا الازيد فهي من الاستقاهية أمريت معنى
التي ومنه ومن يفتقر الذنوب الا الله ولا يتقيد جواز ذلك بان يتقدمها الواو خلافا لابن مالك
يليل من ذا الذي يشفع عنده الا بذنه اه وبين الداميني ما حاصله ان الانعم ان ابن مالك ذكر
المستلة في غير التسهيل فان أراد المنصف الاعتراض على ما في التسهيل لم يصح لان كلام التسهيل
لا يقتضي اشتراط الاقتران بالواو وان أراد الاعتراض على كلام في غير التسهيل يقتضي
ذلك احتياج إلى اثباته واعلم انها اذا أشرت معنى التي فهل يزول معنى الاستقاهية فيه نظر

(٣) قوله في العلاقة بها من نسخة الأصل ثم كتب راجع المختصر شرح الخيصر ٢٠١ وحرره كون النفي مجازا وما هي العلاقة اه

مبتدا خبره هو محذوف
راجع الى بشر يتعلق به في
سر لضمته معنى الفعل كما
سبظهر والجملة صلة من
والخصوص بالمدح محذوف
أي هو راجع الى بشر أيضا
والتقدير نعم الذي هو
المشهور في السرو والعلانية
بشرفه تكلف (السادس
والعشرون هل طلب
التصديق الايجابي لا للتصور
ولا التصديق السلبي)
التقدير بالايجابي ونفي
السلبي على منواله اخذا
من ابن هشام فهو يرى
من أن هل لا تدخل على
منفي فهي لطلب التصديق
أي الحسبكم بالثبوت أو
الاستفاء كما قاله السكاكي
وغيره يقال في جواب
هل قام زيد مثلاً نعم أو لا
وتشبهه في هذا المهمة
وتقر بدعها بطلب التصور
تحو أزيد في الدار أم عرو
أفي الدار زيد أم في المسجد
فيجاب بعين مملوك
وبالدخول على منفي فتخرج
عن الاستفهام الى التقرير
أي هل المخاطب على الاقرار
بما بعد النفي نحو الم شرح
لأن مدركه فيجاب بيلي كافي
حديث البخاري بينا أيوب
يقبل عريانا فخر عليه براد
من ذهب فجعل أيوب يحتج في نفيه فتأذاه به بأيوب

وقضية المعنى الزوال وعليه فهل استعما لها في النفي مجازا فربقه الاقتران بالافيه نظرو عليه
فما العلاقة ٣ (قوله خبره هو محذوف) قد يستشكل وصفه بالذكورة وهي لفظ محذوف وقد
قال الدماميني في قول المعنى قلت ويحتاج الى تقدير هو ثالث يكون مخصوصا بالمدح مانصه فان
قلت هو كلمة أريد به اللفظ فهي علم فكيف وصفته بقوله ثالث وهو نكرة قلت ان العلم قد
يشكر كما في قولك هو رب بسبويه وسبويه آخر أي رجل مسمى بسبويه كذلك هذا أي ويحتاج
الى لفظ ثالث مسمى به هو اه واعترضه الشنخي فقال بل نكرة كلمة هو لعدد ما يتعدد مواقعها
لا يكون علم على تقسم الاله اذا أريد بكلمة لفظها لكونها علما على نفسها لم يتأت بهذا
الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى العلي اها بخلاف سبويه وغيره من الاعلام التي لها
معان علمية معانيها غير نفسها فان تنكير مصنفات في تلك المعاني لتعدد ما اه (وأقول) اذا قلت
في هو من قولك هو قائم هو مبتدأ وهو هذا اسم لنفسه غير متناول لغيره في هذا التركيب
كهو في ما قام الا هو واذا قلت في هو من قولك ما قام الا هو هو فاعل فهو وهذا اسم لنفسه غير
متناول لغيره هو في هذا التركيب كهو في هو قائم أو في هو يضرب وهكذا فهو اذا أريد به نفسه
يتعدد معناه لانه وان كان لفظا واحدا الا انه قد يكون اسما لنفسه في خصوص هو قائم وقد
يكون اسما لنفسه في خصوص ما قام الا هو وهكذا فسماء متعدد فهو وتطرق لفظ سبويه حيث
كان لفظا واحدا لكنه يتعدد باعتبار مسماء المتعدد من هذا الشخص وذلك الشخص وهكذا
فقوله لم يتأت بهذا الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى لضمته معنى الفعل أي المشهور
العلي لها معنى في غاية الوضوح وبهذا يتبين صحة ما قاله الدماميني واندفاع ما قاله الشنخي
فليست امل (قوله والخصوص بالمدح محذوف) أي هو راجع الى بشر أيضا هذا هو الثالث قال
الدماميني ويحتاج الى تقدير هو رابع على القول بان الخصوص خبر مبتدأ محذوف اه (قوله
هو المشهور) دفع به ما ردد على كون التقدير هو هو من عدم الفائدة لانه ابتداء الخبر وحاصله
انهم وان اتحد اللفظ اتفارق المعنى لان هو الثاني بمعنى المشهور في السرو والعلن (قوله وفيه
تكلف) أي لكثرة التقدير بل وتعليق الطرف بالخامد وهو الضمير وان تضمن معنى الفعل (قوله
أي هذا مبحث) أي هذا كلام يبحث فيه عنه أي يقع فيه اثبات عوارضه (قوله وثقرا) أي
هذه الاحرف بصيغة الماضي أي بصورته وفيه اشارة الى انه لم يقصد انه ماض (قوله مفككا)
أي حال كون الماضي مفككا قال شيخنا الشهاب أي في الخط لكن قضية قول الشارح وتقرأ
انه في اللفظ أيضا اه وقوله أي في الخط وجهه ان التفكيك لا يظهر الا فيه وقوله انه في اللفظ
أي لا يفتي اشكال التفكيك في اللفظ اذ لا يظهر التفكيك فيه الا أن يراد به قصد كل حرف
بانفراده من غير اعتبار ارتباط هذه الحروف بعضها ببعض أو يراد انه يوقف على كل حرف
وقفة يسيرة يتفصل بها بعضها من بعض وهذا كله بناء على ان قوله وتقرأ بالتاء القوقية مستندا
الى ضمير الاحرف فان كان بالياء التحية مستندا الى ضمير قول المتن ام يظهر التفكيك لانه
عبارة عن لفظ امر بوزن أكل صدرا كما سيأتي بيانه وقد خلى عن هيئته اذا لم فيه ساكنة وقد
تحركت في ام فغسل التفكيك فليست امل (قوله ام ر) أي اللفظ المنتظم من هذه الاحرف
قال السكاكي ومقصود المصنف بقوله ام ر التنبيه على ان كلامه في الامر مراد به لفظه لا مسماه

ألم كن أغنيك عن شئ
قال بلى ومنزتك ولكن لا غنى
لي عن ركبتك وقد بقي على
الاستتاهام كقولك لمن
قال لم أفعل كذا ألم تفعله أي
أحق انتفاء فعلك له فيجاب
بسم أو لا ومنه قوله

الاصطبار لى أم إله جلد
إذا الأقي الذي لا فاء أمثال

فيجاب بسم منهم (السابع
والعشرون الوار) من

حروف العطف (الطلق الجمع)
بين المتطويعين في الحكم

لأنه انتم عمل في الجمع جمعية
أو أنحو أو تقدم نحو بيازيد

وعرو وإذا جاء معه أو بعده
أو قبله فتجعل حقيقة في

القدر المشترك بين الثلاثة
وهو مطلق الجمع حذر من

الاشتراك في الجاز واستعمالها
في كل منها من حيث أنه جمع

استعمال حقيقي (وقيل)
هي (الترتيب) أي التآخر

لكنه استعمالها فيه فهي
في غيره مجاز (وقيل للمعية)

لأنها الجمع والأصل فيه
المعية فهي في غيره مجاز

فإذا قيل قام زيد وعمر
كان محققا للمعية والتأخر

والتقدم على الأول ظاهرا
في التأخر على الثاني وفي

المعية على الثالث وعدل
عن قول ابن الحاجب وغيره

الجمع المطلق قال لا يهامة
فقد سدد الجمع بالاطلاق

فلذا فسره به الشارح (أقول) هذا صريح أو كالصريح في أن مراد الشارح بقوله أي اللفظ
المنتظم من هذه الحرف خصوص لفظ أمر بوزن أكل مصدرا وبديل عليه قول الشارح وبغير
عنه بصيغة أفعول اذ صيغة أفعول لا يعبر بها إلا عند كرو لا يعبر بها عن نحو الماضي أيضا وبديل
عليه أيضا قوله حقيقة في القول المخصوص إذا الذي مدلوله القول المخصوص ليس اللفظ أمر
المذكور وقول القراني في قول الامام الرازي الأمر حقيقة في القول المخصوص مانصه
معنى هذه المسئلة أن لفظ أمر القاصم راء موضوع للقدر المشترك بين سائر صيغ الاوامر
من صم وصل وسافر ونحوها فسمى هذا اللفظ لفظ ومسمى ذلك اللفظ الذي هو المسمى الوجوب
أو التدب على الخلاف فسمى الأمر لفظ ومسمى مسماه معنى لا لفظ اه فقول شيخنا الشهاب
في قول الشارح أي اللفظ المنتظم الخ مانصه ما مضيا وأمر أو مصدرا أو غير ذلك اه الظاهر
أنه ممنوع (فان قلت) فلم كتب وقرئ مفك كذا قلت تظهر ارادة اللفظ دون المعنى (قوله حقيقة
في القول المخصوص) أقول برده عليه أنه غير مانع لأنه يشمل صيغة الاستتهام لأنه يصدر
عليها الحال على اقتضاء فعل الخ كما يعلم مما يأتي عن السيد لأن يجاب باعتبار قيد آخر يهيم
بمسايق وهو كون ذلك القول المخصوص صيغة أفعول وقد يكون قول الشارح ويعبر
عنه بصيغة أفعول إشارة إلى ذلك (قوله وقيل هو للقدر المشترك بينهما) قال الكمال هذا القول
لا يعرف في كتب الأصول التصريح بنسبته إلى أحد ثم ذكر عن الأمدى أن كلامه مدل على
أنه يرضيه فان أراد الاعتراض على المصنف فهو مدفوع بأنه يحتمل أن المصنف اطالع عليه ومن
حفظ حجة على من لم يحفظ ولو سلم فيكون في حكاية ارتضاء الأمدى له (قوله كالشئ) أقول
ينبغي أن يكون المراد الشئ المخصوص أعني الشئ الذي هو أحد الأمرين من الفعل والقول
المخصوص ويجوز لا يكون في التشبيه اشكال ولا مخالفة لما قاله المصنف وما تويد الأمدى
على الصفة والشان فان أريد بهما مطلق الصفة والشان فهو ممنوع اذ هو على هذا القول
ليس موضوعا لمطلقهما وان أريد المخصوص من ذلك وهو ما يكون أحد الأمرين من القول
المخصوص والفعل فهو صحيح وجبته فلا تفاوت بين ما عول عليه الشارح وما عول عليه
الأمدى لأن كلامهما أعم من المقصود غير مراد منه العموم بل المخصوص وان كان العموم
فيما عول عليه الشارح أزيد وبهذا الكلام يدفع ما في حاشية الكمال فليتأمل (قوله وبين
الشان والصفة والشئ) قال شيخ الاسلام الفرق بينهما ان الشان معنى رفيع يقوم بذات والصفة
معنى مطلقا يقوم بذات والشئ هو الموجود اه وفي شرح المحصول للاصفاة في آخر ما في
هامش حاشية شيخ الاسلام فانه قوله الاشهر منه بين الخمسة) فيه أمران الأول ان بين متعلق
بالهام من منه لخصنها معنى الفعل أي الاشتراك والتقدير الاشتراك بين الخمسة فقيه أعمال ضمير
المصدر والثاني ان الكمال أشار إلى الإرادة بقوله نعم حكى في المحصول الاشتراك بين الاثنين بلفظ
زعم بعض الفقهاء وحكى ابن برهان الاشتراك بين الخمسة عن كافة العلماء يريد معظمهم لكن لم
يذكر الشئ وذكر بدله المقصود والقرض وعليه فلا اشتراك بين الخمسة أشهر نظرا إلى كثرة
القاتلين اه (وأقول) فيه بحث لأن مجرد نقل ابن برهان ذلك عن المعظم لا يوجب أشهريته
وكثرة القاتلين على هذا النقل لا يوجب ذلك لجواز أن لا يكون ذلك النقل والمنقول مشتملا

* (الامر) *

أى هذا أمينة وهو نفسى
ولفظى وسياتيان (امر)
أى اللفظ المنتظم من هذه
الحروف المسماة بالمتن
راه وبقرا بصيغة الماضي
مفككا (حققة فى القول
المخصوص) أى الدال على
اقتضا فعل الى آخر ما سأتى
ويعبر عنه بصيغة فعل نحو
وأمرأهات بالصلاة أى قل
لهم صلوا (مجازى الفعل)
نحو وشاورهم فى الامر أى
التسعل الذى تعزم عليه
لتبادر القول دون الفعل
من لفظ الامر الى الذهن
والتبادر علامة الحقيقة
(وقيل هو لاقدر المشترك)
بينهما كالتى حذرا من
الاشتراك والمجاز فاستعماله
فى كل منهما من حيث ان
فيه القدر المشترك حقيقى
(وقيل هو مشترك بينهما)
قيل (وبين الشأن والصفة
والشئ) لاستعماله فيها
أىضا نحو انما أمرنا الشئ
إذا أردناه أى شائنا
* لامر ما يد من يسود *
أى الصفة من صفات الكمال
لامر ما جدد قصره أى
لشئ والاصل فى الاستعمال
الحقيقة وأجيب بأنه فيها
مجازا وهو خبر من الاشتراك
كما تقدم ولقطة قيل بعد

فصل الاعنى كونه أشهر فليستأمل (قوله وهو العمدية) يمكن أن يوجه عمدية بأنه منشأ التعاقب
والتمكيد واللفظى ليس الاوسيلة للعلم به لدلالة عليه فليستأمل ثم رأيت شيخ الاسلام عال كونه
العمدية بقوله لانه المقصود بالوضع واللفظ قاله اه ورايت السكال قال يعنى ان العمدية فى
الكلام عند الاشاعة هو النفسى اذ لا يختلف باختلاف الاوضاع واللغات والامر قسم من
أقسام الكلام فعرف النفسى منه وفى ذلك تنبيه على ان اللفظى هو ما دل عليه من أى لغة كانت
اه (قوله وحده) أقول يعنى أن يكون مرجع هذا الضمير الامر فى الترجمة أعنى قوله الامر
والظواهر المراد به فى الامر من اللفظى والنفسى ولهذا قال الشارح فيه وهو لفظى ونفسى
فى قوله وحده فوقع استخدام (فان قلت) أى قرينة على ارادة النفسى (قلت) جنس التعريف
أى الاقتضاء لانه ليس لفظا فاعلم منه ارادة النفسى وأما رجوعه اقوله أمر فلا يصح الإبقاء
التعريف لان المراد به اللفظ وليس حده بمعنى اللفظ ما ذكر بل ما أشار اليه بقوله القول
المخصوص فعلم أنه لم يحذف اللفظى بل أشار الى حده بما ذكر فتامل (قوله اقتضا فعل غير كفى
مدلول عليه بغير كفى) أقول فيه أمور الأول ان المراد بالفعل نحو الامر والشأن حتى يشمل
فعل الإنسان كقول والقلب كالتصديق والجوارح كالضرب * والثانى انه غير جامع لخروج اقتضاء
الصوم فى خصوصه لانه اقتضاء لفعل هو كفى لان الصوم كفى عن المقطرات مدلول عليه بغير
كفى وهو صوموا و ارادة لا تفعل بالغير لا قرينة عليه * والثالث انه غير مانع لانه يتناول بعض
افراد المنهى كالطلب بفعله لا ترك اذ يصدق انه طلب فعل هو المنهى عن تركه وذلك الفعل غير
كفى مدلول عليه بغير كفى فيتناول تعريف الامر مع انه نفسى فيكون غير مانع كذا قيل وعندى
ان اراد هذا فاسد من أصله لان مدلول لا تترك طلب فعل هو ترك الترك اذ معنى لا تترك الصلاة
مثلا اطلب منك الكفى عن تركها أى اطلب منك ترك تركها وترك تركها فعل هو كفى مدلول
عليه بغير كفى وذلك الغير هو لا تترك فهو خارج بقوله غير كفى مدلول عليه بغير كفى لان هذا فعل
هو كفى مدلول عليه بغير كفى وهو لا تترك وأما المنهى عن تركه كالصلاة مثلا فليس طلبه مدلول
اياه الصيغة بل هو لازم لدلولها خارج عنه وحينئذ يتوجب من اعتماد السكال لهذا الاراد
سبب اطلاق انه أورد على طرد التعريف وأشار الى صعوبة جوابه بقوله ويمكن ان يجاب الخ مع
سقوطه كما بين * والرابع انه يتناول الطلب بالاستقهاام لانه طلب فعل غير كفى مدلول عليه بغير
كفى مع انه لا يسمى أمرا وما ذكرناه من انه طلب فعل صرح به السبكى حواشى التلخيص فقال
واقائل أن يقول القههم وان لم يكن فعلا يحسب الحقيقة بل هو انفعال أو كيف لكنه يعنى
عرف اللغة من الافعال الصادرة عن القلب والتبادر من الالفاظ معانيها المفهومة عنها بحسب
اللغة فيصدق على الاستقهاام انه يدل بالوضع على طلب الفعل قال وأيضاً المطلوب بالاستقهاام
هو تفهيم الخطاب للمتكلم لا التفهم الذى هو فعل المتكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه فيلزم
ما ذكرناه (فان قلت) التفهيم ليس فعلا من أفعال الجوارح والتبادر من لفظ الفعل اذا أطلق
هو الافعال الصادرة عن الجوارح (قلت) فعلى هذا يلزم أن لا يكون قولك فهمنى وعلمنى وما
أشبههما أمرا وهو باطل قطعا اه ولانه يتناول المنهى فى الازل لانه تقدم ان الطلب ينقسم
فى الازل الى أمر ونهى وغيرهما حقيقة ولا شك ان النهى فى الازل غير الامر ويصدق عليه

طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف اذ لا دلالة في الازل لان الدلالة فرع الدال أي اللفظ
ولادال اذ لا دلالة فلنأمل في الخامس أنه يلزم عليه عدم التمايز في الازل بين الامر الذي هو طلب
فعل هو كف والنهي الذي هو طلب ذلك الكف كما في كف عن ضرب زيد ولا تضرب زيد
اذا الميز بينهما كون الاول مدلولاً نحو كف والثاني مدلولاً نحو لا تفعل ولادلالة في الازل
لحدوث العبارة التي هي الدال ومن لازم الاقسام والانواع تمايزها فكيف تكون
موجودة في الازل أي حقيقة كما تقدم مع عدم تمايزها ويمكن أن يجاب عن هذا بان عدم
تمايزهما باعتبار الدال لا يستلزم عدم تمايزهما مطلقاً لحوار أن تمايزهما آخر لا يقال برده عليه
أمر آخر وهو عدم صدقه في الازل على كل أمر يكون طاب كف لانه لا يصف في الازل بأنه
مدلول نحو كف لا تنفاه الدال في الازل كما تقدم لانا نقول قوله غير كف مدلول عليه بغير كف
صادق بكل كف لا يكون مدلولاً لشيء مطلقاً (قوله الجازم وغير الجازم) لا يقال الصحيح انه
حقيقة في الجازم فقط كما سيأتي لانا نقول ذلك صيغة افعال وأسلف الامر حقيقة فيهما كما
حققه الاسنوي كالشيخ الامام (قوله لما ليس بكف) متعلق بالطلب فيه اعمال المصنف
بعد وصفه (قوله ومثله مرادفه) فيه اشعار بان المماثلة قرينة على ارادة الحاق ذلك به فهو
حذف لدلله وهو جازي التعريف (قوله أي لا تفعل) هلا قال أو غيرها كطاعت منك الكف
عن كذا (قوله ويحدد النفسى أيضاً بالقول المقتضى افعال) فيه أمران الاول انه قد يكون
هذا بمعنى ما قاله المصنف والاختلاف في مجرد العبارة بناء على ان الاقتضاء أي الطلب
والقول النفسى واحد ومعنى ان القول النفسى مقتضى انه متعلق بالفعل على وجه انه
طلب له ومعنى اقتضاء الفعل تعلق الطلب به فلنأمل في الثاني أن أيضاً يجوز أن يتعلق بمابعده
أي يحدد النفسى بالقول المقتضى افعال كما احدها اقتضاء فعل ان أريد تطبيقاً أحد الحدين
على الآخر جعل القول هنا على الاقتضاء ويكون قد أثبت للاقتضاء اقتضاء مبالغته ويجوز أن
يتعلق بمابعده أي يحدد النفسى بالقول المقتضى كما احدها اللفظ بالقول الدال على اقتضاء فعل
ويكون التشبيه في اعتبار القول في حد كل منهما وان اختلف معناه فانه لفظي في الاول
ونفسى في الثاني كما أشار الى ذلك بقوله وكل من القول والامر الخ (قوله وكل من القول
والامر مشترك الخ) قال شيخ الاسلام به به على ان ما اقتضاء كلام المصنف هنا من ان الامر
حقيقة في اللفظي والنفسى بخلاف لما اختاره في مجتبه الاخبار من ان الكلام المنوع الى
الامر وغيره حقيقة في النفسى مجاز في اللفظي اهـ وجه الاقتضاء المذكور ان ذلك
هو المتبادر من حد كل منهما اذا العادة غير جارية بحد المعنى المجازي (قوله مشترك بين النفسى
واللفظي) فان قلت اذا كان القول مشتركاً ومجازاً في اللفظ عند المصنف كما اقتضاء قول
الشارح على قياس قول المحققين الخ أشكل دخوله بلا قرينة في الحدين على الاول وفي حد
اللفظي على الثاني (قلت) القرينة موجودة وهي في اللفظي وصف القول بالدال لان المتبادر
من القول الموصوف بذلك هو اللفظي وفي النفسى وصفه بالمقتضى لان اللفظي لا يوصف به في
العادة فلنأمل (قوله على قياس قول المحققين الخ) فيه أمران الاول انه يدل على ان قياس
مختار المصنف في الكلام الاتي خالفه من انه مجاز في اللفظي عدم الاشتراك وان كلامه من القول

بينهما ثابتة في بعض النسخ
وهم استفادوا حكاية
الاشتراك بين الاثنين الأشهر
منه بين الخمسة ويؤخذ من
قوله حقيقة في كذا احد
اللفظي به فاما النفسى وهو
الاصل أي العمدة فقال
فيه (وحده اقتضاء فعل
غير كف مدلول عليه) أي
على الكف (بغير) لفظ
(كف) فتناول الاقتضاء
أي الطلب الجازم وغير
الجازم لما ليس بكف ولما
هو كف مدلول عليه بكف
ومثله مرادفه كترك وذر
بجلاف المدلول عليه بغير
ذلك أي لا تفعل فليس باسم
وسمى مدلول كف أمراً
لانها موافقة للدال في اسمه
ويحدد النفسى أيضاً بالقول
المقتضى لفعل الى آخره
وكل من القول والامر
مشترك بين النفسى واللفظي
على قياس قول المحققين
في الكلام الاتي في مجتبه
الاخبار

والامر مجاز في اللفظي * والامر الثاني ان هذا لا ينافي ان الاشتراك المذكور مصرح به فلم يرد
اثبات الاشتراك بمجرد القياس المذكور بل أراد بيان ان هذا على طريقة ما ياتي وانه موافق له
ومبنى عليه وفيه اشارة الى انه قياس مختار المصنف لا يفتي بخالفته في الاشتراك هنا وبذلك
يندفع ما أورده الكمال هنا (قوله ولا يعتبر فيه علوه ولا استعلاءه وقيل يعتبران واعتبرت المعتزلة)
فيه أمور * الاول ان من قرأ هذا الكلام الجواب عما عدا ما يورد على المصنف من ان تعريفه
غير مانع اذ يدخل فيه ما ليس بامر وهو ما اتفق فيه العلوه والاستعلاء * واحدهما مع انه ليس
بامر لا اعتبارهما أو أحدهما فيه وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو أحدهما فيه قد خول
ما تنقيصه أو أحدهما فيه صحيح لانه من افراده * والى هذا الامر الاشارة بقول الشارح حتى
يعتبر في حده أيضا * والثاني ان حاصل ما حكاه المصنف أربعة مذاهب في اعتبار العلوه والاستعلاء
أصحها انه لا يعتبر واحد منهما * والثاني انه يعتبر كل منهما وبه جزم ابن القشيري والقاضي عبد
الوهاب كما حكوه عنهما * والثالث انه يعتبر العلوه فقط واليه ذهب المعتزلة ومن ذكر معهم * والرابع
انه يعتبر الاستعلاء * واليه ذهب أبو الحسين ومن ذكر معه واذا علمت ذلك علمت خطأ النكوراني
حيث قال قوله وقيل يعتبران اذ يعتبر كل واحد بانفراد عند طائفة وانما قلنا ذلك لان
اعتبارهما معاً لم يقل به أحد وقد أشار في المتن الى تعيين القائل بكل واحد من القدين فقال
واعتبرت المعتزلة وأبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني والعلو وأبو الحسين والآمدي
والآمام وابن الحاجب الاستعلاء فقوله واعتبرت بيان وتقصيل لقوله يعتبران فالاولى عدم
الواو اه * ومن أقرب أسباب وقوعه في هذا الخطأ انه مع ضعف اطلاعه وتبعه لم ير هذا القول
المعتبر للامر من هنا فيما وقف عليه من كتب الفقه فتوهم انه لم يقل به أحد فجزم بناء على توهمه
بنيته وبتأويل عبارة المصنف على ما ذكره وبأولوية عدم الواو الواجبة الاثبات وهذا خطأ
على خطأ ومجازفة واضحة ولا حول ولا قوة الا بالله * والثالث انه وان لم يعتبر شي مما ذكر لم يظهر
صدقه على نحو رب اغفر لي مع انه من افراده على القول الصحيح وذلك لان الامر اما طلب جائز
بحيث لا مندوحة في تركه الامور به أو بحيث يترب الوعيد على تركه وذلك لا يتصور هنا واما
طلب غير جائز بحيث يترب الثواب على الفعل دون الترك أو بحيث يترج الفعل ويلام على
الترك وهو غير متصور هنا أيضا والوجوب بالمعنى القوي المعلوم مما يأتي يعتبر فيه الجزم بحيث
لا يكون في الترك سعة والظاهر انه لا يتصور هنا أيضا فالوجه اعتبار ما يدخل فيه أو أخرجه
عن افراده وتخصيصه باسم الدعاء وكذا يقال في نحو لا تأخذنا فبئس (قوله قال عمرو بن
العاصي لما وبه أمر تلك أمر اجاز ما قصصتني) صريح في تصور الامر حقيقة بقسميه الجائز
وغيره في حق غير الله تعالى فليست أملي الجائز وغيره حقيقدي يحتمل ان الجائز ما يستحق مخالفته
المعاقبة والمقاطعة أو نحوهما وغير الجائز ما يستحق مخالفته مجرد اللوم والانتكار (قوله واعتبر
أبو علي وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب) أقول هذا مما يحتاج الى البيان وذلك لانه ان
اريد بالطلب الطلب النفسي توجه انه قسم من الكلام النفسي والمعتزلة ومنهم أبو علي وابنه
يتوهمه وان أراد به الارادة كما هو الانسب بقول المصنف والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة
فأما قول المتأخر واعتبر أبو علي وابنه بالتعابير أي بان الطلب غير الارادة وعن أقراء عليه

(ولا يعتبر فيه) أي في
مسمى الامر نفسا ولفظا
حتى يعتبر في حده أيضا
(علو) بان يكون الطالب
على الرتبة على المطلوب منه
(ولا استعلاء) بان يكون
الطلب بعظمة لأطلاق
الامر دون ما قال عمرو بن
العاصي لمعاوية رضي الله
عنهما
امرتك أمر اجاز ما قصصتني
وكان من التوفيق قتل ابن

هاشم

هو رجل من بني هاشم خرج
من العراق على معاوية
فأسسكة فأسار عليه عمرو
بقتله فخالفه وأطلقه لحمله
فخرج عليه مرة أخرى
فأنسده عمرو البيت فلم يرد
بأن هاشم على بن أبي طالب
رضي الله عنه ويقال أمر
فلان فلانا برفق ولين (وقيل
يعتبران) وأطلاق الامر
دونهما مجازي (واعتبرت
المعتزلة) غير أبي الحسين
(وأبو اسحق الشيرازي
وابن الصباغ والسمعاني
العلو وأبو الحسين) من
المعتزلة (والآمام) الرازي
(والآمدي وابن الحاجب
الاستعلاء) ومن هؤلاء
من حيد اللفظي كالمعتزلة

المصنف في شرحه لكن كلام الامام في المحصول يدل على ان ذلك الطلب هو الارادة حيث قال
المسئلة الرابعة ذهب أبو علي وأبو هاشم الى أن ارادة المأمور به تؤثر في ضرورة صيغة الفعل
أمر او هذا خطأ من وجهين الى أن قال الثاني أي من الوجهين ان صيغة الفعل دالة بالوضع
على المعنى وذلك المعنى هو ارادة المأمور واذ كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا تقيد
الصيغة الدالة عليها صيغة قياسا على سائر المسميات والاسماء اه قال القرافي قوله لا تقيد
الصيغة الدالة عليها صيغة لانها مدلولها عند المصنف اه فانظر قوله وذلك المعنى هو ارادة المأمور
الخ وقول القرافي لانها مدلولها عند المصنف فان في ذلك نصريح بان مدلول الصيغة عندهما هو
الارادة وهو مقتضى اطلاق قول المصنف الا في والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة وقد ذكر
جمع منهم المصنف والعرض مذاهب أبي علي وابنه بقولهم والعبارة للعرض قال قوم صيغة الفعل أي
الامر صيغة الفعل بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالة على الامر وارادة الامتنان
واحتراز بالاولى عن النائم اذا صدر عنه صيغة فعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن
التبديد والتضيير والاكراه والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ والمبلغ كانه
لا يريد الامتنان واعتراض عليه بان فيه تمام الا ان المراد بالامر ان كان اللفظ قد دل عليه
وارادة دلالة على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان المعنى قد دل عليه صيغة الفعل والمعنى
ليس صيغة وقد يجاب بان المراد في أحدهما اللفظ وفي الآخر المعنى لانه يقال عليه ما اه وقال
المصنف واعلم ان محل الخلاف انما هو في ارادة الامتنان واما ارادة الدلالة بالصيغة فالنزاع
فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلمين أي فهي شرط عند المتكلمين دون القهه
كما صرح به الاسنوي واما ارادة احداث الصيغة فتلك شرط من غير توقف وقد حكى قوم
فيها الاتفاق ثم حكى عن بعضهم عدم الاشتراط وقال انه ضعيف لا يعتمد عليه اه ولا يخفى
مخالفة ما ذكره في محل الخلاف لما في جمع الجوامع عن أبي علي وابنه (قوله والطلب بدعي)
قال الكوراني لما أخذ الاقتضاء الذي هو مرادف للطلب في تعريف الامر ومعرفة الحدود
موقوفة على معرفة الحدود واجرائه والاقتضاء ليس معلوم فيحتاج الى تعريفه أشار الى استغنائه
عن التعريف لكونه بدعيها هذا وكان الاولى ان يقدم هذا الكلام على تعريف الامر
لكونه قسما من أقسام الطلب ثم يقسمه ثم يشرع في البحث عن كل قسم اه في النسخة الواقعة
لي وفيه سقم فيحتاج تعريفه قبل الكلام عليه فان كان حاصله ان الامر من أقسام الطلب
فكان ينبغي البداهة بذكره ثم تقسيمه الى الامر وغيره ثم الاشتغال بتعريف كل قسم بجوابه
انه لم يتعلق الغرض هنا بتقسيم الطلب والمقام غير محتاج الى تقسيمه والبحث بالذات عن
الامر فيمكن الاقتضاء على تعريفه لكن لما ورد عليه انه تعريف بالاختي لاخذ الطلب الذي
هو نظري فيسه دفعه بقوله والطلب بدعي (قوله ولم يرده منه لامتناعه) قال شيخ الاسلام أي
سبق العلم القديم باتفاقه والممتنع غير مراد بالاتفاق منا ومنهم اه وفي العنود ذكر المصنف
ان الاولى في ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المأمورات
كاهالان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم توجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال
حدوثه اه قال المولى النصاراني ومبنى هذا على ان الارادة من الله تعالى ومن العبد معنى

فانهم ينكرون الكلام
النفس ومنهم من حدد
النفس كالامدى
(واعبر أبو علي وابنه) أبو
هاشم من المعتزلة زيادة
على العلو (ارادة الدلالة
باللفظ على الطلب) فادام
يرده ذلك لا يكون أمرا
لانه يستعمل في غير الطلب
كما التبديد ولا يجوز
الارادة قلنا استعماله في غير
الطلب مجازي بخلاف
الطلب فلا حاجة الى اعتبار
ارادته (والطلب بدعي)
أي منه صور مجتزئة التقات
النفس اليه من غير نظر لان
كل عاقل يفرق بالبدية بينه
وبين غيره كالخبايا وماذا
الابداهته فادفع ما قيل
من ان تعريف الامر بما
يشتمل عليه تعريف بالاختي
بناء على انه نظري (والامر)
المحدود باقتضاء فعل الى
آخوه (غير الارادة) لذلك
الفعل فانه تعالى أمر من
علم انه لا يؤمن بالايان ولم
يرده منه لامتناعه (خلافا
للمعتزلة) فيما ذكرناهم لما
أنكروا الكلام النفس
ولم يمكنهم انكار الاقتضاء
المحدود به الامر قالوا انه
الارادة

واحد وان ارادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه وهذا لا يطابق أصول المعتزلة وتعام
الحقيقة في الكلام اه وفي شرح المنهاج للاستوى والتزموا أي المعتزلة ان الله يريد الشيء
ولا يقع ويقع وهو لا يريد اه وبهذا قد ترقف في ان الممتنع غير ممكن عندهم وعن المواقف
وشرحه قال الله كما ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكل ويسمونه غاية قال
ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
على احسن النظام فعلم الاول بكيفية المواب في ترتيب وجود الكل ينبع لقبضان الحيز في
الكل من غير ان يباحث في طلب من الاول الحق وقال أبو الحسين وبجماعة من رؤساء المعتزلة
ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه اذ نظنه أو اعتقاده للنفع
في الفعل أو علمه بوجوب الفعل ويسمونه أبو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد
في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن أبي الحسين وحده انه قال الارادة في
المشاهد زائدة على الداعي وقال الحسين التجار انه أي كونه مراد امر عديم وهو عدم كونه
مكسرا ومغلويا وقال الكعبى هي فعله لا علم بعاقبه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال
أصحابنا وواقعه هم جهو ومعتزلة البصرة انه اصفه بالثمة مغايرة للعلم والقدرة فوجب تلك الصفة
تخصيص أحد المتدورين بالوقوف اه وفي العا والعلو وعبارته في الاخير وقال أصحابنا
وأبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار انه اصفه زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرتبة لبعض
مقدوراته على بعض اه وفي شرح المحصول للاصفهائي واعلم ان الوجوه المذكورة للدلالة
على ان الطلب المدلول عليه بالامر غير ارادة المأمور به حقيقة اما الوجه الاول وهو ان الايمان
من الكافر الذي علم موته على الكفر محال مع كونه مأمورا به فيلزم وجود الطلب بدون الارادة
منقوض بالطلب فان ايمان هذا الشخص محال مع انه مطلوب وطلب المحال محال فوجب ان
لا يكون ايمان هذا الشخص مطلوب او باطل فان منعت المقدمة القائلة طلب المحال
محال ادعينا البداهة ومنعنا المقدمة القائلة ان ارادة المحال محال ثم قال وأما التزام التكليف
بالمحال فستبين قساده وتجب عن الاوجه الدالة على ذلك اه (قوله مسئله القائلون بالنفسى
اختلفوا هل الامر صيغة تخصه الخ) فيه أمران الاول قال الكوراني قال امام الحرمين
وتبعه كثير من المتأخرين ان هذا التردد خطأ اذ لا خلاف في انه يعبر عن الامر القائم
بالنفس مثل أمرتك وعن الايجاب خاصة مثل أوجبت عليك والندب مثل نذبت لك هذا الامر
انما الخلاف في مدلول صيغة افعل ما هو وهذه العبارة قاصرة عن تلك الافادة وقال بعض
الافاضل ولا يبعد ان يقال هذه التخطئة خطأ لان المراد ان الطلب هل له صيغة للدلالة عليه
بهينة بحيث لا تدل على غيره كما ان الماضي والمضارع صيغة تدل عليه كذلك ولا خلاف في ان
أمرت وماورأت بكذا أو نحوهما ليس كذلك لكونها أخبارا وهذا آخر كلامه وفيه نظر لان
قول الامام ومن تبعه ان الخلاف انما هو في مدلول صيغة افعل ما هو هل يخص الامر أم لا فاذا
كان المراد هذا ومن ترجوا المسئلة بان الامر هل له صيغة يتناول مثل أمرت وأنت مأمور
اذ يصدق على كل منهما انه صيغة تخص الامر ولا يخالف فيه ولا هو من المقصود في شيء بل
الخلاف في ان صيغة افعل ونحوه أي شيء من معناه أي يخص الامر أم لا قال في أيداه هذا

(مسئلة القائلون بالنفسى)
من الكلام ومنهم
الاشاعرة (اختلفوا هل
للامر النفسى) صيغة
تخصه (بان تدل عليه دون
غيره فقبيل نعم وقيل لا
(والنسفى عن الشيخ) أبي
الحسن الاشعري ومن تبعه
(وقيل النفى للوقف) بمعنى
عدم الدراية بما وضعت له
حقيقة مما وردت له من أمر
وتهديد وغيرهما

الفاصل من قوله المراد ان الطلب هل له صبغة للدلالة عليه بهيئة بحيث لا تدل على غيره هو الذي
 اراده المحققون وخطوا الترجمة المذكورة لقصورها عن المراد فكيف يخطون وكيف يستقيم
 الرد عليهم (فان قلت) فما الصواب في الترجمة (قلت) الصواب في الترجمة ان يقال هل صبغة
 افعال ونحوها مخصصة بالطلب أم لا والعجب ان المصنف قال والخلاف في صبغة افعال ولم يلم عليه على
 فساد تلك العبارة اهـ (وأقول) أما ما ذكره من النظر فهو مما لا شبهة في صحته اذ لا شبهة في صحة
 اعتراض الامام وضعف ما ذكره بعض الافاضل المذكور وعدم ملاقاته لذلك الاعتراض وأما
 التعجب من المصنف في هذا كرفجاء عنه اما أولاً فلجواز ان لا يتعلق غرضه بالتبعية على فساد تلك
 العبارة وأما ثانياً فيجوز ان يكون ترك اعتراضه على تلك العبارة تيسيراً على الجواب عن اصحابها
 بانهم لم يسموا في اطلاق العبارة وأرادوا بها صبغة افعال ومجرد المسامحة في اطلاق العبارة
 لا فادقها الا بمعنى مخالفة الاولى وأما ثالثاً فتقوله والخلاف في صبغة افعال المقيد بالضرورة
 لا خلاف الاقبحا كما في قولهم الكرم في العرب والاثمة من قريش بعد الترجمة بقوله اختلفوا
 هل الامر صبغة تخصه مع ظاهره وشبهه صبغة افعال وغيره فاقد يريده التبع على فساد تلك
 العبارة وانها باطلا لا يستعمل خلاف قنأله والامر الثاني انه قد يقال ان في عبارته تكرار
 لان قوله اختلفوا هل الامر صبغة تخصه والخلاف في صبغة افعال حاصله بيان اختلافهم في ان
 صبغة افعال تخص الامر أم لا وهذا مستفاد من قوله وتردد الوجوب الخ لانه أفاد خلافاً في انها
 تخص الامر أم لا بل يشمل غيره أيضاً من غير قصد الى تفصيل ذلك الغير والمقصود بما يأتي تفصيل
 ما وردت له من المعاني وتفصيل حكمها من كونها حقيقة في البعض مجازاً أو مشتركة في البعض
 وان استفيد من سياق ذلك اختلافهم في انها تخص الامر أم لا وهذا في غاية الظهور (قوله
 وقيل للاشتراك بين ما وردت له) ظاهره ثبوت القول بالاشتراك بين جميع ما وردت له وهو ظاهر
 المتن فالشارح شرح المتن بما هو ظاهره ولم يلتفت الى ما نقله الكمال عن شرح المختصر وشيخ
 الاسلام عن التلويح مما حاصله انه لم يقل أحد باشتراكها بين جميع المعاني التي وردت لها كانه
 اهدم ايضاح ثبوت هذا التقى عنده أو لا اطلاعه على ما يخالفه والا فاقطع حاصل باطلاع الشارح
 على ما في شرح المختصر وما في التلويح فاندفع ما أشار اليه كلام الكمال وشيخ الاسلام من
 الاعتراض عليه بذلك فليست أمـل (قوله وتردد لستة وعشرين معنى) هذا وما بعده ليس في حيز
 قوله مسئله القائلون بالكلام النفسي ولا المتن يقتضي انه في حيزه ولا يرد على ما يأتي من حكاية
 المصنف مذهب عبد الجبار انه ينكر الكلام النفسي كما أورده الزركشي بناء على زعمه ان
 المسئلة يجملها مفرقة على الكلام النفسي (قوله والتدب والاباحة الخ) سياقي ان الصحيح عند
 الجمهور وانها حقيقة في الوجوب فقط فيكون فيما عداها مجاز يحتاج لعلاقة وهي بين الوجوب
 وبين التدب والارشاد المشابهة المعنوية لا اشتراكها في الطلب وبينه وبين الاباحة الاذن وهي
 مشابهة معنوية وكذا ينسب وبين الامتنان وكذا ينبغي ينسب وبين ارادة الامتنان وبينه وبين
 التهديد المضادة لان المهدد عليه حرام أو مكره (قوله ويصدق مع التحريم والكراهة) لم
 يلتفت الى قول المصنف في شرح المنهاج عقب ذلك كذا قيل وعمدى ان المهلد عليه لا يكون

(وقيل للاشتراك بين
 ما وردت له) والخلاف في
 صبغة افعال والمراد بها
 كحل ما يدل على الامر
 من صبغة فلا تدل عند
 الاشعري ومن تبعه على
 الامر بخصه والابدية
 كما يقال صل لزوجك بخلاف
 أن منك وأمر تلك وترد لستة
 وعشرين معنى (لويوب)
 أقبلوا الصلاة (والندب)
 فكأنهم لم يعلموا فهم
 خيرا (والاباحة) كلوا من
 الطيبات (والتهديد) اعملوا
 ما شئتم ويصدق مع التحريم
 والكراهة

(والإرشاد) واستشهدوا
 شهداء من رجالكم
 والمصلحة فيه دينية بخلاف
 الذنب وقدمه هنا بعد أن
 وضعه عقب الأدب لقوله
 الآتي وقيل مشتركة بين
 الخمسة الأول فانه منها
 (وارادة الامتثال) كقوله
 لا آخر عند العطش اسقني
 ماء (والاذن) كقوله لمن
 طرق الباب ادخل
 (والأدب) كقوله صلى
 الله عليه وسلم لعمر بن أبي
 سلمة وهو دون البلوغ ويده
 تطيش في الصحفة كل مما يليك
 رواه الشيخان أما كل
 المكلف مما يليه فندوب
 ومما يلي غيره مكروه ونص
 الشافعي على حرمة للعالم
 بالتهنى عنه محمول على المشقة
 على الأبداء (والانذار) نحو
 قل تتعافوا فان مصيركم الى
 النار ويشارك التهديد كـ
 الوعيد (والامتنان) كما
 محارزكم الله ويقارق
 الاباحة بكما يحتاج اليه
 (والاكرام) ادخلوها بسلام
 آمنين (والسخير) أي
 التذليل والامتهان نحو
 كنونوا قردة خاسئين
 (والتكوير) أي الإيجاد
 عن العدم بسرعة نحو كن
 فيكون (والتجسين) أي
 اظهار العجز نحو فأتوا

بسرعة من مثله

الاحراما كيف وهو مقترن بكرا الوعيد اه كانه لعدم ارتضائه وكانه يمنع لزوم اقتران المهدد
 عليه بكرا الوعيد المنافي للكرامة ويؤيد المنع قوله الآتي ويقارق التهديد بكرا الوعيد قال
 شيخنا الشهاب أي المتوعده (قوله والإرشاد) نقل الكمال عن المصنف كلامه في الفرق بينه
 وبين الذنب فليتأمل ثانيهما مع تقييد الشارح في شرح الورقات قول الورقات والمنسوب
 ما يناب على فعله بقوله امتثالاً فان هذا التقييد لا يوافق هذا الثاني ثم رأيت العراقي قال عقب
 الفرق الذي ذكره الشارح هنا فلا تناب في الإرشاد على المشهور وورق بعضهم بين أن يأتي بالإرشاد
 اليه بقصد امتثال الإرشاد فينبأ ثواب الذنب أو بقصد تحصيل المصلحة الدينية فلا يناب أو
 بقصد هما فينبأ وهو دون القسم الأول اه وهذا موافق لما نقله الكمال ثانياً عن المصنف
 وما قبله موافق لما نقله عنه أولاً (قوله كقولك لا آخر عند العطش اسقني ماء) قال الكمال انما
 يتمحض لارادة الامتثال اذ لم يكن هذا القول من السيد لبعده فان كان من السيد لبعده تصور
 أن يكون للوجوب بمعنى ترجيح الفعل المقتضى للمنع من الترتك والندب بمعنى ترجيح الفعل من
 غير منعه من الترتك لا بمعنى الإيجاب والندب اللذين هما نوعان من خطاب الله المتعلق بفعل
 المكلف اه وفيه أمران اه أحدهما انه يدل على أن الوجوب والندب يتحققان في غير خطاب
 الشارع يمكن تخلف معناهما ويناسب الاستدلال السابق بكلام عرو وغيره في الكلام على عدم
 اشتراط الاستعلاء وعلى هذا فالثواب والعقاب الآخر وبين لا يتعلقان بالوجوب والندب
 مطلقاً وانما يتعلقان بهما اذا كانا في خطاب الشارع وحينئذ فقد يشكك ما وقع في الورقات
 وغيرهما من تعريف الواجب بما يناب على فعله ويعاقب على تركه والمنسوب بما يناب على فعله ولا
 يعاقب على تركه من حيث عدم جمعهما فليتأمل ثم رأيت ما يأتي عن التلويح بما يفيد
 انقسام الوجوب الى لغوي ونهري وأن الثواب والعقاب خاصة للثاني دون الأول وحينئذ ما في
 الورقات وغيره في الوجوب الشرعي فليتأمل اه والثاني ان هذا من حيث أمر السيد من حيث
 أمره لكنه اذا أمر عبده وجب عليه طاعته لان الشرح ورد بإيجاب طاعته على عبده فيحقق
 هناك وجوب خطاب الشارع يناب على فعله ويعاقب عقاباً آخر وباعلى فعله وقد يتصور الندب
 أيضاً لا يقال فليعمل ما قاله الكمال على ذلك لا ما تقول يمنع منه قوله لا بمعنى الخ فليتأمل (قوله
 والاذن) أدرجه بعضهم في قسم الاباحة قال الكمال وهو متجه اذا أريد بالاباحة رفع المنع من
 الفعل لأحد الاحكام الخمسة الشرعية اه وفيه أمران اه الأول انه قد يفهم منه ان الاباحة التي
 هي أحد الاحكام الخمسة لا تكون الا شرعية بمعنى ناسبة بخطاب الشارع لكن قياس ما قررته في
 تمثيل ارادة الامتثال بقوله كقوله لا آخر عند العطش اسقني عدم انحصارها في ذلك اه الثاني انه
 قد يجعل الاذن أعم من الاباحة بان يكون عبارة عن رفع المنع من الفعل أعم من رفع المنع أيضاً
 عن الترتك كما في الاباحة أولاً فليتأمل (قوله والانذار نحو قل تتعافوا) لم يقل هنا وبه مق مع التحريم
 والكرامة كما قال في التهديد فظاهره أنه لا يكون الامع التحريم ولا يوقف في ذلك على اختيار
 المصنف السابق في التهديد (قوله أي التذليل والامتهان) بين به أن السخير يطلق بهذا المعنى دعماً
 للاعتراض بان اللاتق تسميته سخرية بكسر السين لان السخير التعمير كما وضع ذلك المحشمان
 (قوله والتكوير أي الإيجاد عن العدم بسرعة) قال في التلويح ذهب أكثر المفسرين الى أن

هذا الكلام أي قوله أن يقول له كن فيكون مجاز عن سرعة الابداع وسهولة على الله تعالى وكال قدرته تنبئ الغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى حوايلة جعل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقر وبنا العلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى أنه حقيقة وأن الله تعالى أجرى سنته في تكوين الاشياء أن يكونهم بهذه الكلمة وأن لم يمنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم القوائد وهو الوجود جازعاً له بالمعنى بل خطاب التكليف أيضاً أزلي فلا بد أن يتعلق بالمعنى على معنى أن الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك اه وقوله والمعنى يقول له احدث فيحدث عقب هذا القول يتأمل مع قوله لكن المراد الكلام الازلي الخ لأن يراد بالقول في قوله فيحدث عقب هذا القول تعلق الكلام الازلي بالابداع والتعلق حادث وكذا قوله بهذه الكلمة يراد بالكلمة تعلق الكلام الازلي لكن على هذا ويجعل لا يفارق الاول الذي ذهب اليه ~~أكثر~~ المفسرين فليست له وقوله لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل أي لانه اذا أريد بكن اللفظ فاللفظ حادث فكن المكون به الشيء لفظ حادث فهو شيء فيحتاج في تكوينه الى لفظ آخر ويتسلسل وقول الشارح أي الابداع عن العدم بسرعة ظاهرة في الاول (قوله والاهاثة) قال شيخ الاسلام وضابطه ان يؤتى بلفظ يدل على التبرأ والكرامة ويراد منه ضده وهذا فارق التفسير اه (وأقول) يقي مفارقتها الاحتقار وقد قال الاسنوي والقرني ينبغي الاستقار بين الاهاثة أن الاهاثة انما تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك اجابته والقيام له ولا تكون بمجرد الاعتقاد والاحتقار قد يحصل بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء أنه لا يعاين ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال اهانته والحاصل ان الاهاثة هو الانكار كقوله ذق والاحتقار عدم المبالاة كقوله بل ألقوا اه وقضية فرقه أن الاحتقار أعظم مطلقاً من الاهاثة وأن الاهاثة تكون بغير اللفظ أيضاً بخلاف ما ذكره شيخ الاسلام في ضابطها فليست له (قوله والتسوية) قال القرافي قلنا المستعمل ههنا في التسوية هو المجموع المركب من صيغتين من الامر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل في التسوية فلا يصدق عليه أن المستعمل هو صيغة الامر من حيث هي صيغة الامر وهكذا قوله التقى كقوله لا أيها الليل الطويل ألا انجلي ه المستعمل في التقى هو صيغة الامر مع صيغة ألا لا الصيغة وحدها اه واعلم أنهم صرحوا بجعل التسوية من معاني الصيغة ويجعلها من معاني أو فيمكن أن يكون معنى لكل منهما بشرط مصاحبة الآخر وبه يجاب عن هذا الذي أورده القرافي وأما ما قاله في التقى فقد دعي بان الصيغة وحدها قد تستعمل في التقى من غير توقف على صيغة الامر وان اتفق وجودها في هذا المثال فليست له (قوله والدعاء الخ) قال شيخنا الشهاب فيه أن الامر اذا لم يشترط فيه علو ولا استعلاء فلم لا يكون هذا منه ويجاب بانهم لا يسمون بذلك أدباً مع البارئ سبحانه اه وما أجاب به صرح به القرافي حيث قال والدعاء أمر

(والاهاثة) ذق اهلك أنت
العزير الكريم (والتسوية)
فاصبروا أو لا تصبروا
(والدعاء) ربنا افتح بيننا وبين
قومنا بالحق (والتقى) كقوله
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي
بصبح وما الاصبح منك بأمثل
ولبعد انجلاته عن الحب
حتى كأنه لا طماعة
فيه كان متنبهاً مسترجياً
(والاحتقار) ألقوا ما أنتم
ملقون اذ ما يلتقون من
السهر وان عظم محقر
بالنظر الى معجز تمويص عليه
الصلاة والسلام (والخبر)
كديث البخاري اذا لم تسخ
فاصنع ما شئت أي صنعت

(والانعام) بمعنى نذ كبر
 النعمة فهو كل ما من طيبات
 ما رزقناكم (والنقويض)
 فاقض ما أنت قاض
 (والعجب) انظر كيف
 ضربوا لك الامثال
 (والتكذيب) قل فانوا
 بالآخرة فاتوا بها ان كنتم
 صادقين (والمشورة) فانظر
 ماذا ترى (والاعتبار)
 انظروا الى عسر اذا عسر
 (والجهور) قالوا هي (حققة
 في الوجوب) فقط (لغة أو
 شرعا أو عقلا مذهب)
 وجهه أولها الصحيح عند
 الشيخ أبي إسحق الشيرازي
 أن أهل اللغة يحكمون
 باستحقاق مخالف أمر سيده
 مشايخه بالعقاب والثاني
 القائل بأنهم لغة لمجرد الطلب
 وأن برزمه الحق للوجوب
 بأن يترتب العقاب على الترك
 انما يستفاد من الشرع في
 أمره أو أمر من أوجب
 طاعته أجاب بأن حكم أهل
 اللغة المذكور مأخوذ من
 الشرع لا يجابه على العبد
 مثلا طاعة سيده والثالث
 قال ان ما تفسيده لغة من
 الطلب يعين أن يكون
 الوجوب لان حمله على
 الندب يصير المعنى اذول
 ان شئت وليس هذا القيد
 مذكورا وقيل بمثله في
 الحمل على الوجوب فانه يصير
 المعنى افعلى من غير تجويز ترك

بحق لانه طلب جائز لمصلحة الذل وانما يمنع اطلاقه اذ يامع الله تعالى اه (وأقول) في تحقق
 الجزم بل تحقق معنى الامر مطلقا في الدعاء بحيث تقدم في قوله ولا به تبرقسه علوا ولا استعلاء
 فليأجل (قوله بمعنى نذ كبر النعمة) اشارة الى أن المراد المعنى المجازي للانعام لا الحقيقي الذي
 هو اعطاء النعمة (قوله والعجب) أي من المخاطب فالمراد التعجب (قوله والجهر وقالوا هي
 حقيقة في الوجوب فقط لغة الخ) فيه أمور * أحدها قال المصنف في شرح المنهاج اجبه واعي
 أن صيغة افعلى ليست حقيقة في جميع المعاني التي أوردناها وانما الخلاف في بعضها وقد اختلفوا
 فيه على مذاهب الخ وهذا يخالف ظاهر قول الشارح السابق في أول المسئلة وقيل للاشتراك
 بين ما وردت به وتقدم أن الشارح اما أنه اقتصر على ظاهر المتن وأن ظاهره الاشتمال على هذا
 القيل بين الجميع أو انه رأى نقلا يوافقه ويخالف هذا الذي قاله المصنف * الثاني قال الكوراني
 في شرحه ما نصه ثم قال المصنف ومن قال بالوجوب وعلم الجمهور اختلفوا هل علم لغة أو شرعا
 أو عقلا والذي ذكره منقول عن القاضي أبي بكر ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع أو
 بالعقل في غاية السقوط اذ وضع المسئلة انما هو في معنى صيغة افعلى ونحوه لغة هل يختص بالطلب
 أم لا فلا وجه للتردد فيه اه (وأقول) حاصل اعتراضه كما ترى أن التردد في أن كون الوجوب
 باللغة أو بالشرع أو بالعقل يناقض أن وضع المسئلة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أم لا
 وجوابه أما أولا فلا نعلم ان وضع المسئلة ما ذكره بل وضعها أن معنى صيغة افعلى ماذا أعم من
 كونه لغة أو لا واما ثانيا فكأن منشأ هذا الاعتراض أنه توهم أن الطلب هو الوجوب ولم يدركه
 أعم من الوجوب فلا يمنع كون وضع المسئلة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أو لا التردد في أن
 الوجوب الذي هو أخص من الطلب باللغة أو بالشرع أو بالعقل على أن قوله ولكن القول بان
 الوجوب علم بالشرع أو بالعقل في غاية السقوط اذ وضع المسئلة الخ خطأ ظاهر اذ مدلول هذه
 العبارة كما ترى أن سقوط القول في نفسه سببه كون وضع المسئلة ما ذكره وضوح أنه
 لا ارتباط بين كون وضعها ذلك والقول بما ذكره وأن كون وضعها ذلك لا يمنع احدا من المذاهب
 الى ما ذكره وانما يمنع واضعها من حيث وضعها من أن يردد في بين المذكورات بناء على اتحاد
 الطلب والوجوب الذي توهمه فتأمل * الثالث ان الفهم من كلام الشارح في توجيه الاقوال
 ان حاصل الاول انهم اضعوا في اللغة للوجوب وأن ذلك اخذ من أهل اللغة حيث يحكمون
 باستحقاق المخالف للامر للعقاب لكن ان اريد بالعقاب عذاب الله تعالى ففيه أن أهل اللغة من
 حيث انهم أهل اللغة لا يعرفون استحقاق المخالف عذابه ولا يبنون أمر اللغة على ذلك وان
 اريد اعم اشكل توجيه القول الثاني واشكل استناد المصنف في اختياره الا في ان كون
 الطلب الجازم متوعدا عليه انما يستفاد من الشرع وان حاصل الثاني ان معنى الصيغة لغة انما
 هو مجرد الطلب وأن كون الوجوب معناها انما هو في اوامر الشرع واوامر من أوجب طاعته
 وقضية ذلك أن استعمالها في تمام معنى الوجوب من حيث خصوصه مجاز لغوي لانه غير معناها
 القوي وأن كون الوجوب معناها على الاول لا يتقيد بأوامر الشرع واوامر من أوجب
 طاعته ويؤيد ذلك ان الصفي الهندي لما ورد على بعض أدلة كونها حقيقة في الوجوب قوله
 سئل ذلك فكيف يدل على ان امر الله تعالى يقيد الوجوب فلم قلت ان امر غير تعالى يشهد بأجاب

عنه بأنه لا قائل بالفصل وأن حاصل الثالث أنها موضوعة لغته للوجوب إلا أن الاستفادة من اللغة
كونها للطلب وأما كون ذلك الطلب هو الوجوب فهو امر يقضي به العقل وحينئذ نقضي قول
المصنف لغته أو شرعا أنها حقيقة في الوجوب في اللغة أو في الشرع ومعنى قوله أو اعتبارا أنها
حقيقة في الوجوب في اللغة بحكم العقل أي العلم بأن لغته للوجوب طريقه العقل فليست أمل
(قوله لأنه المتيقن من قسمي الطلب) قال شيخنا الشهاب عليه منعه ظاهرا لأن المتيقن هو مطلق
الطلب لا خصوص أحد القسمين ٨١ وقال الكمال بعد شرحه وقد عورض هذا الاستدلال
من طرف القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكمال منه المخ (وأقول) قد يراد على
هذه المعارضة أن الحل على الفرد الكامل ليس قاعدة متفق عليها كما يعلم من التلويح وغيره بل
وليس كلمة فالأولى المعارضة بأن الأذن في الترك أمر زائد لدليل عليه فليست أمل (قوله
والوجوب الطلب الجازم) هذا جواب سؤال مقدر كما بينه المحشيان (فان قلت) إذا كان
الوجوب هو الطلب الجازم وجب على من اعترف بأن الطلب الجازم مدلول الصيغة لغته
كالمصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوي وإن الصيغة حقيقة في الوجوب لغته ولا يضر كون
خاصته من ترتب العقاب غير مستفادة من اللغة لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقة فلا يضر
عدم استفادتها من اللغة في كون الصيغة حقيقة في الوجوب فكيف صح للمصنف مع
اعترافه بما ذكر أن يخالف في كون الوجوب لغويا (قلت) يمكن أن يقال أن الوجوب ليس هو
الطلب الجازم مطلقا بل الطلب الجازم الذي من شأنه وصفته ترتب العقاب أي الطلب الجازم
بهذا الاعتبار وهذا قال امام الحرمين فان الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد
وقال الشارح فيما سبق وإن جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك ٨٢ ولا يخفاه
أن الطلب الجازم بهذا الاعتبار غير مدلول الصيغة لأن أهل اللغة من حيث أنهم أهل اللغة
لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة على أن تصور كون الشيء لغويا دون
خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا تكون خاصة له وحينئذ يختص
كون الصيغة للوجوب على مختار المصنف كالقول الثاني بأوامر الشرع وأوامره من أوامره
كأوامره كالسيد والزوج وبشكل القول الأول لأن أهل اللغة من حيث أنهم أهل اللغة لم
يلاحظوا في الوضع ترتب العقاب كما تقدم ذلك ولهذا قال العلامة ابن جماعة هذا الاختلاف
يعني في أن دلالة على الوجوب بالوضع أو بالشرع كيف يستقيم وعند التحقيق من قال أنه
لغوي يقول هو الوجوب لغوي لا شرعي لأن أهل اللغة لا يعرفون ذلك ومن قال أنه شرعي
يريد به الوجوب الشرعي قطعا وذلك أمر واضح محقق ٨٢ وقد يتوقف في أن أهل اللغة من
حيث أنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه في الوضع غاية الأمر أنهم
لا يلاحظون العقاب المخصوص أي العقاب بالنار ولا يعتبرونه (فان قلت) هل ياتي ذلك على أن
الواضع هو الله تعالى (قلت) نعم لأن العرب بالاتفاق تعرف أوضاع اللغة وهم لا يعرفون المعنى
الشرعي ولا يلاحظونه في استعمال أوضاعها فلا يكون اللفظ موضوعا لغته للوجوب
الشرعي (فان قلت) على مختار المصنف كالقول الثاني إذا استعملت الصيغة في معنى الوجوب
هل تكون حقيقة لغوية أم مجازا (قلت) انما من أن تكون مجازا أم على القول الثاني فظاهر

(وقيل) هي حقيقة (في
النسب) لأنه المتيقن من
قسمي الطلب (وقال) أبو
منصور (المتردي) من
المناسبة هي موضوعة
(للقدر المشترك بينهما) أي
بين الوجوب والنسب
وهو الطلب حذرا من
الاشتراك والمجاز فاستعمالها
في كل منهما من حيث أنه
طلب استعمال حقيقي
والوجوب الطلب الجازم
كلاهما يجب أن يكون
كذا أي طلب بالبناء
للمفعول طلبا جازما (وقيل)
هي مشتركة بينهما وتوقف
القاضي (أبو بكر الباقلاني
(والغزالي والآنسدي
فيها) يعني لم يدروا أي
حقيقة في الوجوب أم في
النسب أم فيها (وقيل) هي
(مشتركة فيهما وفي الإباحة
وقيل في) هذه الثلاثة
والترديد وفي المختصر قول
أنهم لا تدرى المشترك بين
الثلاثة أي الأذن في العمل
وترك المصنف لقوله لا تعرفه
في غيره (وقال عبد الجبار)
من المستقلة هي موضوعة
(للارادة الامتناع) وتصدق
مع الوجوب والنسب

(وقال أبو بكر (الابن هري)
 من المالكية (أمر الله تعالى
 لأوجب وأمر النبي صلى
 الله عليه وسلم المبتدأ) منه
 (التدب) بخلاف الموافق
 لأمر الله أو المبين له
 فلو جوب أيضا (وقيل)
 هي (مستحبة بين الخمسة
 الأولى) أي الوجوب والتدب
 والاباحة والتهديد والارشاد
 (وقيل بين الأحكام الخمسة)
 أي الوجوب والتدب
 والاباحة والتحريم
 والكراهة (والخيار وفاقا
 للشيخ أبي حامد) الاسفراييني
 (وامام الحرمين) أنها
 (حقيقة في الطلب الجازم)
 لغة فلا تخفى تقيده بالمشبهة
 (فان صدر) الطلب بها
 (من الشارع أو جوب)
 صدوره منه (الفعل) بخلاف
 صدوره من غيره لا من
 أو جوب هو طاعته وهذا قال
 المصنف غير القول السابق
 أنها حقيقة في الوجوب
 شرعا لأن جزم الطلب على
 ذلك شرعي وعلى ذلك أقوى
 واستفادة الوجوب عليه
 بالتركيب من اللغة والشرع
 وقال غيره أنه هو لا تقاها
 في أن سامة الوجوب من
 ترتب العقاب على الترك
 مستفادة من الشرع وعلى
 كل قول هي في غير ما ذكر
 فيه مجاز

لأن الجزم عليه غير أقوى وقد استعملت فيه وأما على مختار المصنف فلأنها موضوعة في اللغة
 لمطلق الجزم وقد استعملت في الجزم المخصوص أي الجزم الذي يترتب عليه العقاب وباعتبار
 ذلك المخصوص وهو أمر زائد على مدلولها لغة فليست أتم رأيت في التلويح إنشاء كلام طويل
 مانسه فالأمر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وإرادته جرمنا وحقيقة
 شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه التزم والعقاب لا بمعنى إرادته وجود
 الفعل والأدلة تدل بعضها على الأول وبعضها على الثاني ثم قال ولا بأن أي ولا فاعل بأن أو أمر
 التمرع بخلاف لغوية أه وفي حواشيه التفسيرية مانسه ثم من المعاصم المكشوف أن أهل
 اللغة لا يفهمون من ضرب استحقاق تاركه العقاب بالنار وإنما هو من جهة الشرع ولهذا
 ستر المصنف بين ما يفيد بحسب اللغة وبين ما يفيد بحسب الشرع فأورد كلامه في باب فان
 استعمل أهل اللغة الأمر وأرادوا هذا المخصوص كان استعمال العام في الخاص بخصوصه
 فيكون مجازا قطعاً فكيف يصح قوله ولا بأن أو أمر الشرع مجازات لغوية أه ومنه أيضا
 يظهر أن قول القائل الأول أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلاً للعقاب أن
 أراد العقاب بالشارف ممنوع واللام يثبت الوجوب الشرعي الذي الكلام فيه فليست أتم (قوله
 المبتدأ منه) أقول كان مراده بالمبتدأ منه ما وقع منه باجتماعه وان كان بمنزلة الوحي إذ لا يقع
 منه خطأ ولا يقر عليه (قوله وقيل بين الأحكام الخمسة) فيه خفاء بالنسبة للتحريم والكراهة
 لكن الاختلاف بظاهر من طلب الكف عن الفعل كالملافة في نحو من عمل لا يعمد قتل ولا قتل
 وقال السكك وجه افتادها التحريم بظهور بما قد مناه في وجه استفادة النهي منها أه وأشار
 إلى ما ذكره في الكلام على قول المصنف في أول المسئلة فقبل التقي للوقوف حيث قال قال ابن
 برهان ذهب الشيخ وأصحابه إلى أنها أي صبغة فعل بين الأمر والنهي والتهديد والتجيز
 والتسكين ثم قال وقوله بين الأمر والنهي معناه والله أعلم أن النهي عن ضد المطلوب بصبغة
 الفعل مستفادة بسلطانها فهو مدلول لها يحتمل لأن يكون من معانيها ولولا ذلك كره التهديد لأن كان
 محل النهي في كلامه عليه لأن التهديد نهى مؤكدا أه وقال شيخ الإسلام في قوله وقيل بين
 الأحكام الخمسة أي بناء في التحريم والكراهة وإن لم يراد أيما وردت له صبغة أفضل على أن
 الأمر بالنهي نهى عن ضده أو على أن الصبغة وردت للتهديد وهو يستدعي ترك الفعل المنقسم
 إلى الحرام والمكروه أه (قوله والخيار وفاقا للشيخ أبي حامد الخ) قال الكوراني في شرح
 هذا الكلام مانسه أقول مختار المصنف أن صبغة أفضل ونحو حقيقة في الوجوب لغة وفاقا
 لمن ذكره وإذا وردت هذه الصبغة من الشارع دللت على الوجوب وهذا بعينه هو مذهب
 الجمهور إذ لا معنى لقوله إن الأمر للوجوب إلا ما ذكره المصنف إذ لا وجوب إلا بالشرع
 وتحققه أن صبغة أفضل ونحو تدل على الطلب الجازم لغة وذلك الطلب الجازم المانع من
 التقيض هو المعزب بالوجوب الذي يعاقب على تركه ولا فائدة في المدلول عن قول الجمهور وما
 القول بأنه عند الجمهور ويحتمل أن يكون الوجوب المستفاد منها عقلاً أو شرعاً كما ذكره المصنف
 في صدر البحث وما اختاره المصنف هو الطلب الجازم لغة وقد سبق منا هذا لبطال ذلك وأنه
 لا معنى له إذا الكلام في مدلول صبغة الأمر لغة ولهذا ترك المحققون ذلك التردد أه في النسخة

الواقعة في وفيها سقم (وأقول) قال المصنف في شرح المنهاج عقب نقله عبارة امام الحرمين مانصه
وحاصل هذا الذي اختاره جعل الصيغة على الاقتصار والطلب وقصارى المستفاد منها من جهة
اللسان الطلب الجازم وكون هذا الطلب موعدا عليه شيء آخر ثابت في اوامر الشرع بالدليل
الخارجي فالوجوب مستفاد بهذا التركيب بين اللغة والشرع فقد وافق القائلين بالوجوب
وان كان قد خالفهم في هذا التركيب ثم قال ونقل المازري في شرح البرهان هذا الذي اختاره
امام الحرمين عن الشيخ أبي حامد الاسفراحي الى أن قال وهذا الذي اختاره أبو حامد وامام
الحرمين هو المختار عندنا فان الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو خارجي عنه ثم قال واعلم أن هذا
المذهب المختار مغاير للمذهبين الذين حكيناها ما عند كتابة القول بالوجوب في أن ذلك هل
هو بالشرع أو باللغة فتصير المذاهب أربعة الوجوب بالشرع والوجوب باللغة والوجوب
بضم الشرع الى اللغة وعدم الوجوب فان قلت كيف يقال بان الوجوب مستفاد من وضع
اللغة قلت هو بعيد كما أثبتنا اليه ولكنه مذهب معبر به كما عرفت ثم نقل توجيهه بأنه قد
ثبت في اطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الامر عاصيا وتوجيهه بالعصيان
عند مجرد ذلك الامر ولا يستوجب التوبيخ الا بترك واجب فاقضى ذلك دلالة الامر المطلق
على الوجوب الى أن قال عن القاضي في اعتراض هذا التوجيه لساننا لم اطلاق اللغة
ما يقتضي أن مخالفة الصيغة المطلقة المعروفة عن القرائن يسمى عاصيا ويستوجب التوبيخ
ونقول لهم هم يتكبرون على من زعم أنهم وان وجحوا تارك الامتنال بسمة العصيان فانما وجحوه
عند تركه امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الامر به دالة على اقتضاء الوجوب فليس عليكم أن
ترفعوا أنهم يوجحون بالعصيان في الامر المجزئ عن القرائن قال واسم الامر يصدق على المجزئ
والمتكبر في أين لكم أن ما أطلقوه ينصرف الى الصيغة المطلقة قال ثم نقول على وجه التبريل
لساننا لم ان تثبت سمة العصيان وصف ذم على الاطلاق اذ قد رد ذلك في غير موضع استحقاق
الذم فانك تقول أثبتت على فلان بكذا قصصا في وعصى مشورتي وان لم تكن بمشورتي موجبا
على من أثبتت عليه ٥١ ولا يخفى عليك تصريح هذا الكلام ككلام الشارح بان معنى هذا
القول الذي اختاره المصنف هو أن الوجوب ليس بمجرد الطلب الجازم بل الطلب الجازم
الموعدا عليه من الله تعالى باعتبار أنه موعدا عليه منه وأنه لما كان المستفاد من الصيغة من
جهة اللسان انما هو مجرد الطلب الجازم وأما كونه موعدا عليه الذي هو الحق للوجوب فانما
استفاد من الشرع كان الوجوب مستفادا بالتركيب بين اللغة والشرع ومن هنا ينضج كل
الاتصاف الفرق بين هذا المختار وقول الجمهور لان كلامنا من الجزم والكون موعدا عليه انما
استفاد من الشرع على قول الجمهور بخلاف هذا المختار فان الجزم مستفاد عليه من اللغة
وأما قول الكمال عقب كلام قرره مانصه ويظهر منه أن على اطلاق الوجوب بخاصته لا بمجرد
الطلب الجازم دون خاصته فلا يبقى ما قلناه من أن الوجوب ليس بمجرد الطلب الجازم بل
الطلب الجازم الذي له تلك الخاصية وباعتبارها وان كان قد يتوهم منه انه مجرد الطلب الجازم
واذا علمت ذلك علمت ما في اعتراض الكوراني المذكور فقوله مختار المصنف ان صيغة افعل
وتحور حقيقة في الوجوب قلنا هذا ليس بصحيح لما بين من أن الوجوب على مختاره مستفاد

من التركيب بين اللغة والشرع فكيف تكون صيغة فعل حقيقة في الوجوب لغة مع عدم استقلال اللغة بأفاده معنى الوجوب بل الوجه أنه إذا استعملت في تمام معنى الوجوب كانت مجازا لغويا كما ذكرناه فيما سبق ويؤيده ما تقدم عن حواشي التلويح وقوله وهذا بعينه مذهب الجهم ورقلنا ممنوع لما ظهر من الفرق بينهم أو تصریح المصنف بتغييره ما وقوله اذ لا معنى لقوله ان الامر للوجوب الا ما ذكره المصنف ان اراد به أن معنى الصيغة لغة وشرعا عندهم هو معناها عنده كذلك فقد تبين أنه ليس الامر كذلك وأن مذهبه في معناها ما تغير لمذهبهم فيه وإن أراد شيئا آخر فليس الكلام فيه وقوله اذ لا وجوب الا بالشرع لا يبيد به شيئا لانه مع تغيير مذهبه ومذهبهم على الوجه الذي بيناه لم يكن الوجوب على كل منهما الا بالشرع أما على مذهبه فلان الكون موعدا عليه المتبرق معنى الوجوب كما علم مما تقدم ليس الا بالشرع وأما على مذهبهم فلذلك لكون الجزم تبرعا أيضا فكون الوجوب لا يكون الا بالشرع لا يقتضي توافق مذهبه ومذهبهم ولا دلالة له على ذلك على أن نسبة كون الوجوب بالشرع الى الجهم ورواها لا توافق الحق اذ قضيه أن الجهم ورواها يختلفون في أنه بالشرع أو غيره وقوله وتحقيقه الخ يريد عليه ورواها اقتضاه أن تمام معنى الوجوب لغوي ألا ترى الى قوله يدل على الطلب الجازم لغة وذلك الطلب الجازم الى قوله هو المرتف بالوجوب وذلك خلاف مذهب الجهم ورواها أنه شرعي أن قوله وذلك الطلب الجازم المانع من النقيض هو المعروف بالوجوب الذي يعاقب على تركه ممنوع عند المصنف على مختاره بل الطلب الجازم أعم من الوجوب اذ الوجوب الطلب الجازم مع زيادة قيد الكون موعدا عليه وباعتبار ذلك كما تقدم بيانه أخذنا من شرح المنهاج للمصنف وقوله ولا فائدة في العدول الخ يرده أنه ظهرت الفائدة بظهور تغيير المذهبين وقوله وأما القول بان عقد الجهم ورواها الى قوله اذ الكلام في مدلول صيغة الامر لغة يرده أن قوله وقد سبق منا هناك بطلان ذلك اشارة الى ما حكيناه عنه فيما تقدم من قوله ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع أو باعتدال في غاية السقوط اذ وضع المسئلة انما هو في معنى صيغة انفي ونحوها لغة او قد سبق منا بيان بطلانه فيبطل ما بناءه على من هذا الاعتراض فليستأمل نعم لنا اشكال في مختار المصنف وهو أنه ان اراد بالتركيب الذي ادعاه ان الطلب الجازم الذي هو بمرء الوجوب المركب غير مستفاد من الشرع وانما استفيد من اللغة فهو مشكل والظاهر انه ممنوع بل كما استفيد التوعده من الشرع استفيد منه أيضا الطلب وجزمه بل لا تصور افادته التوعده بدون افادته الطلب الجازم المبني عليه ذلك التوعده وان اراد انه أيضا مستفاد من الشرع فلا حاجة الى دعوى التركيب بل لا وجه لها بل الوجوب بتمامه مستفاد من الشرع وغاية الامر أن جزمه مستفاد من اللغة أيضا لكن هذا لا يوجب تركيبه اللهم الا أن يجاب بان المراد أن الشارع لم يتصرف في هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وانما استعملها فيه على قانون اللغة فافادتها الطلب الجازم انما هو باعتبار اللغة ولا يخفى اشكاله أيضا اذ يلزم عليه استعمال لغة في معنى مركب مستندا في استعماله بالنسبة لبعض منه الى اللغة وبالنسبة لبعضه الاخر الى الشرع ولا نظيره ولا يلزم ان لا تكون الصيغة حقيقة في معنى الوجوب لالغته ولا شرعا اذ معناه ليس بتمامه لغويا ولا شرعا فليستأمل واعلم ان الوجه في المقام انقسام الوجوب الى لغوي

وشرعى بينهما المتقدم عن التلويح وأن الصيغة حقيقة أقوى بالنسبة الى الاول وشرعية
بالنسبة الى الثانى وقضية ذلك انهم بالنسبة اليه من المنقولات الشرعية وعلى هذا يحمل قوله
فان صدر من الشارع أوجب العقل أى لان الصيغة منقول شرعى الى وجوب العقل وجوبا
شرعيا (قوله وفى وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام) قال الكوراني وفى شروحه
أى المبنى ان الاصح يجب اعتقاد الوجوب كفى العام يجب اعتقاد عموميه وفيه نظر لان الخلاف
فى العام اعتداه كره المحققون فى الحل على العموم قبل البحث عن التخصيص قال صاحب التلويح
حكم العام التوقف فيه عند عامة الاشاعة حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند جهور
العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناول اللفظ قطعا ويقتضى عند مشايخ العراق من الخنقية
ونظنا عند جهور الفقهاء والتكلمين وهو مذهب الشافعى فاذا كان تناوله لنا عند فكيف
يجب اعتقاد عموميه وكذلك جملة الامر على الوجوب مشروط بعدم المعارف عنه كما هو ان
الحقيقة مع أن المجاز علة التبادر الى الفهم قبل التخصيص عن المعارف ولا شك ان الظهور انما
يفيد الظن لا الاعتقاد فالحق ان يقال يجب جملة على الوجوب لأنه يجب اعتقاد الوجوب اه
فى النسخة الواقعة على مع اصلاح لبعضه بمراجعة التلويح وآخر ما نقل عن التلويح هو قوله
وهو مذهب الشافعى وعقبه فى التلويح بقوله والحق عندنا ما خرج من عندنا حتى يقيد وجوب
العمل دون الاعتقاد اه (وأقول) قال امام الحرمين فى البرهان ما نسبته اذا وردت الصيغة
الظاهرة فى اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفى من أئمة
الاصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيما على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقده فذلك
وان بين التخصيص تغير العقد وهذا غير ممدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء
وانما هو قول صدر عن عبارة واستقرار فى عناد ونحن نقول لمن يتكلم هذا المذهب أيجوز ان
يتبين التخصيص بالاشارة فان قال لا فقديره ورود التخصيص متأخر احوال اذا اتصل القول
فى ذلك بالذات الذى أوجب اتصال البيان بورد الخطب وأبو بكر هذا من الرايين على هؤلاء
فى نصائقه وان زعم صاحب هذا المذهب ان بين التخصيص يمكن فكيف يصور جزم العقد
مع اشتغاله على يجوز ان يتبين الامر على خلاف ما جزم به العقدي والتعدد والجزم متناقضان
والذى يكشف القطع عن هذه المسئلة ان المتعبد قبل أن ينجز العمل يتردد وقد يغلب على ظنه
العموم لظهور اللفظ فى اقتضائه الى آخر ما أطال به وقد نقل ذلك عنه وأقره عليه من بعده من
الحققين بعضهم بقطعه كالأصناف فى شرح المحصول وبعضهم بمنهاه كالكوراني فى شرح
المحصول وكالمصنف فى شرح المنهاج فقد اتفق الامام ومن تبعه على منع تصور حصول الاعتقاد
الجائز بالمعبر بل افادت عبارة الامام أيضا دون عبارة من نقل عنه بالمعنى منع تصور حصول
الظن بما ذكره كليا لا ترى الى قوله يتردد وقد يغلب على ظنه العموم ولا شبهة فى أنه لا يحصى عن
ذلك اذا لجزم مع احتمال التخصيص محال وكذا الظن كليا مع قوة الاحتمال وتعارض القرائن
فى بعض المواضع حيث قد يشكك تصحيح الشارح وجوب اعتقاد العموم سواء أراى بالاعتقاد
الاعتقاد الجائز أو مجرد الظن الذى هو الادراك الراجح وتعذر الكوراني فى التطبيق فيه الا أن
ما اقتضاه كلامه من حصول الظن كليا ممنوع لما ينشأ وأما توجيه الكمال لما صححه الشارح

(وفى وجوب اعتقاد
الوجوب) فى المطلوب بها
(قبل البحث) عما يصرفها
عنه ان كان (خلاف العام)
هل يجب اعتقاد عموميه حتى
ينشأ به قبل البحث عن
التخصيص الاصح أم كليا فى

بأنه مأخوذ من قول المصنف فيما يأتي ويثبت له بالعام الخ وان لم يكن في عبارة المتن هنا تصريح
 بوجوب اعتقاد العموم لان التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم فحينئذ لا يفتقر مما يقتضيه وما
 ادعاه من القرينة ممنوع وما يؤيد منعه قول التلويح السابق حتى يفيد وجوب العمل دون
 الاعتقاد (لا يقال) لا اشكال على الشارح ولا مخالفة في كلامه لما قاله الامام وموافقه
 لان كلامهم في اعتقاد ارادة العموم من اللفظ وكلامه في ثبوت العموم للفظ ولا شك في ثبوته للفظ
 سواء أريد منه أم لا (لا نقول) هذا لا يصح ان يكون محل نزاع كما لا يخفى فحينئذ ان يريد اعتقاد
 ارادة عمومهم لا اشكال في الحقيقة على الشارح بل على المصنف لان نصيب الشارح على لسان
 المصنف وحكاية مقتضى عبارته لان احالة المصنف وجوب اعتقاد الوجوب على مسئلة العام
 تقتضي ان مراده فيها وجوب اعتقاد العموم لانه المناظر لما هنا ويمكن ان يجاب بمحمل
 الكلام على حذف المضاف أي اعتقاد اعتبار عمومهم وثبوت حكمه بحسب الظاهر حيث
 لم يظهر صارف عنه لظهوره مع ظهوره لا يعتد بالعموم وحاصله انه يجب عند اتفاق ظاهر
 الصادق المذكور اعتقاد اعتبار العموم وثبوت حكمه بحسب الظاهر لا يفتقر التمسك والعمل
 به لان العموم هو المعنى الاصل في الحقيقة قطعا للفظ فيجب اعتباره حيث لم يظهر الصادق عنه
 ومن هنا تظهر القرينة التي ادعاها السكالك اذا لم يعتد اعتبار العموم لا يمكنه التمسك به
 فوجوب التمسك به كما هو المراد كما هو ظاهر يتوقف على وجوب اعتقاد اعتبار عمومهم (لا يقال)
 كيف يحصل الاعتقاد المذكور مع احتمال توقف الاعتبار على البحث (لا نقول) هذا الاحتمال
 غير معتبر عند هذا القائل لما قام عنده من أدلة عدم التوقف كظهور اللفظ في العموم مع كون
 الاصل عدم التخصص كما في سائر القواعد فانه يحمل للعجز عن الظن فيما من الدليل مع شروطين
 اعمال ذلك الدليل عند غيرهما لا يقول هو به عامه فتوقفه ويجري تنبيه هذا الجواب
 وما يتعلق به فيما هنا من اعتقاد الوجوب فالمعنى انه يجب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت
 حكمه بحسب الظاهر حيث لم يظهر صارف عنه لانه الحقيقة والاصل عدم الصادق عنها
 ولعمري انه جواب حسن قريب يمكن حمل كلام المصنف في عليه فيدفع عنه تشنيع الامام
 وموافقيه فليست بالواحدة على ذلك على جواب ما أورده الكوراني وما في كلامه فقولنا انما
 ذكره المحققون في الحمل على العموم قبل البحث عن التخصص قلنا لو سلمنا هذا التخصص بالنسبة
 لجميع المحققين لكن ذكرهم له بالنسبة للحمل أي لوجوبه فانه مراد القائل بالحمل قطعا اذ لا
 يجوز عنده اخراج نفي من الافراد عن الحكم كما لا يخفى لكن ذكرهم ليس بضرورة بوجوبه بالنسبة
 لوجوب اعتقاد اعتبار العموم اذ لا يتأتى مع عدم وجوب اعتقاد اعتبار وجوب الحمل على
 العموم كما هو ظاهر بل لو سلم عدم استلزامه ثبوته بالنسبة لما ذكر لم يدفع ذلك ما قاله الشراح
 لجواز ان يكون غير المحققين ذكره وامسألة الاعتقاد أيضا تتبعهم الشراح والتعويل على قول
 غير المحققين واقع كثيرا في سائر العلوم خصوص في كلام الفقهاء وشيوخهم كما لا يخفى على انه متى
 سلم مثل الكوراني ان من رسمهم بالمحققين هم جميع المحققين وان جميع من عداهم خارج عن
 المحققين وقوله قال صاحب التلويح الى قوله ولا شك ان الظهور انما يقتضي الظن قلنا هذا مسلم
 في العموم بحسب نفس الامر اما بحسب الظاهر والحكم كما هو المراد فان ظهوره يفيد اعتقاده

بل العلم به للقطع بان لا يوجب البحث فليس حكم الله عنده في الظاهر الا العمل بالعموم
 وتظهر ذلك ما قاله السيد وغيره في تعبيرهم في هذا الفقه بالعلم بالاجكام مع انه ظن المجتهد حيث
 قالوا ما ملخصه ان المجتهد اذا ظن ان كذا حكم الله في الواقع لم قطعها انه حكمه بحسب الظاهر
 في حقه وحق مقلديه على انه يجوز ان يراد بالاعتقاد ما يشمل الظن فلا اشكال له طلقا وقوله
 فالحق ان يقال يجب له على الوجوب لانه يجب اعتقاد الوجوب قلنا قد تبين ان المراد
 وجوب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت مقتضاه بحسب الظاهر ولا اشكال عليه على انه يرد
 على ما زعم انه الحق انه لا معنى للعمل على الوجوب الا اعتقاد الوجوب فزعم انه الحق هو عين
 ما منعه من حيث لا يدري قال القرافي في شرح المصالح البحث الثاني عشر في الفرق بين الوضع
 والاستعمال والجل فانه انما يتبس على كثير من الناس الى ان قالوا ما الاستعمال فهو اطلاق
 اللفظ واردة بمعناه بالحكم وهو الحقيقة أو غير معناه لعلاقة بينهما وهو الجواز والجل اعتقاد
 السامع مراد المتكلم من لفظ فمعنى قول العلماء ان الشافعي رضي الله عنه جعل قوله تعالى
 يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء على الاطهار اى اعتقد انهم امراد الله من الآية وان ابا حنيفة
 رضي الله عنه جعل الآية على الخضر اى اعتقد انهم امراد الله تعالى منهم اقول الجمل الى دلاله
 اللفظ اه وقال قبل ذلك البحث الحادى عشر في الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ اول
 ما سمعت هذه العبارة من الشيخ فمضى الدين المسرور وهاهى وكان يقول هذا الموضوع خفى على
 الامام فخر الدين وحصل بسبب التباسه ما عليه خال كثير من كلامه ثم انى انا بعد ذلك تصفحت
 المواضع التى وقع فيها التخلل في المصالح فوجدتها نحو ما من ثلاثين موضعا سبق التنبيه عليها
 في مواطنها ودلالة اللفظ هى ما تقدم بيانه على اختلاف تلك الطرق الثلاث وانفرع على
 أحد وجهين الوجه الاول هو ان يقر بوجوب البحث وان كان دلالة اللفظ فهم السامع وأما دلالة اللفظ فهم
 استعمال اللفظ اما فى موضوعه وهى الحقيقة أو فى غيره موضوعه لعلاقة بينهما وهى الجواز اما
 استعماله لتعريفه لعلاقة قال العلماء هو وضع مستأنف من ذلك المستعمل كما اذا قال الله اكبر
 أو اسقى الناس ويريد بذلك طلاق امرأته وهذه الباقى قولنا الدلالة باللفظ باء الاستعانة لان
 المتكلم استعان بلفظه على افهام ما فى نفسه كمن استعين بالقلم على الكتابة والقيد على التجارة
 اذا تقرر ضابط الحقيقة فحينئذ يقع الفرق بينهما ما فى خمسة عشر قرأنا احدها ان دلالة اللفظ صفة
 السامع والاخرى صفة المتكلم وثانيهما ان دلالة اللفظ محل القلب لانه موطن العلوم والظنون
 والاخرى محلها اللسان ونسبة الرتبة وثالثها ان دلالة اللفظ محل أوطن والاخرى أصوات
 منقطعة الى ان قال وثالث عشرها ان دلالة اللفظ حقيقة واحدة لا تختلف فى نطقها لانها اما
 فى أوطن وهما أيدى الدهر على حالة واحدة والدلالة باللفظ وهى استعماله لا تختلف فى نطقها
 فى الاستعمال تقدم خبرا مبتدئا وتارة لا يجب وتارة يجب تقديم القاعل وتارة لا يجب الى غير
 ذلك من اختلاف أوضاع اللغة العربية والعجمية والعرفية الى آخره انتهى (فان قلت) لعله أراد
 بالجل معنى آخر صحيحا (قلت) لا يظهره هنا معنى صحيح ومن ادعى ذلك فعليه البيان فان قلت
 يمكن ان يراد به العمل بمعنى الاتيان بالواجب قلت لا وجه لارادة هذا فى المقام كما هو ظاهر
 فليست لـ (قوله أى الله لـ) اشارة الى ان المراد الامر اللفظى قال شيخنا الشهاب بقراءة

(فان ورد) الامر أى اعمل

الورود انتهى (وأقول) انما يظهر كون الورود قربة لو كان اتصاف اللفظي به حقيقة دون
النفس وفيه نظر اذ كل منهما من المعاني وهي لا توصف به حقيقة ولهذا قال الشارح في شرح
قول المصنف وان ورد سببا وشروطا وما نعا وصحها وفاسدا فوضع مانعه ووصف النفس
بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع انتهى الا ان تكون القرينة باعتبار شيوع اللفظي
واقوى من ذلك الاستدلال بقوله فلاباحة وقوله للوجوب اذا لنفسه الذي هو الاقتضاء
لا يكون للاباحة اذ لا اقتضاء فيها ولا يكون للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب
اذا لاقتضاء الوارد به لا يظهر هو نفس الوجوب على هذا القول وذكر الكمال فائدة لقوله أى
افعل لا مانع من أرادته مع ما قلناه فليتم (قوله بعد حذر) ظاهر اقتضاهم على الحظر عدم
جريان هذا الخلاف في وروده بعد انتهى التنزيه بل يتفق حيث تدعى انه لا وجوب على أصله
(قوله قال الامام أو استئذان) هذا لا ينافي قول الامام بالوجوب مع أبي الطيب وغيره كما
يأتى لان المقصود به ان الامام جعل ما بعد الاستئذان من محل الخلاف أيضا وعبارته الامر
الوارد عقب الحظر والاستئذان للوجوب خلافا لغيره أصح بان تأمر رأيت الزركشى وغيره فهو
على ذلك (قوله فلاباحة الخ) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب هذا يكون مقيدا لما
سبق من انها حقيقة شرعية في الوجوب فقط الآن يقال انها حقيقة شرعية أو عرفية
انتهى وقوله مقيد لما سبق أى بناء على موافقة هذا القائل على ماسبق والالتماس التقييد
وقوله الا ان يقال الخ كان مراد منه الجمع بين هذا وما سبق وعدم التقييد بان الذى سبق ان
الصيغة حقيقة لغوية في الوجوب فقط والذى هنا حقيقة شرعية أو عرفية في الاباحة وفيه
نظر لان ما سبق لم يخص في القول بانه في الوجوب حقيقة لغوية وهذا قد بين الكمال ان المراد
انها هنا حقيقة شرعية واستدل على ذلك من كلامهم والثاني قال الصفي الهندي اخذوا في
الامر الوارد بعد الحظر فالجهر على انه لا أثر لتقدم الحظر وان الامر في اقتضاء مقتضاه من
الوجوب أو الندب أو غيرهما بعده كما هو قبله ومنهم من قال ان تقدم الحظر قرينة صارفة له
عن مقتضاه الى الاباحة وان كان قبله مقتضاه للوجوب ومنهم من فصل وقال ان كان الحظر
السابق عارضا له تعرضت وعلفت الصيغة بن وال تلك العلة كقوله تعالى واذا حللتم
فامطادوا وقوله عليه الصلاة والسلام كنت نبيتمكم عن ادخال الخمر الاضاحى لاجل الذافة
التي ذفت قالوا ان فادخروها فعرف الاستعمال يدل على انه رفوع ذلك الحظر السابق فقط
فيرجع حكمه الى ما كان قبل الحظر من اباحة أو ندب أو إيجاب وان احتمل ان يكون مقتضاه
لمقتضاه من إيجاب أو ندب نظرا الى الوضع وان لم يكن كذلك فالصيغة مبقاة على مقتضاها على
ما كانت قبله ان كانت للوجوب فالوجوب وان كانت للندب فالندب وان كانت مترددة بينهما
فكذلك لكن القائلون بالتوقف كالغزالي زادوا ههنا احتمال الاباحة فان الصيغة عندهم
لم تكن محتملة لها قبله وقالوا قرينة سبق الحظر تروج احتمال الاباحة وان لم تعينه انتهى واعلم
ان ما رجحه المصنف من الاباحة بشكل بما اشهر من قاعدة ما كان ممتنعا اذا جاز وجب ورجحنا
عبر بانه اذا جاز صدق بالواجب فانه لزم على ما رجحنا ان الممتنع جاز ولم يجب لشعور الجواز بعد
التمتع للامر بعد ولا يظهر الفرق بينهما بان ما نحن فيه محتمل اذا وردت صيغة افعل بعد الحظر

(بعد حذر) لمعلقه (قال
الامام) الرازي (أو استئذان)
فيه (فلاباحة) حقيقة
اتبادر الى الذهن في ذلك
لغلبة استعماله في الحقيقة
والتي تبادر غلامسة للحقيقة

وتلك القاعدة اذا ورد جواز شيء هو محذور اذ هذا لا يقتضي معنى فارقا بين ما بل قد يقال
 وورد صيغة اقل بعد الخطر أولى بالوجوب من زور ودا جواز بعده لانه اذا اقتضى ورود
 الجواز بعد الخطر الوجوب فاقضاء الصيغة الموضوع للوجوب أولى ولان ما نحن فيه محله اذا
 كان الخطر السابق منصوصا عليه بهينه وتلك القاعدة اذا لم يكن منصوصا عليه بهينه كالخمر
 فان قطع القلقة لم يقع نص على تحريمها بهينها بل دخل تحريمها تحت تحريم قطع عضو الانسان
 مثلا لان المصنف صرح بان من افراد تلك القاعدة أكل الميتة مع أن حرمتها منصوصة بعينها
 فالمراد أن تلك القاعدة ترجح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور كما تقدم في كلام الصفي وقد
 عبر المصنف في منع الموانع عن تلك القاعدة بعبارة فقال فصل وسألتم عن قاعدة كون الشيء
 ممنوعا لولم يجب وتقصته هو بسجود الله وقال واعلموا ان هذه القاعدة شهيرة في المذهب معروفة
 الى أبي العباس بن سريج ثم قال وقد تكلمنا عليها طويلا في كتاب الاشياء والنظائر ومخلص
 ما قلنا انه نقل عن أبي العباس ما تحريروا العبارة عنه ان يقال ما لا بد منه لا يترك الا بما لا بد منه وما
 اعتقد ان أبا العباس نص على هذه القاعدة وانما قلقت من كلامه في مسئلة الخمران وذكرها
 الشيخ أبو اسحق في المذهب والتبسيه والغزالي واليكما الهراسي وغيرهم بعضهم في مسئلة سجود
 التلاوة وبعضهم في مسئلة الخمران وربما عبر عنهم بعضهم بان جواز ما لم يشرع لم يجز دليل على
 وجوبه وبان الواجب لا يترك بسنة قال أبواب هذه القاعدة وقد ظهر تأثير هذا الكلام في
 مسائل منها قطع اليد في السرقة فانه لو لم يجب لكان حراما وكذلك إقامة الحد ودفع ذوى
 الجرائم ومنها انه يجب على المضطر أكل الميتة في الاصغر وأطال الكلام في ذلك بما يتعين
 استفادته ثم قال وقد بينت في كتاب الاشياء والنظائر ان القاعدة منقوضة بسجود التلاوة عندنا
 وسجود السهو وزيادة ركوع في الخمس وخمس والنظر الى الخطوبة والكتابة فانها لا تجب وان
 طلب العبد الكسب على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها ممنوعة لان السيد لا يعمل عبده
 الى آخر ما ذكره عنهم في معرفة هذه القاعدة واعلم ان مما يقوى الاشكال ان المصنف
 أشار في شرح الحاج في بعض هذه الامثلة التي جعلها في منع الموانع من تلك القاعدة الى انها
 مما نحن فيه حيث قال فائدة وقد عرفت الخلاف في الامر الوارد بعد الخطر هل يدل على
 الوجوب أو الإباحة وبضاهية مسائل منها الكتابة فهي مستحبة وان كانت واردة بعد سطر
 وعن صاحب التقریب حكاية قول انه يجب بطلب العبد ومنها النظر الى الخطوبة بعد العزم
 على تركها مستحب وفي وجهه هو مباح مجرد ولا امر به في قوله صلى الله عليه وسلم للمغيرة بن
 شعبه انظر اليها فانه أحرى ان يؤدب ينكأ أي يجمل ينكأ المودة واردة بعد الخطر وهو تحريم
 النظر للاجنبيات عند خوف الفتنة ومنها اذا قال لبعده تجر ضارباً ذنابه ويجب عليه امثال
 أمر سبده وهو أمر واردة بعد خطره وهو الجرح على العبد في التصرف في مال سيده والله أعلم انتهى
 وسياق أوائل كتاب السنة ان من أمارات الوجوب كون الفعل ممنوعا عنه لولم يجب كالخمران
 والحد لان كلامهم ماعقوبة وانه قد يتضاف الوجوب مع هذه الامارة دليل كافي بسجود السهو
 وسجود التلاوة في الصلاة انتهى (قوله وقال القاضي أبو الطيب الى قوله للوجوب) فيه
 أمران الاول ان الوجوب هو المنقول عن الجمهور كما تقدم في كلام الصفي والمراد قاعدة

(وقال) القاضي (أبو الطيب)
 (و) الشيخ أبو اسحق
 (الشيخ الرازي) أبو الطاهر
 (والشيخ عيسى والاسم) الرازي
 (الوجوب) حقيقة كافي
 غير ذلك وغلبة الاستعمال
 في الإباحة لا تدل على
 الحقيقة فيها (وتوقف امام
 الحرامين) فلم يحكم بإباحة
 ولا وجوب ومن استعماله
 بعد الخطر في الإباحة فاذا
 حلت فاصطادوا فاذا قضيت
 الصلاة فامشروا في الارض
 فاذا تطهرت فأتوا من وفي
 الوجوب واذا انسلخ الاشهر
 الحرام فاقبلوا المشركين
 اذ قتلهم المؤدى الى قتلهم
 فرض كفاية

ما كان ممنوعاً عنه إذا جاز وجب كما تقدم أيضاً لأن الجواز صادق بالجواز المستقادم من صيغة
 أقفل وعلى القول الأول تخص القاء ويجوز أن يستقدم صيغة أفعل * والثاني أن تقريرهم
 هذا الخلاف كالصريح في أن الصيغة مع كونها حقيقة في الوجوب محمولة عليه وإن القلبة
 المذكورة التي اعترف بها القائل بالوجوب كما صرح به قول الشارع وغلبة الاستعمال في
 الإباحة الخ لا يعارض الوجوب ولا يصرف عنه وحيداً للفظ عند هذا القائل معنى حقيقي
 وهو الوجوب ومعنى مجازي غالب وهو الإباحة فكان ينبغي أن يجري هذا الخلاف السابق في
 قول المصنف وفي ما مضى المجاز الرابع والحقيقة المرجوحة أي بأن غلب استعمال المجاز عليها
 ثالثها المختار مجمل انتهى أي والأول أن الجدل على الحقيقة أولى لاصالتها وبه قال أبو حنيفة
 رضي الله عنه والثاني أن الجدل على المجاز أولى لقبليته وبه قال أبو يوسف الآن يكون القائلون
 بالوجوب هنا من القائلين بقول أي حنيفة فيما سبق ويمكن أن يجاب بالفرق بين المستثنين بأن
 ما سبق مفروض فيما إذا تدل المعنى وكان استعمال اللفظ في أحداً المعنيين حقيقياً وفي الآخر
 مجازياً وما هنا مفروض فيما إذا تدل المعنى وكان استعماله في الإباحة حقيقياً وفي الإباحة مجازياً
 فأملة على أنه يحتمل أن تسليهم القلبة مبنى على التنزل والافتقار من القائلين بالوجوب بتأد
 الإباحة من الصيغة التي استدلب القائلون بالإباحة قائم استدلوهم بأن السيد أو الوالد إذا منع
 عبده أو ولده عن شيء ثم قال له أقفل كذا الشيء بتأد إلى القههم منه الإباحة وهو دليل الحقيقة
 فيكون حقيقة فيسه وهو المطلوب فاجاب القائلون بالوجوب بأننا لا نسلم أن القههم بتأد إلى
 الإباحة على الإطلاق بل لو تأد إليه أفاضاً بتأد لولا القرينة التي ترى أنه لو كانت القرينة
 مستقيمة لم يتأد والقههم إلى الإباحة كما لو كان السيد منع عبده عن الاكساب لمصلحة ثم أمره فأنه
 لا يقيد الإباحة بل يقيد الوجوب وكذلك لو قال الأب لابنه اخرج إلى المكتب بعدد منعه
 منه لمصلحة فأنه يتأد منه إلى القههم ما يتأد منه قبل الخظر انتهى فلو سلم غلبة الاستعمال
 في الإباحة حقيقة لكان ينبغي أن يسلموا التبادر لأن الغالب هو التبادر من اللفظ وفي قولهم
 بل لو سلم التبادر فأنما يتأد لولا القرينة دفع لما يتوهم من إثبات الإباحة بالتبادر وذلك لأن
 التبادر الذي تعرف به الحقيقة هو التبادر من غير قرينة فليتأمل (قوله وأما بعد الاستئذان
 فكان يقال إن قال أقفل كذا فعلة) هذا صريح في تصوير المسئلة بمجرده سد ورافع بعد
 الاستئذان وإن لم يتوسط بينهما اذن وهو الظاهر وأما قول الأصمها في شرح الموصول ما نصه
 وقول المصنف يعني الإمام بعد الاستئذان أي والأذن أي استأذن فاذن له ثم أمره بالمأذون فيه
 انتهى فبه نظر (قوله أي لا تفعل) أي بديل قوله للتحريم وقوله للكره والالقاء أنه
 التحريم أو الكراهة وبديل وقيل للإباحة أي الأمر بنفسه لا يتصور أن يكون للإباحة لأنه
 طلب الكف والطلب لا يكون إباحة (قوله بعد الوجوب) قضية اقتصارهم على الوجوب
 أنه بعد التحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لأنه الأصل (قوله وفرقوا الخ) كأن المراد أن
 المقصود بالذات من النهي دفع المفسدة ومن الأمر بتحصيل المصلحة والافتقار المفسدة يتضمن
 تحصيل المصلحة وبالعكس فليتأمل (قوله مسئلة الأمر لطلب الماهية لا لتكرار ولا مرة الخ)
 قال المصنف في شرح المنهاج فائدة استحباب إجابة المؤذن هل هو محتص بالمؤذن الأول حتى لو

وأما بعد الاستئذان فكان
 يقال إن قال أقفل
 كذا فعلة (أما النهي) أي
 لا تفعل (بعد الوجوب
 فالجواب) قالوا هو
 (للتحريم) كما في غير ذلك
 ومنهم بعض القائلين بأن
 الأمر بعد الخظر للإباحة
 وفرقوا بأن النهي لدفع
 المفسدة والأمر لتحصيل
 المصلحة واعتناء الشارع
 بالأول أشد (وقيل للكره)
 على قياس أن الأمر
 للإباحة (وقيل للإباحة)
 نظر إلى أن النهي عن الشيء
 بعد وجوبه يرفع طلبه
 فيثبت التحريم فيه (وقيل
 لاسقاط الوجوب) ويرجع
 الأمر إلى ما كان قبله من
 تحريم أو إباحة لكون
 القول مضرراً أو منفعة
 (وأما المحرمين على وقفه)
 في مسئلة الأمر فلم يحكم
 هنا بشيء كما أنه (مسئلة
 الأمر) أي أقفل (الطلب
 الماهية لا لتكرار ولا مرة
 والمره ضرورية) إذ لا توجد
 الماهية بأقل منها

فيحمل عليها (وقيل المرة مدلوله) ويحمل على التكرار في القرآن بشرط (وقال الأستاذ) أبو جعفر الأسفرايني (و) أبو حاتم (القرظوني) في طائفة (التكرار مطلقا) ٢٢٢ ويحمل على المرة بقرينة (وقيل) للتكرار (أن علق بشرط وصفه) أي بحسب

تكرار المعلق به نحو وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تكرر الطهارة والجلد بتكرار الجنابة والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كافي أمر الحج المعلق بالاستطاعة فان لم يعاقب الأمر فله مرة ويحمل على التكرار بقرينة (وقيل بالوقف) عن المرة والتكرار بمعنى انه مشترك بينهما أولا حدهما ولا تعرفه قولان فلا يحمل على واحد منهما ما لا يقرينة ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كالحج والعمره وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة قيمه لان الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما - فذكر من الاشتراك ولا تعرفه أو هو التكرار لانه الاغلب أو المرة لانها المتيقن أو في القدر المشترك بينهما - فذكر من الاشتراك والمجاز وهو الاول الزايج ووجه القول بالتكرار في المعلق ان التعليق بمبدأ كرمشعر بعليته والحكم بتكرار بتكرار علة ووجه ضعفه ان التكرار حيث ان سلم مطلقا أي فيما اذا ثبت

مع ثانيا فلا يوجب اجابته بظهور فتخرج المسئلة على ان الأمر هل يقتضي التكرار وقد عكس التور في شرح مسلم عن حكاية القاضي عياض اختلاف العلماء في هذه المسئلة وقد عكس بعضهم عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام انه قال يجب كل واحد تعدد التكرار انتهى كلام المصنف (وأقول) وهذا من التعليق بشرط لان عبارة الحديث اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول واعلم انه يحرم البياض ويثبت اختلافه الامام الرازي في المعلق من انه لا يقتضي التكرار من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس لان ترتيب الحكم على الشرط أو الوصفه يفيد عليه ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم فيسلم تكرر الحكم بترك ذلك لتكرار الحكم بتكرار علة وأورد عليه انه لو كان تعليق الحكم بالشرط لا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قال ان قات طالق وليس كذلك وأجيب بان هذا التعبير دال على انه جعل القيام بغير الطلاق ولكن التعبير بغير الطلاق لان وقوع الطلاق حكم شرعي وأحاد الناس لا عبرة بعلمهم في أحكام الله تعالى انتهى فليست على هذا التعليق وقوع الطلقة الواحدة واعلم ايضا ان كلام الشارع صريح في شمول محل الخلاف لما اذا ثبت العلية من خارج وما يخصه يصير الامدى وابن الحاجب الخلاف بحال ثبتت علية كالاحسان والتكرار الحكم بتكرار علة اتفاقا قال الاسنوي والمنفعة انه منافي لكلام الامام زاد المصنف والبيضاوي (قوله فيحمل عليها) أي على المرة يعني ان المراد على الماهية في ضمن المرة وعلى المراتب وجود الماهية في ضمنها بالوافق قوله لطالب الماهية وبشرط ان ذلك قوله اذ لا توجد أي الماهية باقل منها (قوله وقيل المرة مدلوله) يحتمل ان المراد ان نفس المرة مدلوله كما هو ظاهر ويحتمل ان المراد ان الماهية في ضمن المرة مدلوله وينافي الاول مع قوله انه يحمل على المراتب فله على المرة على الاول لانهم أقل ما يتحقق به القدر المشترك الذي هو المدلول وعلى الثاني لانها نفس مدلوله أي لان الماهية في صفة نفس مدلوله على ما تقررو (قوله أي بحسب تكرار المعلق به) بخلاف التكرار حيث قيل به عند عدم التعليق فانه بقدر الاحتمال ما عدا أوقات الضرورة قال التكرار عند عدم التعليق أضيق من التكرار عند التعليق (قوله كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة) ومنه قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وان كان المراد بالأمر في هذه المسئلة الصيغة كما تقدم في كلام الشارع لان قوله والله على الناس حج البيت في حكم الصيغة لا فادته ما يفيد (قوله وهو الاول الرابع) أي من أدلته وهو دليل على ابطال التكرار خاصة انه لو كان للتكرار ايام الاوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين أحدهما انه تكليف بما لا يطاق الثاني انه يلزم ان ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يخامه في الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول ينزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك وخروج بقوله لا يمكن أن يخامه فهو الصلوة واعتراض كل من الوجهين اما الاول فلان الاوقات الضرورية كقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاستغفال بالأمور خارجة عن تناول الأمر بالعقل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلان الجمع انما يلزم ان لو كان الأمر الثاني أيضا مطلقا غير محصور في بعض الاوقات شرعا أو عقلا لم يثبت له إذا غير واقع في الشرع أصلا ولو وقع لانتزاع الحكم التبعي وانما كان الأمر الثاني محصورا

عليه المعلق به من خارج ولم تثبت ليس من الأمر ثم التكرار عند الأستاذ وموافقيه حيث لا يان بعض

لا يمكنه يستوعب ما يمكن من
زمان العمر لا يتقاسم صريح

بعضه على بعض فهم يقولون

بالسكرار في المعلق يتكرر

المعلق به من باب أولى

وبالسكرار فيه ان لم يتكرر

المعلق به حيث لا قرينة على

المرة فلهذا قال المصنف

مطلقا (ولا لقور خلافا

لقوم) في قوله من ان الامر

للقور أى المبادرة بحق

وروده بالفعل ومنهم

القائلون بأنه للسكرار

(وقيل للقور والعزم) في

الحال على الفعل بعد

(وقيل هو) مشترك بين

القور والتراخي أى التأخير

(والمبادر) بالفعل (ممثل

خلافا لمن منع) امتثاله بناء

على قوله الامر للتراخي

(ومن وقف) عن الامتثال

وعدمه بناء على قوله لا نعظم

أوضح الامر للقور أم

للتراخي ومنشأ الخلاف

استعماله فيهما كما هو

الاجماع وأمر الحج وان

كان التراخي فيه غير واجب

بعض الاوقات فلا يلزمه نسخ الاول بل يلزم تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع في ذلك عقلا
مع انه غير واقع أيضا على الوجه المقروض لاني الشرع ولا في غيره (قوله يستوعب ما يمكن
من زمان العمر) فان قلت اذا تعددت الامور اختلفت في تقسيم الزمان بينها بالسوية ويستوعب
بكل واحد ما يخصه بالقسمة لان استيعاب ما يمكن من زمان العمر بكل واحد مقفول لغيره منها
أو كيف الحال قلت يؤخذ جواب ذلك عما قدم من جواب الوجه الثاني من وجهين بطلان
التميم وهو انه لا يقسم في الشرع امران مطلقا ولو قلنا كذلك التزم نسخ الاول والثاني ولو
كان الثاني مخصوصا ببعض الاوقات كان محجوزا لا لاختصاصه ان ذلك غير واقع أيضا
لكن هذا ظاهر عند ترتيب الامر من الموقوتات كما لو قيل كذا وكذا افعلهما وأطلق لم يثبت
نسخ ولا تخصيص فان فرض وقوع مثل ذلك في الشرع فبقيت قيمة الزمن بينهما وهل يقسم
بينهما كل يوم وكل ليلة أو كيف الحال ولا يثبت قيمة عمره بينهما لانه لا يعلم قدره وهل الخيرة فيما
يبدأ به اليه في كل نظر لكن ينبغي ان الخيرة اليه فيما يبدأ به (قوله وبالسكرار فيه) أى في المعلق
ان لم يتكرر المعلق به لو كان المعلق به هو الاستطاعة ولم يتكرر بل هو مطلقا فبقي عدم
السكرار حقيقة واستثناء ذلك على هذا القول (قوله وقيل للقور والعزم في الحال على الفعل
بعد) هذا القول وهو محمول به عندنا في الصلاة فانه يدخل الوقت بحسب المبادرة الى الفعل أو العزم
على الفعل بعد في الوقت وقد تقدمت هذه المسئلة (قوله والتراخي أى التأخير) يحتمل انه دفع
بهذا التفسير قوم ان يراد بالتراخي مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة الى التمسك به واعلم انهم
لم يبنوا ضابط التراخي حيث قيل به وبوجوبه ويحتمل ان ضابطه العرف (قوله والمبادر ممثل
خلافا لمن منع ومن وقف) قال الكوراني والحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لا وجه له لان
القائل بأنه للتراخي لم يقل به وجوب بل جواز صريح المستحسن على ان عدم الامتثال يلازم
القول بالوقف على ما ذهب اليه طائفة من الواقعية ثم قول المصنف ومن وقف عطف على من
منع أيضا ليس على ما ينبغي اذا الواقعية طائفة ان امام الحرمين ومن تابعه قالوا بالوقف في مدلوله
لغة أهول لقور أم لا لكنه لو بادر بعد امتثاله أو كان للقور ولقد رتب المبتدئ واما وجوب
التراخي فغير محقق عندهم وذهب طائفة الى التوقف فيه وفي الامتثال لاحتمال وجوب
التراخي انتهى (وأقول) قال المصنف في شرح المنهاج ما قصه والمذهب الثالث انه يفيد التراخي
كذا أطلق جماعة منهم المصنف وقال الشيخ أبو إسحق في شرح الجمع وامام الحرمين في
التخصيص والبرهان ان هذا الاطلاق مدخول اذ مقتضى ان المصنف المعلقة تتبني
التراخي حتى لو فرض الامتثال على المبادر لم يتسدد به وليس هذا معتقدا عند هذا كلامهما
ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم قال ان من الواقعية في هذه المسئلة من قال لا يجوز وقفه على
القور لكن قال القائل بهذا الخلف الاجماع قبله وعلى الجملة هو مذهب ثابث منسوب الى شريك
الاجماع ثم قال المصنف في ذلك الشرح والمذهب الرابع الوقف اما لعدم العلم بمدلوله أو لانه
يترك بينهما الى ان قال ثم افتقرت الواقعية في قائل اذا أتى بالمأدوم به في أول الوقت كان
متمثلا قطعوا وان أخر عن الوقت الاول لا قطع بخروجه عن العهدة واخبره امام الحرمين في
البرهان ومن قائل انه وان بادرا الى فعله في أول الوقت لا قطع بكونه متمثلا بخروجه عن العهدة

المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والجماز

لجواز ارادة التراخي نقله الى مدى وابن الحاجب وغيرهما انتهى وقوله ومن قائل انه وان بادر
 الى فعله في أول الوقت لا تقطع بكونه ممثلا لمعجزة الاسنوي حكى ابن برهان عن غلاة الواقعية
 اننا لا تقطع بامتناله بل نتوقف فيه الى ظهور الدليل لاحتمال ارادة التاخير انتهى وقال الفزاري
 في المستصفى اما المبادر فممثل مطلقا ومنهم من خلا فقال توقف في المبادر انتهى فقد بان بذلك
 ثبوت القول بان المبادر غير ممثل الا ترى قول المصنف في هذا الذي حكيناه عن شرحه للمحتاج
 ورايت ابن الصباغ في عدة العالم قال ان من الواقعية في هذه المسئلة من قال لا يجوز نقله على
 الفور ثم قوله وعلى الجملة هو ذهب ثابت منسوب الى خرق الاجماع فهل بقي وراء ذلك من
 تصريح بثبوته وخرقه للاجماع لا يمنع ثبوته ولهذا جزم بثبوته مع نفيه الى خرق الاجماع ولا
 يمنع حكميته وثبوت القول بالتوقف عن الامتنال وعدمه الا ترى الى قول المستصفى ومنهم من
 خلا فقال توقف في المبادر وقول المصنف فيما تقدم حكايته عنه وان بادر الى فعله في أول
 الوقت لا تقطع بكونه ممثلا مع قول الاسنوي حكى ابن برهان عن غلاة الواقعية اننا لا تقطع
 بامتناله بل نتوقف فيه الخ فاشار المصنف في المتن الى الاول بقوله خلافا لمن منع والى الثاني
 بقوله ومن وقف فله دره اماما مطلقا راسخ الاقدام في الفن وحينئذ يظهر بطلان قول
 الكوراني والحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لا وجه له الخ وانه ليس بحق وان قول المصنف
 المذكور له وجه وجيه حتى على الكوراني لتصور اطلاعه واعتباره بما تضمنه من حماية قدم
 عليه ما ينافي على قاعدة ان المتيقن مقدم على النافي وان من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا
 مثل ابن الصباغ الذي قال فيه الائمة انه اجتمع فيه شروط الاجتهاد المطابق وخصوصا مع اقرار
 مثل المصنف لكلامه وذكر في معرض منازعة الشيخ والامام فيما هالاه على ما يشعر به تعبير
 المصنف بقوله هذا كلامهم ما ورايت ابن الصباغ في عدة العالم الخ كما لا يخفى على القطن
 وبطلان قوله ايضا ثم قول المصنف ومن وقف عطفنا على من منع ايضا ليس على ما ينبغي الخ
 وليت شعري كيف ساغ له هذا مع ما نقله بقوله وذهبت طائفة الى التوقف الخ وأما قول الكمال
 ومن واقعه من جملة كلامه كره ما نصه ثم بعض القائلين بانطامس وهو الوقت نقل عنه التوقف
 عن القطع بكون المبادر ممثلا خارجا عن العهد فليجوز ارادة التراخي قال ابن الصباغ في العدة
 وقال هذا لا يجوز نقله على الفور لكنه خالف الاجماع قبله وقال الفزاري في المستصفى اما
 المبادر فممثل مطلقا ومنهم من خلا فقال يتوقف في المبادر انتهى وكان معقدا المصنف في قوله
 خلافا لمن منع ومن وقف هو هذان النقلان ونقل ابن الصباغ منع المبادر بالفعل مبني على
 القول بالتوقف عن القطع بكون المبادر ممثلا كما دل عليه كلامه ووقعت الاشارة اليه
 لا مقابل له كما وقع في عبارة المتن فاللافت ان يقال خلافا لمن منع المبادر بناء على الوقف أي عن
 القطع بكون المبادر ممثلا انتهى فيجاب عنه بمنع ان نقل ابن الصباغ مبني على ما ذكره ومنع
 دلالة كلامه عليه ولو سلم فلا نسلم ان معقدا المصنف هذان النقلان لجوازه اطلعه على نقل آخر
 يوافق ما دل عليه عبارة بل هذا هو الظاهر من حاله بل الظاهر ايضا ان الشارح وقف على نقل
 صريح في ذلك فانه صريح ببناء المنع على القول بان الامر للتراخي وبناء الوقف على القول بانه
 لا يعلم أوضاع الامر للفور والتراخي ولا يمكن مدور هذا التصريح بدون مستند صحيح صريح

من أحاد القضاة فضلا عن هذا المحقق المشهور بقاياه التثبت والاحتياط ومن حفظ حجة على من لم يحفظ بل ما صرح به هو صريح من منع غيره كالصفي الهندي فإنه قال في نهايته ما نصه وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضيه أي إلى أن الأمر لا يقتضي الفور وهو لا يختلفوا أيضا فذهب الأكثر منهم عن الشافعي ومعهظم أصحابه وجماعة من الأشاعرة وجماعة من المعتزلة وعقد جماعة من هذه الفرق إلى جواز التأخير عن أول وقت الصلاة كان العمل به فعلى هذا ما فعل المكلف المأمور به مبادرا أو مؤخرا كان ممثلا وذهب الأقلون منهم إلى أنه يقتضي التراخي في حق لا يكون المبادر عنه فلا رتبة في ذلك بخلاف الإجماع فذهبوا فيه إلى خرق الإجماع وأما الواقعية فهم من توقف فيه توقف الاشتراك ومنهم من توقف فيه توقف الملاذرية وهو لا يقتضيه إلى غلاة ومقتضيه أما الغلاة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في أنه هل هو ممثّل أم لا ونسبوا أيضا إلى خرق إجماع السلف فإنهم كانوا قاطعين بأن المبادر مسارع في الامتثال ومبالغ في الطاعة وأما المقصدة فهم الذين قطعوا بامتنال المبادر وتوقفوا في المؤخر في أنه هل هو ممثّل أم لا ثم منهم من قال بتأنيبه ومنهم من لم يقل به ثم منهم من لم يؤتمه ومنهم من توقف فيه مع القطع بأنه امتثال أصل المطلوب انتهى فانظر كيف جزم على قول التراخي بتفريع عدم كون المبادر ممثلا قبل ذكره أقوال الوقت فانه صريح في أن هذا الاتعاق له بالوقت وبه يرتد ما زعمه السكّال أن منع امتثال المبادر مبني على الوقف بل لو سلم هذا في كلام ابن الصباغ لم يمتلأ كما صرح بذلك كلام الصفي المذكور وحيثما يسقط ما يراه السكّال على ما زعمه من اعتراض المتن وقوله فاللائق الخ كما يسقط بذلك أيضا قوله قبل ذلك ثم إطلاق القول بأقتضائها التراخي منتقد لاقتضائه أن الامتنال على البدار غير معتد به الخ إذ قد بان ثبوت القول بعدم الاعتداد بالامتنال على البدار فلا اتقاء فتمام وتيقظ (قوله لوقت من فوراً وتراخي) يحتمل أنه على حذف المضاف من البيان أو المبين أي من ذي فوراً أي من وقت ذي فوراً وتراخي أو طحال وقت من فوراً وتراخي وفيه نظر إذا الفور والتراخي وصفان لفعل بل حقيقة دون الزمان الأعلى سبيل التجوز فيتمام (قوله لأن القصد الفعل) أي مطلقا وشرح ذلك ما قال ابن الهمام أن نحو يوم الخميس احتضاء أمران الزام الصوم وكونه في يوم الخميس فإذا جزم عن الثاني لقوته بقي اقتضاء الصوم وقد أشار الشارح إلى الجواب بمنع اقتضاء الأمرين بقوله والقصد من الأمر الأول الخ (قوله كالأمر في حديث الصحيحين الخ) ذكر حديثين أولهما ما دل على حكم التسيان وثانيهما على حكم الرقاد والغفلة التي هي أعم من التسيان ويقتضي حكم الترك عمدا قصد أوله له مستفاد باقتباس على المذكورات بل أولى لأنه إذاوجب القضاء مع العذر رفع عدمه أولى (قوله كافي لمعه وشرحه) أي ولم يثبت عنه خلاف ذلك فلا يرد أنه قديراً خلاف ذلك في غيرهما (قوله والاصح أن الاتيان بالأمور به يستلزم الاجراء) قال الكوراني من جملة كلامه على ذلك ما نصه قالوا لو كان مسقطا القضاء لكان صلاتهم ظن أنه متطهر صحيحة مستطاة لاقتضاء اذ ظن الطهارة كاف في جواز الأقدام والألزام متفق قلنا ممنوع إذا المثلة تحتلف فيها الأفعال بالسقوط لبعض العلل وإن سلم أنه يجب القضاء فالمقتضى واجب مستأنف وتسميته قضاء مجاز هكذا أجاب المولى المحقق عضد الملة والدين وفيه نظر لأنه بعد أن تبين أن المصلي لم يكن على طهارة فصلاته قضاء

وهو الأول الراجح أي طلب الماهية من غير عرض لوقت من فوراً وتراخي (مسئلة) قال أبو بكر (الرازي) من الحقيقة (و) الشيخ أبو الهيثم (الشيرازي) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (الأمر) بشئ مؤقت (يستلزم القضاء) له إذا لم يفعل في وقته لا شعار الأمر بطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل (وقال) إلا كثر القضاء بأمر جديد كالأمر في حديث الصحيحين من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها وفي حديث مسلم إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها والقصد من الأمر الأول الفعل في الوقت لا مطلقا والشيرازي موافق للأكثر كافي لمعه وشرحه فذكره من الأقل وهو (والاصح أن الاتيان بالأمور به)

باتفاق القهها والحق في الجواب ان سلامة الظان اذا ثبت خطأ ظنه لم يكن على الوجه الذي أمر به الشارع فلما استقر ظنه كان غيراً ثم بما فعل والظاهر انه على تقدير استقرار الظن لا قضاء وعلى تقدير عدمه ليس من المبحث لانه لم يأت بالأمور به على الوجه الذي أوجبه الشارع وهذا جواب في غاية الحسن وفي عبارة المصنف نظر من وجهين الاول انه لم يقيد الاثبات بالأمور به على الوجه الذي أوجبه الشارع ولا بد منه وربما يجاب بأنه اذا وقع المكلف على غير الوجه الذي أوجبه الشارع لا يكون آتياً بالأمور به والثاني ان الاصح انما هو على التفسير الثاني للاجزاء وهو انقاط الطلب واما على التفسير الاول فلا خلاف لاحد فيه ولا اشعار كلامه بذلك انتهى (وأقول) اما الوجه الاول فقد أجاب عنه واما الوجه الثاني فقد رده شيخ الاسلام حيث قال حاصله أي قول الشارع بناء على ان الاجزاء الخ بناء الخلاف في المسئلة على الخلاف في تفسير الاجزاء والذي قاله غيره حتى المصنف في شرح المختصر ان الخلاف فيها انما هو على تفسير الاجزاء بأنه اسقاط القضاء اما اذا فسّر بالكفاية في سقوط الطلب كما هو المختار فالاثبات يستلزم الاجزاء بلا خلاف فالمسئلة فرعة على ضعيف كذا قيل وأنت خير بان معنى قولهم بلا خلاف أي عند القائل بهذا التفسير كما انه كذلك عند القائل بقوله التفسير فليست المسئلة فرعة على ذلك بل ملحق ما معاً كما قررّه الشارع انتهى (قلت) وفيه نظر فانه اذا كانت مفرعة على ما كما قاله الشارع كان عدم الاستلزام مقطوعاً به على الضعيف واذا كانت مفرعة على الضعيف كان عدم الاستلزام مرجوحاً فيه وكان الاصح الاستلزام فالوجه ان يجاب بان الشارع يمنع تقريرها على الضعيف لا المأذ كره الشيخ بل لما سئل كره قرياً (قوله أي بالشئ) على الوجه الذي أمر به) وجه شيخنا العلامة عن هذا التفسير ثم قال ولكنه يقضى الى ان الامر يتعلق بالوجه لا بالفعل وعبارتهم بالأمور به على وجهه قال العبد أي كما أمر به الشارع انتهى (وأقول) هذه مناقشة هينة اذ من لازم الامر بالوجه الامر بذي الوجه لعدم استقلال الوجه بل لا يقهس من قولنا الاثبات بالشئ على الوجه الذي أمر به الا أن الشئ ما أمر به أيضاً على ان معنى امر به امر بيقاع الفعل عليه ومعه فالقضاء الذي ادعاه ممنوع (قوله الكفاية في سقوط الطلب) قال شيخنا العلامة اما ان يراد بها معنى الامتنال أو غيره والاول يلزم منه ان الاثبات المذكور يستلزم نفسه اذا الاثبات هو الامتنال والثاني يلزم منه احداث معنى ثالث للاجزاء اذ هو كما قال العبد يقصر بتقدير من أحدهما حصول الامتنال به والاخر سقوط القضاء به انتهى (وأقول) تفسير الاجزاء بالكفاية في سقوط الطلب قد صرح به المصنف في المتن فيما سبق ولم يقرر بذلك التفسير بل وقع مضمونه في كلام أئمة كبار محققين مقدّمين في هذا الفن وغيرهم منهم امام الاسلام والمسلمين مولانا الامام نجر الدين فاته قال في المحصول بعد كلام قررّه مانعه واذا عرفت هذا فنقول معنى كون الفعل محجزاً أن الاثبات به كاف في سقوط التعبد به وانما يكون كذلك لواقى المكلف به مستحجماً لجميع الامور المشبهة فيه من حيث وقع التعبد ومنهم من فسّر الاجزاء بسقوط القضاء الخ انتهى ولا شبهة لما قل في ان مضمون قوله ان الاثبات به كاف في سقوط التعبد هو كفاية الاثبات به في سقوط التعبد الذي عبر به المصنف والشارح وقد تبعه على ذلك شارحه الامام المظلع المدقّق الشمس الامعة هاني وناهيك به فقال بعدم قدمه

أي بالشئ على الوجه الذي أمر به (يستلزم الاجزاء) للمعنى به بناء على ان الاجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم

ههنا فإذا اتضح هذه المقدمة فيقول معنى كون الفعل مجزئاً أن الاتيان به كاف في سقوط
 التعبدية ثم قال ومنهم من يفسر الاجراء بسقوط القضاء انتهى وأقره على ذلك شارحه الآخر
 العلامة المحقق القرافي فلم يزلعه فيه من هذه الجهة التي نازع بها الشيخ ولا تقبل المنازعة بها
 عن أحد من الشراح مع كثرتهم ومع كثرة نازعته للامام وكثرة نقله عن شراحه ومرويه
 الاستوى في شرح المنهاج ناقلاً عن التمهيد حيث قال بعد شرحه قول المنهاج والاجزاء هو
 الاداء الكافي لسقوط التعبدية مانعه وقال في التمهيد اجزاء الفعل هو أن يكفي الاتيان به في
 سقوط التعبدية بفعل الاجزاء هو الاكتفاء بالماضي لا الاتيان بما يكتفي وهو الصواب لأن
 الاكتفاء هو مدلول الاجزاء قال الجوهري في الصحاح وأجزاء الشيء كفا في فاعطى هذا الاسم
 المشهور بسعة الاطلاع والتحقيق كيف صوب هذا التفسير الموافق لتفسير المصنف والشارح
 على التفسير المأثور لتفسير المصنف وإذا علمت ذلك علمت أن اعتراض الشيخ عما ذكر في غاية
 السقوط وذلك لان اختيار الشق الثاني من ترديده وهو أن المراد بالكفاية في سقوط التعبدية معنى
 الاستمال لانها ظاهرة في مغايرتها له بل صريحة فيها قوله يلزم منه أحداث معنى ثالث للاجزاء
 اذ هو كما قال المصنف قلنا ما ولا فاما أن يريد بأحداث هذا المعنى الثالث مجرد مخالفة لما ذكره
 المصنف حتى يكون حاصل الاعتراض أن المصنف خالف العضد في هذا التفسير وحيث قد أراد
 أن مخالفة العضد عنه في ذاتها أو كون مخالفة العضد بطلان هذا كما لا يخفى على أحد وخصوصاً
 من مثل المصنف المشهور بسعة الاطلاع وكثرة الاستدراك على غيره والمناقشة لهم وخصوصاً
 في مثل هذه المسئلة التي هي في أمر يرجع الى الاصطلاح الذي اشتهر أنه لا يجزئ فيه وخصوصاً
 مع موافقة المصنف لهؤلاء الأئمة المذكورين كما رأيت وإن أراد أن مخالفة عنه متبعة حيث ترجع
 ما قاله على غيره فعليه أو لا يبين رجحان ما قاله على غيره ليصح اعتراضه ولم يبين ذلك ودون بيانه
 خرط القصاد بل يرجح ما قاله المصنف بموافقة اللغة كما علم مما تقدم عن الاستوى على أنه لو فرض
 رجحان ما قاله العضد ليجب الاعتراض به على المصنف في أمر اصطلاحى واقع عليه هؤلاء
 الأئمة وما أن يريد به المعنى الذي تقرر في باب الإجماع امتناعه وهو أحداث قول ثالث خارج
 لما اتفق عليه أهل العصر فساد واضح أما ولا فلان ذلك انما هو في الأحكام لا في مثل ما نحن
 فيه من الاصطلاحات التي نص الأئمة أنه لا يجزئها وإن لكل أن يصطلح على ما يشاء وأما تأييد
 فلان الاعتراض على تفسير المصنف بأنه حادث خارج ليس بأولى من العكس أعني الاعتراض
 على تفسير العضد بأنه حادث خارج ولا يصح الترجيح بأن العضد أقدم لأنه مجرد نقل والمصنف
 كذلك ولأن المصنف مسبق في هذا التفسير من هو أقدم من العضد وأجل كالامام فخر الدين كما
 علمت وأما ثالثاً فلان الاعتراض بذلك يتوقف على منافاة تفسير المصنف لتفسير العضد وهو
 ممنوع لجواز أن يكون أحد التفسيرين باللازم والآخر بالمقتضى ولا منافاة بين هذا الشيء ووجهه
 كما هو معلوم وأما رابعاً فلأنه أعني الاعتراض بذلك يتوقف أيضاً على أن تفسير العضد بما اتفقوا
 عليه وهو ممنوع دون تأييد خرط القصاد وشيب القراب وكيف مع ما رأيت من جزم هؤلاء الأئمة
 بخلافه وبأنه في هذا الاعتراض وأمثاله مما ذكرناه شيئاً في هذا الموضع مما لا يلتزم إليه
 ولا يبول عليه لولا ما علب على طلبه الزمان من الجهل والجهود على بعض التفسيرات خصوصاً

ان اشتهرت جلالته وعلت عظمتة كشيخنا وليتم اذ كان هذا شأنهم عكسوا القضية فقالوا
 المصنف والشارح اذ كل أكبر وأشهر وأجل من سائر المهترئين عليهم كما هو معلوم (قوله
 وقيل لا يستلزمه بناء على انه اسقاط القضاء) قال شيخنا العلامة هذا خلاف المختار قال العضد
 وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه واختار انه يستلزمه الى آخر ما أطال به من كلام
 العضد ومن كلامه (وأقول) اما أولا فقد أكره الشيخ في حواشيه عما لا يليق بالعاقل فضلا عن
 الفاضل من الاعتراض على الشارح بمجرد مخالفة كلامه لكلام العضد أو كلام ابن الحاجب
 أو لكلامهما مع ظهور أن الشارح غير مقلد لهما ولا ملتزم لما تبعتهما وأما لم يقيم عقل ولا نقل
 على امتناع مخالفتهم لهما ولا انحصار الحق في كل ما يتفق لهما ومع ظهور أن مخالفتهم لهما من
 قصد بعد تكرر اطلاعه على كلامهما وامعان النظر والبحث فيه واقرانه للقضايا والعلم فلا
 يليق مع ذلك سوى السعي في بيان وجه عدوله عنهما ومخالفتهم لهما والأول ارشاد الى السعي في ذلك
 لا الاقتصار على مجرد الاخبار بمخالفتهم لهما لانه أمر مكتشف يحصل بمجرد الوقوف على كلامه
 وكلامهما حتى لا تجاد الطلاب فان ظن الشيخ أن الشارح لم يطلع على كلامهما وأنه لم يعين
 النظر والبحث فيه فهو من عظام المصائب وبها تائب الغرائب وكفى بهم عاقل ان الشارح
 لم يطلع على العضد مع قطع كل عاقل بذكر اقرانه اياه وتخرج الأئمة فيه ومع تصديقه لشرح
 هذا المتن الذي يصدد مناقشة المادوسه ووجهه والمجروح الى مطالعة جميع كتب الفن أو أكثرها
 مع انه هو احتاج الى مطالعة العضد في اقران شرح هذا المتن من غاية خالهم أن يعدوا من أوساط
 الطلاب لهذا الفن على ما لا يخفى على من شاهدتهم وهذا الذي أكرهه الشيخ يقع للكمال
 كثيرا كما وقع له هنا فانه نظري في بناء الشارح الخلاف على الخلاف في تفسير الاجراء ولم يرد في
 توجيه نظره على ما علم ان بناء الشارح المذكور يخالف للبرماوى والتركستى ويختصر ابن
 الحاجب وشريحه للعضد والمصنف وغيرهم وأما ما كان ان أراد بانه خلاف المختار أنه خلاف
 مختار جميع الاصوين فليس بصحيح لان المسئلة خلافية أو خلاف مختار لبعض الاولين
 أو أكثرهم فيجوز ذلك لا محذور فيه بل قد يترجح قول البعض بل الواحد على قول من عده كما هو
 معلوم بين سائر أهل الفقه ونفعلى من أراد الاعتراض بمخالفة هذا المختار أن يبين صوابه وخطا
 ما عده دليل صحيح صريح والالتماس اعتراضه بمجرد مخالفة على أن من أجاط بحقيقة الحال
 في هذه المسئلة علم انه ليس فيه نزاع معنوي كما يقع الاشارة الى ذلك واما ما لا فلا بد من ايضاح
 محل النزاع لينضح انه نزاع لفظي وتعلم سهولة الامر في مخالفة هذا المختار لانه مخالفة لفظية
 لا محذور بوجه في ارتكابه ان فرض أن لا مرجح لها قال في الاحكام من جملة كلام طويل في
 ذلك ما نصه الفعل المأمور به لا يجوز اما أن يكون قد أتى به المأمور به نحو ما أمر به من غير خلل
 ولا نقص في صفة وشرطه أو أتى به على نوع من التخلل والقسم الثاني لا نزاع في كونه غير مجزئ
 ولا مسقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول وليس النزاع فيه أيضا من جهة انه يتمتع ورود
 أمر مجتهد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولا وانما النزاع في ورود الامر بالفعل
 متصفا بمصلحة القضاء والحق فيه لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء
 أو مصلحة صفة أو شرطه واذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص

وقيل لا يستلزمه بناء على انه
 اسقاط القضاء لجواز أن لا
 يسقط المانع به القضاء بان
 يحتاج الى الفعل ثانيا كافي
 صلاة من ظن الطهارة ثم
 تبين له حديثه (و) الاصح
 (ان الامر) للمخاطب
 (بالامر) لقوله (بالشيء) فهو
 وأمره ذلك بالصلاة (ليس
 أمرا) لذلك الغير (به) أي
 بالشيء

ولا خلل في وجوب القضاء استدراكا قد حصل تحصيل الحاصل وهو محال ومن بقي القضاء
 انما يتقيه بهذا التفسير وهذا مما لا يذم مع تحصيله المنازعة فيه وان كان لا يشكر ورود الامر
 خارج الوقت بمثل ما فعل اولوا غيراته لا يسميه قضاء ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه ايل الى
 اللفظ دون المعنى شبه الخصم الاول ان من صلى وهو يظن انه متطهر ولم يكن متطهرا مأمورا
 بالصلاة فان كان مأمورا بهام مع الطهارة حقيقة فهو عاص آثم بصلاته حيث لم يكن متطهرا وان
 كان مأمورا بالصلاة على حسب حاله فقد أتى بالمأمور به على الوجه الذي أمر به ومع ذلك يجب
 عليه القضاء اذا لم يكن متطهرا وكذلك المستند للحج مأمورا بالمضي في حجه القاسد على حسب
 حاله ويجب عليه القضاء الثانية ان الامر لا يدل على غير طلب الفعل ولا دلالة على امتناع
 التكليف بمثل فعل ما أمر به فلا يكون مقتضيا له ثم قال وجواب الاولى لا نسلم وجوب القضاء
 فيما اذا صلى على ظن الطهارة ثم علم انه لم يكن متطهرا على قول لنا وان سلمنا وجوب القضاء
 لكنه ليس واجبا عما أمر به من الصلاة المظنون طهارتها ولا عما أمر به من المضي في الحج
 القاسد لانه قد أتى بما أمر به اولا على النحو الذي أمر به وانما القضاء استدراكا لمصلحة ما أمر
 به اولا من الصلاة مع الطهارة والحج المعري عن الفساد وعن الثانية ان الامتناع من ورود امر
 يدل على شئ ما فعمل اولا وانما المدعى انه اذا أتى بالمأمور به فعل المأمور به على نحو ما أمر به
 امتنع وجوب القضاء بما ذكرنا من التفسير انتهى ومن عبارة العسدي حكاية دليل الخصوم
 والجواب منه قالوا اولو كان منسقطا للقضاء لكان المصلحة بظن الطهارة اذا تبين كونه محمدا
 اما انما أو ساقط عنه القضاء واللازم منه انما الاولى فلا نه ان أمر بصلاة بيقين الطهارة ولم
 يفعل كان آثما وان أمر بصلاة بظن الطهارة فسد أتى بها على وجهها او القروض انه يسقط
 القضاء فكان ساقط عنه القضاء واما الثانية فبالاتفاق الجواب اما لا فبمع اتفاق اللازم
 بل نقول باحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلح مثلها لان المسئلة تختلف فيها قلنا المتع
 الى ان يثبت واما ثانيا فلان المأمور به صلاة بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله باجر
 آخر فهذا واجب مستأنف الاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثاني قضاء مجاز لانه مثل الاول
 انتهى وقوله قالوا قال في النقود أي عبد الجبار ومثابه وقوله واما الثانية قال في النقود أي
 اتفاق الامم وسقوط القضاء بالاتفاق وقوله لان المسئلة مختلفة فيها قال في النقود لان بعض
 القضاة قالوا بالسقوط وبعضهم بغيره فكان لنا منع عدم السقوط الى ان يثبت بالدليل عدمه
 وقوله فهذا واجب مستأنف قال في النقود لانه باجر مجدد غير الامر الاول وقوله وتسمية الثاني
 قضاء مجاز قال في النقود به لانه مثل الاول انتهى وبهذا كله يتضح ان محل النزاع ان الاتيان
 بالمأمور به على الوجه الذي أمر به في الوقت الذي أمر به فيه لا يتعاقب به قضاء مطلقا وان لو ورد
 أمر آخر بالاتيان بمثل ذلك المأمور به كان الاتيان بذلك المثل واجبا آخر مستأنفا لاتفاقه بالاول
 ولا يكون قضاء له مع الاتفاق على ان الاتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به منه لا يمنع معه
 ان يطلب الاتيان بمثله مرة أخرى لكنه طلب مستأنف لاتفاقه بالاول وليس قضاء له بل
 لا يسمى قضاء الا على وجه التصرف فهذا هو الذي اختاره العسدي كابن الحاجب وغيره وخالف فيه
 الشارح كغيره فذهبوا الى انه لو طلب الاتيان بمثل المأمور به الذي فعل اولا كان هذا الاتيان

الثاني متعلقا بالاول وقضاء له ولا يخفى صراحة ذلك كله في ان النزاع انظري راجع الى التسمية
 فانهم متفقون على امكان ورود طلب الايمان بمثل الاول مرة أخرى ومختلفون في ان هذا
 الايمان الثاني ان فرض ورود طلب به هل يسمى قضاء للاول فقبل لا وقبل نعم وفي النقود
 مانعه القطعي لاختلاف في أن الايمان به أي بالمأمور على الوجه الذي أمر به يحقق الاجراء
 على معنى انه يدل على ان الاتي امثل واما الاسقاط فالأكثر ان الايمان يستلزم الاسقاط
 لا بمعنى انه يمنع ورود امر مجدد بعد الوقت بفعل مثل ما أمر به أولا فان جواز متفق عليه بل
 بمعنى انه يمنع ورود الايمان بالفعل بعد الفراغ منه على الوجه المأمور به متصفا بصفة
 القضاء انتهى ويوافقه ما في حواشي المولى سعد الدين حيث قال بعد كلام نقله عن عبد الجبار
 مانعه وهذا يشهد بان ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بمثل الامر بل في انه هل
 يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر انتهى واذا قرر ذلك فيمكن توجيهه
 عدول الشارح عن ذلك بوجهين الاول ان من نامل كلام الفقهاء الشافعية نامل لا يصححهم
 يرتب أدنى ارتياب في انهم قائلون بان الايمان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به لا يستلزم
 سقوط القضاء بل قد يجب القضاء وان كان بامر جديد وبان ذلك القضاء قضاء له على وجه
 الحقيقة لا على وجه التجوز ولهذا أكثروا من نحو قولهم من عجز عن كذا أو فقد كذا من
 أمورا الصلاة على حسب حاله وأعادوا وعليه القضاء أو يلزمه القضاء وقولهم الصلاة مع
 كذا أو على وجه كذا لا يغني عن القضاء أو عن قضائها فان ذلك صريح كما لا يخفى بادنى نامل
 في قولهم بعدم الاستلزام المذكور وبان ذلك قضاء حقيقة وأنه استدراك لمساكات من الاداء
 على الوجه المطلوب اصالة وبهذا أعني قولي على الوجه المطلوب اصالة يدفع ما قالوه من انه
 لو كان قضاء واستدرا كالاداء لزم تحصيل الحاصل لوجود الاداء ثم رأيت الاصفهاني في
 شرح المختصر بحث في قولهم المذكور بنحو ما ذكرته حيث قال الثاني أي من وجهي
 احتجاجهم على الاستلزام ان القضاء استدراك لمساكات من الاداء فلو لم يكن الايمان بالمأمور به
 على وجهه مسقطا للقضاء لكان تحصيل الحاصل والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه
 لو اتى بالقضاء مع الايمان بالمأمور به على وجهه كان القضاء استدرا كالاداء الحاصل فيكون
 تحصيل الحاصل وفيه نظر فانه يمكن أن يقال الاداء المستدرك بالقضاء غير الاداء الحاصل فلا
 يكون تحصيل الحاصل انتهى أي فان الاداء الحاصل لما اختل ونقص عن الاداء المطلوب
 اصالة طلب استدرا كد على الوجه المطلوب اصالة ثم رأيت ما يأتي عن المصنف مما يؤيد ذلك
 أيضا والثاني ان ما ذكره الشارح هو الموافق لكلام المصنف والاقرب الى مراده بدليل انه
 قال في منع الموانع مانعه واعلم انه لا يلزم من صحتها واجرائها سقوط القضاء بدليل صلاة من لم
 يجدها ولا تراها فان الاصح انها صحيحة ومع ذلك لا يسقط وقد يقول الفقيه انها غير مجزئة لانه
 يقدر الاجراء بسقوط القضاء وما نحن فنفسره بالفعل الكافي لسقوط التعبدية الى ان
 قال وأما قولنا وقبل اسقاط القضاء فهذا قول الفقهاء في الاجراء وقد قدمنا نظيره في صحة
 العبادة حيث قلنا وقبل في العبادة اسقاط القضاء انتهى فتأمل قوله واعلم الى ومع ذلك
 لا يسقط فانه نص في انه يرى ان الاجراء لا يستلزم سقوط القضاء فتأمل قوله وقد يقول الفقيه

انما غير مجزئة لانه يقسم الاجزاء بسقوط القضاء مع قوله فهذا قول الفقهاء في الاجزاء فانه
صرح في قول الفقهاء بان الاتيان بالامور به لا يستلزم الاجزاء بمعنى سقوط القضاء به يرد
الملاحق الا مدي ومن تبعه نسبة الاستلزام الى الفقهاء وفيما نضعه الشارح من ان الاتيان
بالامور به يستلزم الاجزاء بناء على تفسير الاجزاء بالكفاية في سقوط التعبد ولا يستلزم بناء على
تفسيره باسقاط القضاء فلهذا الشارح ثم رأيت المصنف قال في آخر منع الموانع بعد كلام
قرره في معنى الاجزاء ما نصه (فان قلت) هذا كلام من يجعل الاجزاء غير لازم للصحة وقد قلتم
الاصح ان الاتيان بالامور به يستلزم الاجزاء (قلت) المختار عندنا الان انه لا يستلزم وعلى القول
بالاستلزام فليجواب عن صلاحته من لا تنفي صلاحته عن القضاء باحد طريقين اما ان يقال لم يأت
بالامور به فان الامور به بالذات العبادة المجزئة المغنبة عن القضاء وما أتى به ليس كذلك وان
كان مأمورا به فانما أمر به بالعرض لحركة الوقت واما ان يقال انها مجزئة عن المأمور به
الان وجوب القضاء بما أمر آخر وهذه طريقة ضعيفة لاننا لا نفى بالمأمور به الا ما طلب أولا
وبالذات واشتغلت القيمة به فاذا صرف عن فعله على وجهه صارف وطلب الشارع تعويضه
لا على الدوام بل في وقت الصارف الى ان ينتهي لم يكن المطلوب حيث هو المأمور به المعنى
بانه هل يجزئ فعله انتهى فاحسن التامل به المستعان (قوله وقيل هو أمر به) أقول نقل شيخ
الاسلام رد هذا القول بانه يلزم عليه محذوران بينهما الكثرة لم يتعرض لرد دليله وهو قوله والا فلا
فائدة فيه لغیر الخطاب ويمكن رده باننا لم استفاء الفائدة لغیر الخطاب اذ قد ينشأ عن أمر
الخطاب ولو في الجملة أمره لغیره وقد ينشأ عن أمره لغیره امتثال ذلك الغير وذلك فائدة ترتب
على أمر المتكلم للخطاب وتعلق بغیر الخطاب فانه فائدة لغیر الخطاب ولو سلم انه لا فائدة فيه
لغير الخطاب فلا محذور في ذلك (فان قيل) التعرض للغير في الامر مع انه لا فائدة فيه محذور
اذ هي زيادة بلا فائدة (قلنا) هذا ممنوع لان التعرض له لانه من مأمور به الخطاب فهو زيادة لفائدة
أي فائدة (قوله وقد تقوم قرينة الخ) شرح الكلام في هذا الكلام بكلام قال في آخره ثم
القرينة الصارفة لهذا الامر عن الوجوب ان الامر بالرجعية لا يزيد على الامر باقتداء
التكليف الخ (وأقول) لك منع قوله لا يزيد بل وان تكون الاساءة بالطلاق في هذه الحالة مقتضية
لوجوب الرجعية جبراً لهذه الاساءة الا ترى انه يجب الرجعية على الصواب المعتمد خلافاً لما
وهم فيه كما أوضحناه في محل آخر عن القيمة بما لا يتري فيه عاقل فيما اذا ظلم احدي نساءه باعطاء
نوبتها لتفسير ما من ثم طلقها قبل وفائها حقها (قوله بحسب ما ظهر في الموضوعين) فان قلت
كيف يصح هذا الاعتذار مع جواب المصنف في منع الموانع عن التساقط بما حاصله الجمع بين
الموضوعين يجعل كل منهما على حالة قلت لما ظهر من جواب المصنف كما ينوه ساغ القول
عنه اشارة الى انه لا ينبغي للمصنف التعويل عليه بل على ما ذكره الشارح لانه الواقع في
الحقيقة (قوله والاصح ان النيابة تدخل المأمور به الامتناع) أقول يحتمل ان كلامه في
الجواز العقلي دون الوقوع لبواطن كلام الامدي وغيره المناكرين لهذه المسئلة لكن قد
يشكل عليه قوله الامتناع اذ لا استثناء في الدلائل القطعية كما صرح به السيد في حواشي العقد
ردا لما قبل من ان ايجاب معرفة الله تعالى مستثنى من قاعدة تكليف الغافل وبه يعلم ان

وقيل هو أمر به والا فلا فائدة
فيه لغیر الخطاب وقد تقوم
قرينة على ان غير الخطاب
مأمور بذلك الشيء كافي
حديث الصحيحين ان ابن
عمر طلق امرأته وهي حائض
فذكر ذلك عمر للنبي صلى
الله عليه وسلم فقال مره
فان ارجعها (و) الاصح (ان
الامر) بالمد (بلفظ تناوله)
كافي قول السيد له عليه
أكرم من أحسن اليك وقد
أحسن هو اليه (داخل
فيه) أي في ذلك اللفظ ليعاق
به ما أمر به وقيل لا يدخل
فيه لانه ان يريد الأمر
نفسه وساقى تصحيحه في
مبحث العام بحسب ما ظهر
له في الموضوعين وقد تقوم
قرينة على عدم الدخول
كافي قوله اعمده تصديق على
من دخل دارى وقد دخلها
هو (و) الاصح (ان النيابة
تدخل المأمور به) ما لا
كان كلاً أو بديلاً كالخ
بشرطه (الامتناع)

استثناء الاستثناء لا يتقيد بكون القطعي دليلا أى الآن يكون الاستثناء مقبلا كما نقل عنه في غيرها ويجاب بان ما نحن فيه ليس قطعيا وان كان عتليا وفيه نظر لانه وان لم يكن قطعيا فاستثناء المانع انما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان وكذا يشكل تقيد الشارع بالشرط في قوله كفاي الحج بشرطه لان هذا الاشتراط انما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان العقلي الالهي الا ان يقال فرض المسئلة ما يشمل الجواز والوقوع لثبوت الخلاف فيها كما صرح به قول الصفي الهندي اتفقوا على جواز النيابة في العبادة المالية ووقوعها ككثرة الزكاة واختلفوا في البدنية فذهب أصحابنا الى جوازها ووقوعها ومنعها غيرهم انتهى وعلى هذا يكون التقيد بالشرط كفى المانع بالنظر في الوقوع أيضا قال اثبات الجواز العقلي في الحج بشرطه لا ينافي اثباته مطلقا وانما اقتصر على الاول لانه المطلوب فليتأمل (فان قلت) قد علم بما تقرر ان محل الخلاف هو البدنية لا غير وكلام المصنف والشارح شامل للمالية أيضا فكيف يصح (قلت) لا اشكال في صحته بالنظر للمجموع على معنى ان الاصح دخول النيابة العامة ورده مطلقا خلافا لمن خالف ونخص الدخول بالمالية فتأمل وبه يدفع قول الكمال وقول المصنف المأمور به أعم لتناول المالية وليست من محل النزاع وأما قوله وأيضا فنقص ودلاى الجواز العقلي كجانبه عليه الصفي الهندي وساق ما تقدم عنه وعقبه بقوله فانه تنبه بالوقوع على ان الكلام في الجواز العقلي وليس في عبارة المصنف ولا الشارح ما ينافي على ذلك فبرده انما لا نسلم ان في كلام الصفي المذكور تقيدها على ان الكلام في الجواز العقلي بل هو ظاهر في ان الكلام قيمما ولو سلم في حيث صح ان الخلاف فيه ما انما مانع من فرض المصنف الكلام فيه ما لانه أفيد وان خالف الا مدى أو غيره في ذلك (قوله الامتناع) أى فاذا اتى المانع جازت بدون ضرورة عند نادون المعتزلة فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم بشرطونه الضرورة (قوله كفاي الصلاة) لم يبين المانع فيها ولا يصح ان يكون هو منافاة النيابة المقتضوية من كسر النفس وقهرها لان هذا هو حجة المعتزلة في البدنية مطلقا وقد صرح بردها فليتأمل نعم يمكن ان يجعل المانع كون المقصود الكسر والتهر على أكل الوجوه كإدله عليه تصرف الشارع وذلك لا يحصل مع النيابة وان حصل معها مطلقا الكسر والقهر فليتأمل (قوله مسئلة قال الشيخ والقاضي الخ) قال الكوراني بعد ضبط المذهب وتحرير محل النزاع ما نسبته وههنا ابجاث الى ان قال الثاني ان التقيد بالنسب لاخراج الامر اللفظي صريح به المصنف بهذه مما لا معنى له بعد تحرير محل النزاع لان الايجاب والندب لا يتصور الا في النفس انتهى وأقول كذا في النسخة الواقعة لي وفيها سقم ولم تحرر لي على القطع مقصود من هذا الكلام لسقم هذه النسخة فان كان مقصوده الاعتراض على المصنف بانه لا حاجة أولا لصحة لتقيد بالنسب لان الايجاب والنسب أى المراد من قوله الامر والمذكورين بقوله وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط لا يتصور الا في النفس فهو فاسد لان المراد المضاف للوجوب أو الندب مادي باللفظي أيضا فيكون معنى قوله الامر بشئ معين الامر اللفظي الوارد بشئ معين وجوبا أو نداء بمعنى قوله وقيل أمر الوجوب الامر الذي أريد به الوجوب أو الندب أو المحمول على ذلك مثلا وان كان مقصوده الاعتراض بانه لا حاجة الى التصريح باللفظي لان الايجاب والندب لا يتصوران فيه

كفاي الصلاة وثالث المعتزلة
لا تدخل البدن لان الامر
به انما هو واقعه كسر النفس
وكسرها بغيره والنيابة تنافي
ذلك الا لضرورة كفاي
الحج قلنا لا تنافيه لما فيها
من بدل المؤنة أو تحمل المنة
(مسئلة قال الشيخ) أبو
الحسن الا شعري
(والثاني) أبو بكر الباقلاني

فهو فاسد أيضا لذلك ولأن التفصيل الذي ذكره فيه من القطع بنى العينية وذكر الخلاف في
 نفي التضمن غير معلوم عند سكوتة عن بيان ذلك وإن كان مقصوده الاعتراض بشئ فليحذر
 لبيان الكلام عليه (قوله الأمر النفسي بشئ معين نهى عن ضده الخ) فيه أمران الأول
 أنه قد يشكل على القول الأول أن الطلب وإن اتحد في نفسه يلزم تغيره فيما اذ يعتبر في الأمر
 تعلقه بالفعل وفي النهي تعلقه بالترك والطلب باعتبار تعلقه بالفعل غير الطلب باعتبار تعلقه بالترك
 اذ يعتبر في الأول كون المتعلق بالفعل وفي الثاني كون المتعلق بالترك وإذا تبين ما يعتبر فيهما
 وجب تبيينهما في مجموع الطلب والتعلق بالفعل يبين مجموع الطلب والتعلق بالترك فكيف
 يصح الحكم بأن أحدهما هو الآخر ويمكن أن يجاب بأن كلامهم ما عبارة عن مجموع الطلب
 والتعلق وأما المتعلق الذي هو بالفعل أو الترك فنخرج عن حقيقة ما نظير تفسيرهم العسمى بأنه
 عدم البصر مع ما حققه السيد أن حقيقة العدم والاضافة إلى البصر مع خروج المضاق إليه
 وهو البصر عن حقيقة * والثاني أن الكمال قال مانعه استشكل تصوير هذه المسئلة بأنه إن كان
 المراد الكلام النفسي بالنسبة إلى الله تعالى فالحق سبحانه عليه بكل شئ وكلامه واحد بالذات
 وهو أمر ونهى وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحيد فامر الله تعالى بالشئ عين النهي عن
 ضده بل وعين النهي عن شئ آخر لا تعلق له فكيف ياتي فيه الخلاف بين أهل السنة ولما قال
 الغزالي هذا لا يمكن فرضه في كلام الله تعالى فإنه واحد هو أمر ونهى ووعد ووعد فلا تطرق
 الغيرية إليه فليفرض في كلام المخلوق اه وإن كان المراد بالنسبة إلى المخلوق فكيف يكون
 عين النهي عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا كما هو حجة من قال لا عينه
 ولا يتضمنه وجوابه إن الكلام في التعلق فهل تعلق الأمر بالشئ هو عين تعلقه بالكف عن هذه
 إن كان واحدة أو اضداده إن تعددت بمعنى أن الطلب في تعلق واحد بأمرين عما فعل الشئ
 والكف عن الضد فباعتبار الأول هو أمر وباعتبار الثاني هو نهى أو أن متعلق ذلك التعلق
 الواحد هو بالفعل ولكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالعالم المتعلق بأحشيتين
 متلازمين عين وشمال وفوق وتحت ونحو ذلك فإنه يستلزم تعلقه بالآخر اه وفيه أمور منها أن
 في تقريره الأشكال اضطراب لا ينجي لأن قوله وهو أمر ونهى الخ أن أراد أن مجرد الكلام أمر
 ونهى الخ لم يصح وإن أراد أن مجموع الكلام والتعلق بالمتعلق الخاص أمر ونهى فهذا لا ينتج له
 فأمره تعالى بالشئ عين النهي عن ضده الخ بل يجب التباين بين الأقسام المذكورة لا اعتبار في
 كل واحد ما يفار ما اعتبر في غيره منها وحيث قيل بكل أيضا ما نقله عن الغزالي اللهم الآن يجاب
 بما أجيب به عن الأمر الأول ومنها أنه قد يشكل قوله مع احتمال الذهول بأنه مع الذهول لا نهى
 حيث ذكر هذا الإيضاح أنه إذا تحقق نهى اتحد مع الأمر أو استلزم الأمر على أنه ساقى لنا البحث
 في مناقاة الذهول للنهي عن الضد ومنها أنه قد يقال ما ذكره من الجواب غير كاف لتباينهما
 بتغاير المتعلق فيهما كما تقدم الآن يجاب بما أجيب به في الأمر الأول (قوله الوجودي) قال
 الكوراني الثالث أي من الأبحاث أن تقيد الضد بالوجودي لغو إذا الضد لا يكون الوجوديا
 لأن الوجود مأخوذ في تعريفه اه (وأقول) للتقيد بالوجودي فائدة ثان أحدها دفع التوهم
 إذ كثيرا ما يراد بالضد غير الوجودي أيضا ولو محجرا بل كون الضد لا يكون الوجوديا ليس

(الأمر النفسي بشئ معين)
 إيجابا أو نيبا (نهي عن
 ضده الوجودي) تحريما
 أو كراهة واحدا كان الضد
 كضد السكون أي الحركة
 أو كضد القيام أي
 القعود وغيره

قطعا ولهذا قال شيخ الاسلام مع انه أى الضد مقيد به أى بالوجودى على المشهور اه
فاشار الى انه غير مقيد بالوجودى على مقابل المشهور ورويه ذابقوى توهم ارادته والتقييد لدفع
التوهم خصوصا اذا قوى لا يكون لغوا كما يصرح به كلام الأئمة بل نص غير واحد على ان من
قوائد القمود دفع التوهم على انه قديدى ان اطلاق القيد على غير الوجودى حقيقة أيضا فى
اصطلاح الاصول لانهم أطلقوا عليه اسم الضد والاصل فى الاطلاق الحقيقة قال فى التقود
اعلم ان الضد يطلق على الترك المضاد لفعل الواجب وعلى افراد وهو ما يحصل به الترك من الامور
الوجودية اه لا يقال كون الاصل فى الاطلاق الحقيقة انما يقيد اذا لم يعلم خلافه عند أهل
الاصول المرتكبين هذا الاطلاق وعلى هذا فلا غبار على تقييد المصنف ولا احتياج اليه
والثانية الاشارة الى رد ما فى المنهاج فقد قال الكمال فليس محل التراجع ان الامر بالشئ نهى عن
ضده الذى هو تركه ذلك الذى خلافا لما ذهب اليه فى المنهاج مستدل عليه بما استدلى به القاضى
من ان المنع من الترك جزء مفهوم الايجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن اه وحيث أفاد
التقييد هاتين القائمتين المهمتين بطلت دعوى القوية وتبين انهم تصدرا لاعتراض استرواح
وقصور اطلاق وانهم التزموا على التغيير فى الوجود الحسن ومن هنا يظهر ما فى كون التقييد ليس
المأهية دون الاحتراز كما ذكره شيخ الاسلام رد على الشارح وبعبارة المنهاج فيما اشار اليه
الكمال هي قوله قيل الباب الثانى مانعه الخامة وجوب الشئ يستلزم حرمة تقيضه لانه
جزؤه والدال عليه يدل عليها بالتضمن اه وقد أوضح الاسوى الكلام عليها فراجع (قوله
وعن القاضى انه يتضمنه) قال المصنف الهنذى نعم لوجوزنا التكليف بالمحال لم يكن الامر بالشئ
نهيا عن ضده بل يجوز ان يكون مأورا به معه ثم قال بعد كلام قرره وعند هذا اظهر ان الحق
هو ان الامر بالشئ نهى عن ضده بطريق الاستلزام لانه وحده يستلزم ذلك بل مع مقدمة
أخرى كما تقدم تقريره لم يقل باستحالة تكليف ما لا يطاق اه (قوله كما يكون الشئ الواحد)
بالنسبة الى شئ قريب الخ فيه ما صحت ظاهره أى قريبا وبعبارة أخرى (قوله ودليل
القولين انه لما لم يتحقق الخ) فى دلالة على القول الاول بحث لا يخفى لان عدم التحقق المذكور
لا يقتضى العينية بل يكفي فيه الاستلزام (قوله ولكون النفسى هو الطلب المستفاد من اللفظى
الخ) أقول هذا جواب اعتراض على كناية المصنف عن عبد الجبار وابي الحسين لان الكلام
فى الامر النفسى وهما من المعتزلة المنكرين للكلام النفسى المنقسم الى الامر وغيره وحاصل
هذا الجواب ان الكلام فى الطلب الذى هو مقاد الامر اللفظى وذلك الطلب يثبت فى القرية فان
أعنى أهل السنة والمعتزلة الا انهم ماختلفوا فى حقيقة ذلك الطلب فاهل السنة يقولون انه
الكلام النفسى والمعتزلة يقولون انه الارادة لا الكلام النفسى لانهم لا يقولون بثبوت
والمصنف عبر عن الطلب الذى الكلام فيه والصادق بان يكون هو الكلام النفسى كما هو قول
أهل السنة وان يكون هو الارادة كما هو قول المعتزلة بالنفسى اما بالنظر لذهب أهل السنة
فكانت قال الطلب الذى تسميه أهل السنة بالنفسى ويقولون ان حقيقة الكلام النفسى
وغيرهم بخلافهم فى ان حقيقة ذلك واما على وجه تغليب قول أهل السنة على قول المعتزلة
فما دل ذلك فانه دقيق ولحقه عقل عنه من اعترضه وحيث يظهر بطلان قول الكمال واعلم ان

(وعن القاضى) آخراته
(يتضمنه وعلمه) أى على
التضمن (عبد الجبار وابي
الحسين والامام) الرازى
(والأئمة) أى فالاصل
بالكون مثلا أى طلبه
متضمن للنهى عن التحرك
أى طلب الكف عنه أو هو
نفسه بمعنى ان الطلب
واحد هو بالنسبة الى
الكون أمر والى التحرك
نهي كما يكون الشئ
الواحد بالنسبة الى شئ قريبا
والى آخره دليلا
القولين أنه لما لم يتحقق
المأمور به بدون الكف عن
ضده كان طلبه طلبا لكف
أو متضمنا للطلب ولكون
النفسى هو الطلب المستفاد
من اللفظى ساع له صنف نقل
التضمن فيه عن الاولين وان
كانا من المعتزلة المنكرين
للكلام النفسى (وقال
امام الحرمين والقزالي) هو
(لاعينه ولا يتضمنه)

الاعتراض وارد والجواب ضعيف الى آخر ما أطلب به في بيان ذلك وبطلان قوله وجواب
 الشرح يرجع حاصله الى ان النزاع في التسمية الخ اذ قد ظهرت قوة الجواب ودقته وان
 الخلاف معنوي وحاصلها ان الامر المعنوي الذي هو مدلول الصيغة ليس عين النهي المعنوي
 وانما يتضمنه غاية ما في الباب ان في طريق ذلك اختلاف في حقيقة مدلول الصيغة ما هو وهذا
 أيضا اختلاف معنوي ليس في التسمية لكنه غير المقصود بالبيان هنا فكان منشأ ما وقع فيه
 نوعه ان هذا هو المقصود بالبيان وانه اختلاف في التسمية وليس كذلك كما هو ظاهر ثم رأيت
 شيخنا العلامة أشار الى ما ذكرنا من انه حاصل هذا الجواب الذي سلف والله أعلم (قوله
 والملازمة في الدليل بمنوعة لجواز ان لا يحضر الضد حال الامر فلا يكون
 مطلوب الكف به (وقيل
 أمر الوجوب يتضمن فقط)
 أي دون أمر التنبه فلا
 يتضمن النهي عن الضد لان
 الضد فيه لا يخرج به عن
 أصله من الجواز بخلاف
 الضد في أمر الوجوب
 لاقتضائه الذم على الترك
 واقتصر على التضمن
 كالأمدى وان شمل قول
 ابن الحاجب منهم من خص
 الوجوب دون التنبه العين
 أيضا أخذ بالحق واحترز
 بقوله معين عن المبهم
 من أشياء فليس الامر به
 بالنظر الى ما صدقته نهيما عن
 ضده منها ولا متضمنة قطعا
 وبالوجودي عن العدمي
 أي ترك الأمور به فالامر
 نهي عنه أو يتضمنه قطعا

والاعتراض وارد والجواب ضعيف الى آخر ما أطلب به في بيان ذلك وبطلان قوله وجواب
 الشرح يرجع حاصله الى ان النزاع في التسمية الخ اذ قد ظهرت قوة الجواب ودقته وان
 الخلاف معنوي وحاصلها ان الامر المعنوي الذي هو مدلول الصيغة ليس عين النهي المعنوي
 وانما يتضمنه غاية ما في الباب ان في طريق ذلك اختلاف في حقيقة مدلول الصيغة ما هو وهذا
 أيضا اختلاف معنوي ليس في التسمية لكنه غير المقصود بالبيان هنا فكان منشأ ما وقع فيه
 نوعه ان هذا هو المقصود بالبيان وانه اختلاف في التسمية وليس كذلك كما هو ظاهر ثم رأيت
 شيخنا العلامة أشار الى ما ذكرنا من انه حاصل هذا الجواب الذي سلف والله أعلم (قوله
 والملازمة في الدليل بمنوعة لجواز ان لا يحضر الضد حال الامر فلا يكون
 مطلوب الكف به (وقيل
 أمر الوجوب يتضمن فقط)
 أي دون أمر التنبه فلا
 يتضمن النهي عن الضد لان
 الضد فيه لا يخرج به عن
 أصله من الجواز بخلاف
 الضد في أمر الوجوب
 لاقتضائه الذم على الترك
 واقتصر على التضمن
 كالأمدى وان شمل قول
 ابن الحاجب منهم من خص
 الوجوب دون التنبه العين
 أيضا أخذ بالحق واحترز
 بقوله معين عن المبهم
 من أشياء فليس الامر به
 بالنظر الى ما صدقته نهيما عن
 ضده منها ولا متضمنة قطعا
 وبالوجودي عن العدمي
 أي ترك الأمور به فالامر
 نهي عنه أو يتضمنه قطعا

الاول ان تعبير الشارح بذلك تبعاً لمقتضى كلام المصنف كما هو ظاهر مجازاته للنسب الذي قصد
الرد عليه بهذا الكلام لما تقدم ان من فوائده تقسيم المصنف بالوجودي ودماني المنهاج وقد عبر
فيه بالنقض فناسب في الرد مجازاته والتزلزله معه بذكر الترك الذي هو المراد بالنقض الثاني انه
عبر بالترك لوقوعه في كلام غيره كالمصنف والاسنوي في شرحه ما على المنهاج مع اقتضاء المتن لذلك
وأحال بيان الراجح في ذلك على ما علم مما تقدم وتطير كل من هذين الوجهين كثيراً لوقوعه في كلامهم
كما لا يخفى على ذي الاطلاع والالمام (قوله والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام) قال شيخنا العلامة
يفتضئ ان التضمن حقيقة والاستلزام مجاز لكون النهي في ضمن مسمى الامر وفيه نظرا ذ
النهي خارج عن حقيقة الامر قطعا لا جزئيا - ثم ان الاستلزام تعبير حقيقي بخلاف التضمن فانه
مجازي اهـ (وأقول) ما ادعاه من الاتضاء المذكور ممنوع قطعاً ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة بل
هذا التعبير صادق به كس ما ادعاه وبان كلاً حقيقة وبأن العبارة تعني واحداً بل ما ادعاه من
القطع بان النهي خارج عن حقيقة الامر قد يمنع ويؤيد المنع بقول النقود والردود في قول
العضد القائلون بان الامر بالشئ يتضمن النهي عن ضده مانعه قوله يتضمن أي يقتضي
ليتناول الداليتين التضمنية والالتزامية لما تقدم من التحرير والمساقي من الدال على أعم من
الجزئية اهـ فانه صريح في احتمال التضمن حقيقة والتردد فيه بل ظاهر في انه قد قيل بذلك
لا يقال يصرح بما قاله الشارح أيضاً قول الاسنوي في شرح كلام المنهاج مانعه ان الوجوب
مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضعه واللفظ الدال على الوجوب يدل
على حرمة النقض بالتضمن وهذا الدليل أشده المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام
الدليل على التضمن لان السكلي يستلزم الجزأ اهـ ومثله في شرح المنهاج للمصنف فانه قال
واستدل المصنف على اختياره بان حرمة النقض جزء من الوجوب لان الواجب هو الذي يجوز
فله ويمتنع تركه وإذا كان كذلك فالدال على الوجوب يدل على حرمة النقض بالتضمن لان المراد
من دلالة التضمن ان اللفظ يدل على جزء ما وضعه و اراد بدلالة الالتزام هناك دلالة اللفظ على كل
ما يفهم منه غير المسمى سواء كان داخلياً فيه أو خارجاً عنه فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله
بالالتزام اهـ وقول المولى التقاراني من جملة كلام شرح به تقرير العضد للقول بان الامر
بالنهي تنهى عن ضده دون العكس فانه ما عهد مانعه مما يقال ان الامر طلب فعل غير كرف
والنهي طلب فعل هو كرف وكما لا يمكن استلزام الثاني الاول لا يمكن استلزام الاول الثاني فلا
يكون الامر بالشئ مستلزماً للنهي عن ضده فليس بشئ لأن أمر الإيجاب ليس مجرد طلب
فعل غير كرف بل مع المنع عن تركه اهـ ويقاس بالوجوب التدب فهو مركب من طلب الفعل
والنهي عن تركه فيما غير جازم ويجوز أن يقال والمنع من تركه على وجه الرجحان ولا ريب في
ان كلام الوجوب والتدب من افراد الامر النقسي الذي الكلام فيه فاذا ثبت تركه ثبت
تركب الامر لان النوع عام ما هي افراده لازماً لافراد عاكسه بغير الشخص فهذه كلها
صرايح من هؤلاء الاثمة في رد نظار الشيخ ويوافقه ما قاله الشارح لانا نقول لا يصح الاستدلال
بذلك لان كلام هؤلاء الاثمة في المنع من الترك وكلامنا في المنع من الضد الوجودي الذي يتحقق
به التركيب نعم هذا كله مبنى على ان الشارح أراد بقوله والتضمن هنا التضمن المذكور في المتن

والتضمن هنا يعبر عنه
بالاستلزام لاستلزام الكل
للجزء (اما الامر) اللفظي
فليس عين النهي) اللفظي
قطعاً (ولا يتضمنه على
الاصح) وقيل يتضمنه على
معنى انه اذا قيل اسكن
مثلاً فانه قيل لا تحرك
أيضاً لانه لا يتحقق السكون
بدون الكف عن التحرك

(واما النهي (النهي) عن

شيء تحريما أو كراهة (فصل)

هو (امر بالصد) له ايجابا

أو نهيًا قطعانيًا على ان

المطلوب في النهي فعل

الصد وقيل لا قطعانيًا على

ان المطلوب فيه اتقاء

الفعل حكاه ابن الحاجب

دون الاول وتركه المصنف

لقوله انه لم يفت عليه في

كلام غيره (وقيل على

الاخلاف) في الامر أي ان

النهي أمر بالصد أو يتضمنه

اولا ولا أو نهى التحريم

يتضمنه دون نهى الكراهة

وتوجيهها ظاهر مما سبق

والصد ان كان واحدا

كصد الترك فواضح

أو كصد القعود أي

القيام وغيره فالكلام في

واحد منه أيا كان والنهي

اللفظي يقاس بالامر اللفظي

* (مسئلة الامر ان حال

كونهما (غير متعاقبين) بان

يتراخى ورود أحدهما عن

الآخر بمائتين أو مئتين

(أو) متعاقبتين (بغير

مئتين) يعطف أو دونه نحو

اضرب زيد أو أعطه درهما

(غيران) فيعمل بهما مجزئا

(والمعاقبان بمائتين ولا

مئتين من التكرار في

متعلقهما من عادة وغيرها

(والثاني غير معطوف) نحو

صل ركعتين وصل ركعتين

وهو تضمن الامر النهي عن ضده الوجودي وذلك غير لازم لجواز انه أراد به تضمن الامر النهي
عن ضده العدمي المنذور بقوله وبالوجودي عن العدمي الخ وعلى هذا فلا كلام في ان التعبير
بالتضمن حقيقى أخذ بما تقر من الاستوى والمصنف والسعد من تركب الامر في طلب
الفعل والمنع من الترك اذا التزم من الترك على هذا داخل في حقيقة الامر لا خارج عنها وعلى هذا
يتضح قوله لاستلزام الكل للجزء قلنا بل (قوله وأما النهي فقيل أمر بالصد وقيل على الاخلاف)
فان قيل لم جرى القطع في جانب النهي دون جانب الامر قلنا يمكن أن يقال لان النهي أهم لانه
من قبيل دفع المفسدة بخلاف الامر فانه من قبيل جلب المصلحة ودفع المفسدة أهم ولذا اشتهر
ان دراهمة المفسدة مقدم على جلب المصلحة وفيه نظر لان الامر يتضمن النهي بل تقدم انه جزؤه
الا أن يجاب بان المقصود بالذات في الامر جانب الفعل دون الترك بخلافه في النهي فان المقصود
بالذات فيه جانب الترك وقد يقال لاجابة الى ذلك كله لان القطع مبنى على ان المطلوب في النهي
فعل الصد ولا اشكال حينئذ في القطع لانه اذا كان المطلوب فعل الصد لا يتصور الا ان يكون
أمر به لكن يتوجه حينئذ انه لم كان على هذا القول المطلوب في النهي فعل الصد ولم يكن
المطلوب في الامر ترك الصد ويفرق بأن هذا القائل نظر الى انه لا تكلف الا بفعل كما تقدم
وهو ظاهر في الامر فلم يحج للعدول عن ظاهره بخلاف النهي فان الترك الدال هو عليه ليس
بفعل فيكون المكلف به فعل الصد كما تقدم حكاية هذا في مسئلة لا تكلف الا بفعل وان كان
الصحيح كما تقدم ان المكلف به فيه هو المكلف وهو فعل قلنا بل (قوله فان رجح التاكيد
بعادى) قد اعترضه الكوراني حيث قال ثم ان رجح التأكد في صورة العطف بعادى مثل
التعريف وقع التعارض فيصار الى الترجيح فان وجد مرجح آخر فذلك والاوجب التوقف
وقد ظهر من هذا التقرير ان قول المصنف فان رجح التاكيد بعادى قد لم يس على ما ينبغي لان
العادى معارض بظهور العطف في المغايرة فهو وحده لا يصلح مرجحا اه (وأقول) اعترضه
هذا مبنى على توجيهه ان كلام المصنف صورة العطف وليس كذلك بل هو صور بغير العطف
كما صرح به الحق المحلى (فان قلت) من أين يستفاد تصويره بغير العطف (قلت) من التأمل
في المعنى وذلك لانه لما حكم مرجحان التأسيس في المعطوف والمتبادر منه انه بسبب العطف
علم ان المعطوف من مرجحان التأسيس فعلى تقدير وجود مرجح لنا كيد في المعطوف يكون
غاية ذلك وجود مرجح لكل منهما ومعلوم ان ذلك انما يناسبه التعارض والتوقف دون تقديم
التاكيد (فان قلت) التأمل في المعنى لا يكفي التعويل عليه (قلت) ممنوع للقطع بصفة التعويل
على القرائن الحالية ولا خفاء في ان التأمل في المعنى ان لم يكن منها كان في معناها تأمل واعلم
ان عبارة العطف بتعالين الحاجب وأما اذا كان معطوفا فموصول ركعتين وصل ركعتين
فالمعمل بهما أوجب لان ورود التأكد بدوا والعطف لم يهدأ ويقل فان رجح في المعطوف
التاكيد بعادى من تعريف وغيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار وبصار الى
الترجيح فيقدم الأوجب وان لم يوجد أرجح بان ينسأ ويجاب الوقف اه ولا يخفى عندك ان
المفهوم من قوله فان رجح في المعطوف التاكيد بعادى الخ انه مع العطف ان رجح التاكيد
بعادى وقع التعارض فيصار الى الترجيح فان وجد مرجح آخر لاحدهما قدم وان لم يوجد

مرجح آخر لاحدهما واجب الوقف ألا ترى الى قوله وقع التعارض الخ فانه لم يصح بتقديم
 التاكيد بمجرد ترجحه بعادي بل حكم حينئذ بالتعارض وطلب الترجيح حينئذ لاحدهما على
 الآخر كان يوجد مرجح آخر للتاكيد والى قوله وان لم يوجد أرجح الخ فانه مقابل لقوله ويصار
 الى الترجيح فيقدم الارجح فدل على انه لو لم يوجد مرجح لاحدهما غير مرجح التاكيد وجب
 الوقف فعلم ان مجرد ترجيح التاكيد بعادي في العطف لا يوجب تقديم التاكيد بل يحصل
 التعارض حينئذ ولا بد من الترجيح وهذا كله في غاية الظهور من عبارة المذكرة كآثر وقد
 فهمه الكوراني حيث قال فيما تقدم عنه فان وجد مرجح آخر هو ظاهر المسمى أيضا لانه
 اذا اجتمع مرجحان كان كل منهما معارضا للآخر فلا وجه لتقديم أحدهما بمجرد كماله في
 قول المصنف فان رجح التاكيد بعادي قدم لا يصح فرضه في العطف لما تقدم من أن مجرد
 ترجيح التاكيد بالعادي لا يوجب تقديمه بل يوجب التعارض والاحتياج الى الترجيح فلهذا
 حمله الشارح المحقق على غير العطف فلم انه في هذا المحل موافق لما في المختصر وشرحه لا يخالف
 له فقول الكمال واعلم ان الشارح خص ترجيح التاكيد بالعادي بان يكون في غير العطف وخص
 انتفاء ترجحه بان يكون في العطف وهو خلاف ما في الكتب المعتمدة كالأحكام والمحصل
 والمختصر وشرحه ففهم انه مع العطف ان ترجح التاكيد بشريف أو غيره وقع التعارض
 فيقدم الارجح وان تساوى بالوقف اه ممنوع منع في غاية الوضوح بالنسبة للمختصر وشرحه
 لما بيناه وكلفهم من قول العضد ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح ان الارجح هو التاكيد
 بمجرد ترجحه بالمعادي وذلك خلاف المفهوم من هذه العبارة وينافيه قول العضد وان لم يوجد
 أرجح فانه ظاهر في أن مجرد العادي لا يصير التاكيد أرجح والا لم يصح ان يجعل من أقسام
 ترجح التاكيد في العطف بعادي ان لا يوجد أرجح فلهذا الشارح المحقق والحاصل ان مجرد
 انتظام العادي لا يقوم التاكيد بل يجعله معارضا للعطف فينظر في أيهما أرجح بمجرد آخر
 فيقدم فان لم يترجح أحدهما بل تساوى أو وقفنا (فان قلت) مخالفة كلام الشارح لكلام العضد
 في صورة العطف وترجح التاكيد بعادي ظاهرة لا مدفع لها لان الشارح لم يجعل حكم هذه
 الصورة الا الوقف والعضد جعله نارة المصير الى الترجيح ونارة الوقف (قلت) دعوى هذه المخالفة
 ممنوعة أيضا لان العضد تنظر الى الرجح من خارج بان يوجد مرجح آخر غير مرجح مجرد العطف
 والعادي فحكم بالمصير الى الترجيح في بعض الاحوال والشارح قصر النظر على مجرد مرجح
 العطف والعادي فاطلق الوقف وسكت عن الترجيح بمجرد آخر لظهوره وكذا بالنسبة الى
 الاحكام والمحصل وعبارة الاول في مسألة العطف واما ان كانت العادة تمنع من التكرار
 أو كان الثاني معروفا كقوله اسقى ماء واسقى ماء وكقوله صل ركعتين وصل ركعتين فقد
 تعارض الظاهر من حرف العطف مع اللام المعرف أو مع منع العادة من التكرار ويبقى
 الامر على ما ذكرناه فيما اذا لم يكن حرف عطف ولا ثم تعريف ولا إعادة مانعة من التكرار وقد
 عرف ما فيه اه وفي النسخة التي رأيتها وأشار بقوله وقد عرف ما فيه الى قوله قبل ذلك فيما
 اذا لم يكن حرف عطف ولا تعريف ولا إعادة مانعه وانما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من
 التكرار والثاني غير معروف كقوله صل ركعتين وصل ركعتين فقال القاضي عبيد الجبار ان الثاني

(قبل معمول بهما) تطرا
 للامل أي التأسيس (وقيل)
 الثاني (تاكيد) نظر الظاهر
 (وقيل بالوقف) عن التأسيس
 والتاكيد لاحقا لهما (وفي)
 المعطوف التأسيس أرجح
 الظهور العطف فيه (وقيل)
 التاكيد) أرجح لتمام
 المتعلقين (فان رجح التاكيد)
 على التأسيس

بغير ما أقاده الأول ويلزم الاتيان بأربع ركعات مصير منه الى أن الامر الثاني لو انفرد
 أفاد اقتضاء الركعتين فكذلك إذا تقدمه أمر آخر لان الاقتضاء لا يختلف وخالفه أبو الحسين
 البصري بالذهاب الى الوقف والتردد بين حمل الامر الثاني على الوجوب والتأكد للأول
 والظاهر أنه إذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثاني معروفاً ان يقتضي الثاني غير مقتضى
 الأول لانه لو كان مقتضياً ما اقتضاء الأول كان فائدة التأكد ولو كان مقتضياً ما غير
 ما اقتضاء الأول كانت فائدة التأسيس والتأسيس أصل والتأكد فرع وحمل اللفظ على
 الفائدة الأصلية أولى اهـ وحاصله نقل قولين ترجيح التأسيس والوقف ثم ترجيح الأول فيجوز
 ذلك مما يقتضي الحوالة بقوله ويبقى الامر على ما ذكرناه الخ فيكون حاصل ما ذكره هنا مقتضى
 هذه الحوالة قولين أحدهما ترجيح التأسيس والثاني الوقف مع ترجيح الأول ولا شبهة في أن
 كل واحد من هذين القولين غير القول بالتمارض مع تقديم الأربع الذي نسب له الكمال هذا
 ان أراد انه يقوم أحدهما الترجيح من غير احتياج لمرجح آخر فان أراد انه يتوقف وان وجد مرجح
 آخر رجح به فيكون اشارة الى قول الوقف فذلك عين ما قاله الشارح كما علم مما تقدم بيانه وكأنه
 نظر الى قوله فقد تعارض الظاهر الخ ولم ينظر الى حوالته بقوله ويبقى الامر على ما ذكرناه الخ
 ومع ذلك فليس في مجرد هذا التقديم أحدهما بدون مرجح من خارج فليتنا مل وعبارة المحصول
 فان كان الثاني معطوفاً على الاول ومعرفاً بقول القائل لغيره صل ركعتين وصل الصلاة فمقد
 أبي الحسين ان الاشبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب جله على تلك الصلاة لاجل لام
 التعريف ويمكن ان يقال بل يجب جله على صلاة أخرى لاجل العطف وليس أحدهما أولى من
 الآخر فوجب التوقف وعندى ان هذا الاخير أولى لان لام الجنس قد تكون لتعريف الماهية
 كما قد تكون لتعريف المعهود السابق وبمقدور ان تكون للمعهود فيمكن ان يكون المعهود
 السابق هو الصلاة التي تتناولها الامر الأول ويمكن ان تكون صلاة أخرى تقدم ذكرها وإذا
 كان كذلك بقي العطف سائماً عن المعارض اهـ فقد نقل التوقف واختاره تقديم العطف والحمل
 على التأسيس وكلاهما غير مانق له الكمال عنه من التعارض بل صرح بعدم التعارض بقوله
 سائماً عن المعارض فكيف ينسب اليه التعارض على انه لو فرض مخالفة الشارح في هذا
 الحكم لمختصر وشروحه والاحكام والمحصل لم يرد كلامه بمجرد ذلك لظهور ان كتب الاصول
 المعنوية غير منحصرة في هذه بل هذه بالنسبة اليها قليل من كثير فليتنا مل (قوله بعادى) ان قلت
 لم يقيد بالمادى قلت لان العقلي كقتل زيد اقتل زيدا والشرعى كاعتق سعيد اعتق سعيدا
 لا يتصور فيه ترجيح التأكد بل يتعين التأكد اذ لا يتصور خلافه (قوله فان العادة باندفاع
 الحاجة بمرّة في الاول وبالتعريف في الثاني) اعترض الكمال جعله التعريف من العادى مع
 قوله السابق من عادة أو غير ما حيث قال واعلم ان الامدى وابن الحاجب لم يذكرا في تقييد
 محل الخلاف الا المانع عادة وجعل منه التعريف وعلى ذلك جرى العصف والمصنف في شرح
 المختصر وجرى صاحب المحصول على كون المانع العادة أو التعريف فحمل التعريف مقابلها
 وعلى هذا جرى شيخنا في تحريره واما الشارح فقال أولاً في تقييد محل الخلاف من عادة أو غيرها
 ثم جعل هنا التعريف من المادى فخلط احدى الطريقتين بالأخرى وأرهم ان من المانع الذى

(بعادى) وذلك في غير العطف
 نحو اسقنى ماء اسقنى ماء
 صل ركعتين صل الركعتين
 فان العادة باندفاع الحاجة
 بمرّة في الاول وبالتعريف في
 الثاني ترجح التأكد (قدم)
 التأكد لرجحانه (والا)
 أى وان لم يرجح التأكد
 بالعادى وذلك في العطف
 لمعارضته للعادى بناء على
 أرجحية التأسيس حيث
 لا عادى (فالوقف) عن
 التأسيس والتأكد
 لاحتماله ما وان منع من
 التكرار العقل نحو اقتل
 زيدا اقتل زيدا أو الشرع
 نحو اعتق عبدك اعتق
 عبدك فالعادى تأكد قطعاً
 وان كان بعطف (النهى)
 النفسى

هو قبح لخل الخلاف ما لا يكون عاديا ولا تعريفا وذلك غير معروف اه (واقول) هذا الكلام
أدل دليل على استرواح الشيخ في هذه الحواشي وعدم اعتناء التامل والمراجعة وهذا أمر
موجب جدا يورث الرية في كثير من كلامه وذلك لان قوله نخلنا احدى الطرق يتبين بالانرى
منشؤه التخلط وتوهمه انه أراد بالغير في قوله من عادة أو غيرها التعريف فيلزم جعله هناك
مقابلا للعادة كما هو طريقة الحصول مع انه هنا ادخله فيها كما هو طريق الامدى وابن الحاجب
وليس كذلك وانما أراد بالغير فيما ذكر المانع العقلي والشرعي اللذين صرح بهما بعد في الاحترار
بقوله وان منع من السكر العقل الخ وما قوله واوهم ان من المانع الى قوله وذلك غير معروف
فلا منشاء الا عدم تأمله تصريح الشارح بقوله وان منع من السكر العقل الى قوله فالثاني
تأ كيد قطعاً فانظر كيف صرح بذلك ونقل القطع فيه فان أراد منع ذلك لكونه غير معروف
له فلا اعتبار به ولا التفتات اليه لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا يسوغ لعائل التوقف في
نقل الشارح ذلك الامام لعدم الاطلاع على منقوله لو فرض انقراده بذلك النقل فكيف مع
مواقفة غيره فيه فقد قال الزركشي في شرحه مانعه فان امتنع أى فيه السكر فالثاني تأ كيد
قطعا كقوله اقل زيدا اقل زيدا اه فانظر كيف أطلق الامتناع الشامل للامتناع عقلا وشرعا
مع تحمله على الامتناع فيه عقلي ونقله القطع بالما كيد فكيف يقال انه اوهم كذا وان ما اوهمه
غير معروف وقال الامام في محصوه وهو من الكتب المعتبرة التي عول عليها فيما تقدم مانعه
اما اذا كان الثاني أمرا مثل مناوله الامر الاول وكان ذلك مما لا يصح فيه التزايد فلا يجزوا ما
ان يمنع ذلك عقلا كقتل زيد وصوم يوم أو يمنع ذلك شرعا كعقوبة فانه كان يجوز ان يتزايد
عقوبة ويقتل تمام حريمه على عدد كالطلاق واذا لم يصح التزايد في المأمورة لم يحل الامر ان اما
أن يكون عاما أو خاصا أو يكون أحدهما عاما والآخر خاصا فان كانا عامين أو خاصين ويجب
كون مأمورهما خاصا واحدا ويكون الامر الثاني تأ كيد الاول سواء ورد مع حرف العطف
أو لا مع حرف العطف مثال العامين بحرف العطف قول القائل اغتال كل انسان واقتل
كل انسان ومثاله بلا حرف عطف ان يسقط من الثاني حرف العطف ومثال الخاصين بحرف
عطف ويغير حرف عطف قوله اقل زيدا واقل زيدا وقوله اقل زيدا اقل زيدا اما اذا كان
أحدهما عاما والآخر خاصا سواء تقدم العام أو الخاص فالامر الثاني اما ان يكون معطوفا
على الاول أو غير معطوف عليه فان كان معطوفا فنسأله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة
فقال بعضهم ان يوم الجمعة لا يكون داخل تحت الكلام الاول ليصح حكم العطف والاشبه
الوقت لانه ليس ترك ظاهر العموم أولى من ترك ظاهر العطف وجعله على التأ كيداً ما اذا
كان الامر الثاني غير معطوف فنسأله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة فهنا عموم أحد
الامرين دليل على ان الآخر ورد تأ كيداً لانه لم يبق من ذلك الجنس شئ لم يدخل تحت العام اه
وقال القرافي عقب شرحه تبينه لا يلزم من كون أحدهما عاما والآخر خاصا ان العام
على الخاص لان شرط تخصيص العام بالخاص كون الخاص منافي للعام وهنا الحكم واحد
متماثل فلا يصح التخصيص انما يبقى الكلام هل أريد الخاص بصيغة العموم أم لا والمتمم
عند الادباء في مثل هذا تناول العام للخاص وان العرب اذا اهتمت ببعض أنواع العام أفردته

بالذكر تبعه عن التخصيص والاخراج من العموم فلا يبقى السامع بهذا ذلك يتوهم اخراج
وان توهم اخراج غيره كقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايضا ذى القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغى مع ان البغى ادرج في المنكر لكنه اعم أنواع المنكر فافترده اهتماما
به وادرج ايذاء ذى القربى في الاحسان لكنه افضل فافترد بالذكر الى ان قال وليس من هذا
الباب قوله تعالى فيهما فا كمة ونخل ورومان لعدم العموم الشامل في فا كمة لكن فيها منكرة
في الاثبات فقام في اندرج الرمان فيها وكثير من الناس يتوهمونه منه اه وأما قوله وليس
من هذا الباب قوله فيهما فا كمة ونخل ورومان الخ فقيظ نظر على انه قد يقال سياق هذه الآية
للاستان والتكررة ثم في سياق الاستان وقال الشمس الائمة هاني أيضا عقب شرحه ينبغي ان
تعلم انه اذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا فلا يفتي أحدهما على الآخر لان شرط ذلك المماثلة
وهي معدومة ههنا وينبغي ان يتبى ان قول المصنف الاشبه الوقت في هذه الصورة وهي ان
تقول صم كل يوم وصم يوم الجمعة فيه نظر وذلك لان دلالة الصيغة العامة على عمومها مع دلالة
العطف على مدلوله يجرى مجرى العام والخاص ودلالة الخاص أقوى من دلالة العام على
ما سأتى بيانه في كتاب العموم والخصوص فلا يبعد ان ترجح الواو العاطفة على الصيغة العامة
فلك ان تتخ ما ذكره المصنف ويجعل ما ذكرناه مستند للنسخ لانه لا يتقيد بمدعي اه فانظر قول
المحصل المعدود من الكتب المعتمدة المشهورة في الفن اما ان يمنع ذلك عقلا أو يمنع ذلك
شرعا وحكمه في ذلك بالتاكيد من غير ذكر خلاف فيه مع ذكره الخلاف فيما قدمه فكيف
يقال ان ذلك غير معروف وقد ذكر الصفي الهندي في نه اياته نحو ما في الحصول حيث قال واما
اذا كان مدلول الثاني مماثل لمدلول الامر الاول ولم تصح الزيادة فيه اما لدلالة عطية كقول زيد
وصوم يوم معين واما لدلالة شريعة كقوله صم يومين الى ان قال قال فالامر الثاني تأ كيد للامر
الاول اذا كانا عامين أو خاصين سواء كان الثاني بحرف العطف أو لا بحرف العطف الى ان قال
اما اذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا فاما ان يكون العام مقدما على الخاص أو بالعكس
وعلى التقديرين اما ان يكون الثاني معطوفا على الاول أو لا يكون فهذه اقسام أربعة أحدها
ان يكون العام مقدما والخاص معطوفا عليه نحو قوله صم كل يوم وصم يوم الجمعة واختلوا
فيه فذهب بعضهم الى ان يوم الجمعة غير داخل تحت قوله صم كل يوم ليصح العطف وحينئذ
يفيد غير ما أفاده الاول وذهب الآخرون الى الوقت محتجين بانه ليس ترك مقتضى العموم لاجل
حصة العطف أولى من العكس فيجب التوقف الى ظهور المرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاول
أولى لان تخصيص العام أهون من ترك مقتضى العطف لانه أكثر وكثره تدل على قلة مقتضى
وثانيها ان يكون العام مقدما والخاص مذكورا بعده بلا عطف وثالثها ما سبق ولكن
بلا حرف العطف فههنا يكون الثاني تأ كيدا لبعض مدلول العام المتقدم اذ لا مارض
للعام في كونه يجرى على عمومها وثالثها ان يكون الخاص مقدما والعام معطوفا عليه
نحو قوله صم يوم الجمعة وصم كل يوم والخلاف فيه كافى الاول ورابعها ان يكون الخاص
مقدما والعام مذكورا بعده بلا حرف العطف مناهما ما سبق ولكن بدون حرف العطف
فههنا العام يحمل على عمومها ويقيد غير ما أفاده الاول وهو مدلول الاول ضمنا اه

(فان قلت) الشارح اطلق القطع والامام حكى خلافا فيما اذا كان أحدهما عاما والآخر
خاصا ليس منه التاكيد (قلت) يمكن أن يقال الامر ان في هذا القسم غير متماثلين وكلام
الشارح في المتماثلين وان يقال كلامه في الخاصين يقتضي تعميلا ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر
في قول الكمال خلط احدي الطريقتين بالآخرى من انه مبنى على انه أراد بالغير التعريف وليس
ذلك مراده بل أراد المانع العقلي أو الشرعي وقد تكلم عليهم ما آخر اتبعنا الكلام على ما اخترز
عنه من المانع اه وفي قوله وذلك غير معروف مانصه بل هو معروف وهو العقلي والشرعي اه
ورأيت السيد الشريف السهمودي لما ذكر ان صاحب الحصول جرى على جعل التعريف
مقابلا للمادة قال وهو مقتضى قول الشارح أولا من عادة أو غيرها لكنه جعل التعريف هنا
أى في قوله فان ربح التأكيدي بما دى من العادى فيبقى قوله أو غير ما غير عتله وليس هو من
خلط احدي الطريقتين بالآخرى اه لكن ما ادعاه من أن مقابلة التعريف للعادة هو
مقتضى كلام الشارح أولا ممنوع والله أعلم وقد ظهر ظهور الاختفاء معه ما وقع فيه الكمال
من التخليط وبطلان ما زعمه من نسبة الشارح الى الخلط والله الموفق (قوله اقتضاه كف عن
فعل) فيه أمران الاول ان المراد بالفعل نحو الامر والشأن فيشمل القول والفعل المعروف
والقصد وغيرها والثاني انه قد يقال هذا الحد غير جامع لانه لا يقتضيه اقتضاء الكف غير الكف
المعبر عنه بنحو لا تكف اذ ليس اقتضاء كف عن فعل بل اقتضاه كف عن كف اذ معنى لا تكف
طلب الكف عن الكف كما أن معنى لا تفعل طلب الكف عن الفعل فان قيل المراد بالفعل
ما يشمل الكف قلنا المقابلة ظاهرة في خلاف ذلك (قوله لا يقول كف) قال شيخنا الشهاب
منه ان يقول اقتضاء اه وقد يقال لا يتميز النهى عن الامر في الاصل في مادة طلب الكف
لاستواء اللفظ المميز حيث تدفق بشكل على ما قدمه المصنف من تعميم تنوع الكلام في الاصل
الى الامر وغيره (قوله في معنى النهى) قال شيخنا الشهاب هو الاقتضاء ويشكل عليه انه فسر
قوله مطلقا بقوله أى لفظيا أو نفسيا اه فقياسه تميم المسمى الى الصيغة أيضا (قوله وقضيه
الدوام الخ) قال الكوراني وفي كلام المصنف بحث من وجهين الاول انه قال وقضيه الدوام
ولم يقل والنهى يدل على الدوام وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب أن قول الشيخ ابن
الحاجب وحكم النهى التكرار ولم يقل يدل على التكرار في غاية الحسن لان التكرار في
النهى من ضرورة الواقع لامن الصيغة فبدل الحكم هنا بقوله وقضيه الدوام وهذا كلام
غريب اذ لو لم تدل الصيغة على التكرار اذغة كيف يستفاد منها وان الحاجب ذكر في الامر انه
لا يدل على التكرار عند الجمهور ولو كان ما فهمه المصنف من كلامه كما فهمه تناقض كلام ابن
الحاجب الثاني ان قوله وقيل مطلقا بهد قوله وقضيه الدوام لم يقيد بالمرعى لانه مبنى على ان
الدوام مع التقييد بالمرعى لا يعقل وبدون التقييد مطلقا قد فهم من قوله وقضيه الدوام هذا
ما ذكره شارح كلامه ويمكن توجيه كلامه بان يقال مراده أنه يقيد الدوام ما لم يقيد بمرعى وقيل
يقيد مطلقا لانتهاءه وام والمرعى من القرائن مثله الامر كما سبق وما وجه ما به كلامه هو الذى
ذكره المحقق اه (وأقول) أما قوله الاول انه قال وقضيه الدوام ولم يقل والنهى يدل على
الدوام فقد أشار شيخ الاسلام كالكامل الى جوابه حيث قال في قوله وقضيه الدوام مانصه أى

(اقتضاء كف عن فعل
لا يقول كف ونحوه) كذا
ودع فان ما هو كذلك أمر
كما تقدم وتناول الاقتضاء
الجازم وغيره ويحد أيضا
بالقول المقتضى لكف الى
آخره كما يحذف التقطى بالقول
الدال على ما ذكر ولا يعتبر في
مسمى النهى مطلقا علولا
استعلاء على الاصح كلامه
(وقضيه الدوام) على الكف

وليس هو الدوام لأن الدوام لازم لامتنال انتهى فاقطع اذا قلت له برك لا تسافر فقد منعت
من ادخال ماهية السفر في الوجود ولا يتحقق امتثال ذلك الا بامتناعه من جميع افراد السفر
وهو المراد بالدوام فكان لازما لامتنال يقتضي باتفاقه الامتنال فالامتنال الذي هو مقصود
النهى ملازم للدوام فكان مقتضاه لمدلوله اه لكن لقائل أن يقول أولا اذا كان النهى
متعاضدا لادخال ماهية الفعل في الوجود كما اعترفتم به فهو ومنع من كل فرد من افرادها فلا يتصور
المنع من ادخالها في الوجود الا بالمنع من كل فرد فكيف لا يتحقق الامتنال الا بالامتناع عن
جميع افراد الفعل لا يتحقق الامتنال وهو المنع الا بالمنع عن جميع افراد المنع من الفعل فالدوام
كما هو لازم لامتنال هو لازم للمنع من ادخال الماهية في الوجود فكان مقتضاه وكان أيضا
مدلوله دلالة عقلية اذ الدلالة الوضعية لا تتم ووهنا لان الكلام في نفس النهى لا في صيغته
فتقول لكم فكان مقتضاه لمدلوله مدلوله هو مقتضاه ومدلوله جميعا فان قلتم المنع من ادخال
الماهية في الوجود لا يقتضي المنع من كل فرد على الدوام لمدلوله بالمنع من كل فرد في بعض
الافاق فلم يقتض المنع من ادخال الماهية في الوجود بالمنع من كل فرد على الدوام فلا يدل على
الدوام قلنا لوضع ذلك بطل قولكم ان الامتنال لا يتحقق الا بالامتناع من جميع الافراد على
الدوام بل يتحقق بالامتناع عنها في بعض الافاق لانه لا معنى لامتنال الا القيام بما يطلب فاذا
لم يقتض نفس النهى الدوام لم يكن الدوام مطالوبا فلا يتوقف الامتنال على الدوام وبالجملة فيستوقف
تحقق الامتنال على الدوام فالدوام من مدلوله نفس النهى نعم قد يقال التعبير بالاقضاء أنسب
من التعبير بالدلالة لان فيه تسريضا يلزم الدوام بخلاف الدلالة ولان الدلالة يتبادر منها
الوضعية وهي غير مرادة هنا وان نقول نائيا لان سلم استلزام الامتنال للدوام ووقوفه عليه حتى
كان قضية النهى ذلك لان الكلام في النهى المطلق ومنها طلب الامتناع عن الفعل والامتناع
عن الفعل يتحقق بالامتناع عنه في الجملة لا قطع بانه امتناع عن الفعل وأما الامتناع عنه المقيد
بالدوام فانه يقتضيه النهى المقيد بالدوام وليس الكلام فيه الا أن يجاب بان معنى لا تضرب
مثلا لا يكن منك ضرب أو لا توجد ضربا فالنهي عنه في المعنى فكرة في سياق النهى أو التي في مع
مع مرادها ما ياتي عنه ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمان والبقاع واعلم
ان الضمير في قول المصنف وقضيته للنهي لنفسه كما هو صريح المقتضى لا للنهي بمعنى الصيغة كما
يدل عليه صنيع السكراني وكان الموقع له فيه ما حكمه عن المصنف في شرح المختصر فتأمل وأما
قوله وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب الى قوله وهذا كلام غريب اذ لو لم تدل الصيغة على
السكران لغة كيف يستفاد منها الخ فخواهيه انه لا غرابة ولا اشكال اذ لم يرد المصنف في دلالة
الصيغة مطلقا بل في دلالتها الوضعية مطابقة أو تضام فكان الانسب التعبير بان حكمها
السكران لانه أمر لازم لغناها واليه اشار بقوله لان السكران في النهى من ضرورة الواقع
لانهما يدل على السكران لان المتبادر من الدلالة هو الدلالة الوضعية دون الالتزامية كما هنا
وأما قوله وابن الحاجب الى قوله تناقض كلام ابن الحاجب فخواهيه أنه ان أراد التناقض بين في
الدلالة على السكران عن الصيغة الذي اقتضاه عدول ابن الحاجب عن التعبير بانه يدل على
السكران الى التعبير بان حكمها السكران وحينئذ في الامر لا يدل على السكران عند الجمهور

باعتبار منطوقه فلا نسلم لزوم التناقض اذ غاية الامر نفي الدلالة على التكرار في الموضوعين
 وليس هذا من التناقض في شيء نعم قد يراد على هذا انه لم يحصل الفرق بين الامر والنهي لان مجرد
 نفي الدلالة على التكرار عن الامر لا ينافي أن حكمه التكرار كالنهي فلا بد في الفرق من بيان
 ان الامر ليس حكمه التكرار ويجاب بان المقصود في الامر نفي الدلالة مطلقا حتى الالتزامية
 وغاية الامر انه ترك مناسبة حيث لم يبر فيه بانه ليس حكمه التكرار عند الجمهور ولا محذور
 في ذلك وان أراد التناقض بين نفي الدلالة المذكور وبين ما أقامه قوله عند الجمهور من أنه يدل
 عليه عند غيرهم فهو مندفع أيضا بما علم بما ذكر من أن المراد بالدلالة عند غير الجمهور والدلالة
 الالتزامية كما أن المراد من الدلالة التيقينية عندهم هي الدلالة مطلقا حتى الالتزامية فليست أملا وأما
 قوله الثاني ان قوله وقيل مطلقا بعد قوله وقضيه الدوام مالم يقيد بالمرّة مما لا معنى له الخ فهو كلام
 خارج عن قانون البحث لانه ان أريد به الاعتراض على المصنف من حيث حكاية هذا القول فلا
 وجه له لان هذا قول ثابت وان فرض اشكال معناه فلا محذور في حكايته بل هي مما ينبغي كافي
 سائر الاقوال المشككة المعنى وان أريد الاعتراض عليه من حيث معناه فكذلك لانه لم يقصد
 لانه سار ولا للاحتجاج له وان أريد الاعتراض على قائله من حيث معناه فهذا أمر آخر لا يتعلق
 بالمصنف ووجه اشكال هذا القول ان معنى كون الدوام قضيه النهي أي النفسى كما هو صريح
 سياق المصنف انه لازم له كما تقدم ولا يمتد وزعم مع التقيد بالمرّة فان كان هذا القائل فرض
 كلامه في الصيغة وأراد بان الدوام قضيتها انه مدلولها الحقيقي زال عنه هذا الاشكال لان كون
 الصيغة موضوعة لطلب الترتيل على وجه الدوام فان قدمت بالمرّة كانت مجازا أمر معقول
 لا اشكال فيه ونظيره انها موضوعة للتحريم ولا تخرج عن كونها موضوعة له باسته مالهائي
 غير مجاز لكن هذا لا يناسب منفع المصنف لانه صريح في ان كلامه في النهي نفسه الذي
 هو النفسى لا في صيغته نعم قد يراد بالقضية هنا المناسبة أي ان المناسب المنع من الشيء المنع
 منه على الدوام وسينتدعقل ككون المرّة تصرفه عما هو المناسب له فهو حال التقيد بالمرّة
 مصروف عن المناسب له فليست أملا وأما قوله ويمكن توجيه كلامه الخ فلا ينبغي بعد هذا التوجيه
 عن كلام المصنف وانه في غاية التكلف والتعسف (قوله مالم يقيد بالمرّة) أقول هذا الوجه
 مما بعده لان الكلام في النهي بمعنى الكلام النفسى لا بمعنى الصيغة كما هو صريح كلام
 المصنف كما تقدم ولا ينبغي أنه انما اقتضى الدوام لا إطلاق المنع فيه الشامل للمنع عن كل فرد
 أو لتوقف الامتنال عليه على ما تقدم بيانه فيكون المنع والامتنال بحسب زمان النهي فان
 كان مطلقا اقتضى المنع على الدوام والامتنال كذلك أو مخصوصا اقتضى ذلك على الخصوص
 لا على الدوام فالدوام حينئذ ليس بقضيه على الإطلاق ومن هنا يظهر انه دفاع ما قد يتوهم من
 قياس ما هنا على العام اذا استعمل في الخاص حيث لم يخرج بذلك عن كون العموم قضية اللفظ
 وان صرف عنه في هذا الاستعمال وذلك لان العموم موضوع العام على الإطلاق والدوام
 ليس موضوع النهي كذلك فليست أملا (قوله نحو لا تسافر اليوم اذا سقر فيه مرة من السفر)
 لا ينبغي ان السقر في اليوم قد يمكن تعدد مراته كالوقوع لا تسافر اليوم الى موضع كذا وأمكن
 السقر اليه في اليوم مرات أول يقيد بالمرّة كذا وقد قيل اسم السقر مع تعدده في اليوم على

(مالم يقيد بالمرّة) فان قيد بها
 نحو لا تسافر اليوم اذا سقر
 فيه مرة من السقر كانت
 قضيه (وقيل) قضيه
 الدوام (مطلقا) والتقيد
 بالمرّة يصرفه عن قضيه

(وإذا صيغته) أي لا تفعل

(التحريم) نحو ولا تقربوا

(الزنا) والكراهة) ولا

تجسروا الخبيث منه تنفقون

(والارشاد) لا تنالوا من

أشياءه أن تبدل لكم نسؤكم

(والدعاء) ربنا لا تزغ قلوبنا

بعبد أذهب دينا (ويان

العاقبة) ولا تحسبن الذين

قتلوا في سبيل الله أمواتا بل

أحياء أي عاقبة الجهاد

الحياة لا الموت (والتقليل

والاحتقار) ولا تحثن عندك

إلى مامعنا به أزواج منهم

أي فهو قليل خفي بخلاف

ما عند الله ومن اقتصر على

الاحتقار جعله المقصود في

الآية وكأية المصنف التقليل

الماخوذ من البرهان بالعين

سبق قل (والأش) لا تعذرنا

اليوم (وفي الإرادة والتحريم

ما تقدم (في الأمر) من

التلخيص فقبل لا تمل الصيغة

على الطلب إلا إذا أريد

الدلالة على إعلانه والجمهور

على أنها حقيقة في التحريم

وقيل في الكراهة وقيل

فيهما وقيل في أحدهما ولا

نعرفه (وقد يكون) النهي

(عن واحد) وهو ظاهر

(و) عن متعدد جمع

كالحرمان الخ (فلا تفعل

هذا أو ذا الفعلية ترك

أحدهما فقط فلا مخالفة

الاجتماع فالحرم جمعهما

لا فعل أحدهما فقط (وفوق

كل مرة والظاهر أنه ممنوع من كل مرة من مرارة السفر حتى لو خالف وسافر ثم رجع وأراد
السفر إليه مرة أخرى في بقية اليوم كان ممنوعاً من هذه المرة أيضاً فلهذا عد السفر فيه مرة من
السفر باعتبار جنس المرة فليست أم (قوله التحريم والكراهة) لم يقل وخلاف الأولى لأنه
أحد المتأخرين ولأنه إنما يستفاد من أوامر التدبيل الصيغة النهي والكلام في معانيها
(قوله ولا تجسروا الخبيث) أي الردي وقدر صرح الشافعية بكراهة التصديق بالردي ويوجب أن
يحل كراهة التصديق بالردي إذا قصد مع تسريع غيره (فان قلت) لم عبر بصوفي مثال التحريم
دون ما بعده (قلت) لا لا كنهة بما فهم من الأقل اختصاراً (قوله والتقليل والاحتقار
ولا تحثن عندك الخ) أقول لا يتعين أن يكون الشارح جعلهما شيئاً واحداً كما قاله المحشيان بل
يجوز أن يكون قد جعلهما شيئين ولكنه اقتصر على التمثيل بالآية لهما إشارة إلى صلاحيتها
لكل منهما وإلى أنها قد تصح إذا تم ما معاني الموضع الواحد وإلى أن الاحتقار لا يتعين أن
يتعلق بالنهي كما اقتضاه كلام البرماوى بل قد يتعلق بالنهي عنه أو بجملة وجهه ويقتضيه دفع عنه
اعتراض البرماوى على جعلهما شيئاً واحداً بقوله فمن جعلهما واحداً ويمثل لهما بالآية
كالأردبيل وشيخنا البدور كشيء فليس بجيد اه (قوله بخلاف ما عند الله) قد يكون إشارة
إلى أن كلام التقليل والتحقيق هنا إضافي بالنسبة إلى ما عند الله فلا ينافي أنه في حد ذاته
وباعتبار أخذ على الوجه المخلوق له كثير غير حقير ككثرة نفسه وكونه نعمة من الله (قوله ومن
اقتصر على الاحتقار وجعله المقصود في الآية) أقول فيه أمران الأول أن كونه المقصود في
الآية إنما يقتضي الإقتصار عليه لو انحصرت أمثله في الآية أو كان هو المقصود في كل مثال
وفي كل من الأمرين نظر والثاني أن اقتضاه على مثال واحد لهما قد يقتضي أن الصيغة
لا تشمل في أحدهما عند تجرد عن الآخر وفيه تنافي أيضاً لا يتصور تجرد أحدهما عن
الآخر تلازمهما لأن تلازمهما غالباً كما يقيد به شيخ الإسلام وهو ظاهر فالانفصال ممكن وأعلم
أن قوله جعله المقصود صريح في تغيير المعنيين بقول المحشى جعلهما الشارح شيئاً واحداً أي
واحداً اعتباراً بمعنى أنه اعتبرهما واحداً في عد المعاني لأنهما معنى واحد على أنا شرفنا إلى
أنه لا يتعين أن يكون جعلهما واحداً فليست أم (قوله والبأس) كان المراد به الإيأس ثم رأيت
شيخنا الشهاب أشار لذلك بقوله كان المراد إيقاع الإيأس وتخصيله لهم اه (قوله وفي الإرادة
والتحريم ما تقدم) أشار بالأول إلى ما ذكره في الأمر بقوله واعتبر أبو علي وأبوه إرادة الدلالة
باللفظ على الطلب وبالثاني إلى ما ذكره فيه بقوله والجمهور حقيقة في الوجوب لغة أو شرعاً أو
عقلاً الخ لكن ما فسر به بقوله والجمهور على أنها حقيقة في التحريم الخ لم يستوف جميع
الأقوال السابقة في الأمر وإن كان ذلك لعدم جريان الجميع هنا قول المصنف ما في الأمر أي
معنى ما في الأمر أي في الجملة (قوله جمعاً وفرقاً وجمعاً) تميزات محمولة عن المضاف أي وعن
جمع متعدد وفرقه وجميعه (قوله كالحرام الخ) أي الخبر فيما يترك من خصاله ليخرج بتركه عن
عهدة النهي فلا منافاة في وصف الحرام بالخبر وقال شيخنا الشهاب قد يشكل على هذا أي
قوله كالحرام الخ خبر قوله نعماني ولا تطعم منهم أنما أو كفوا وإيجاب بان الإجماع دل على النهي عن
كل منهما هذا ولكن الذي في النص أنه إذا أريد النهي عن كل واحد عطف بالو ومثل بالآية

فالحرم مع العطف بأو كل شيء صدق عليه أنه أحد ما ذكر واحد فقط اه (وأقول) كان
منشأ أشكاله الحرام الخير على النهي مع العطف بأو وهو غنوع بل المراد به ما ثبت كون
النهي فيه عن القدر المستتر ثم لا يخفى أن النهي مع العطف بأو لا ينافي على الإطلاق أنه نهى
عن كل واحد مع القول بانبات الحرام الخير بل تارة يكون النهي عن الجمع فيكون الانتهاء عن
واحد وتارة يكون عن كل واحد فلا بد من الانتهاء عن الجميع كافي الآية ولا تقطع منهم آثما أو
كفورا ويعتقد في ذلك اقتران فيبقى الكلام عند التجرد عن القرائن فهل يحمل النهي حينئذ
على النهي عن الجمع أو على النهي عن كل واحد فيه نظروا وقد قالوا إن العطف بأو بعد التقى
بحسب أصل اللغة لتقي الجمع وبحسب عرف اللغة لتقي كل واحد فهل يخرج النهي على ذلك
لتقرب النهي من التقى فيه نظروا ويدل على عدم التحريم والجل على النهي عن الجمع ما تقدم في
المقدمات في تحريم واحد لا بعينه حيث قال المصنف والشارح وقيل زيادة على ما في الخبر من
طرق المعتزلة لم يرد به أي تحريم ما ذكر أي واحد لا بعينه من أشياء معينة اللغة حيث لم يرد
بطريقه من النهي عن واحد منهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر من واحد منهم من أشياء
معينة وقوله تعالى ولا تقطع منهم آثما أو كفورا نهى عن طاعتها أجماعا قلنا الإجماع ليس به
صرفه عن ظاهره اه فانه صريح في أن ظاهره أن النهي عن الجمع وأنه لو اصراف الإجماع
كان محمولا على النهي عن الجمع فهذا يقتضي أنه عند الإطلاق محمول على ذلك وانظروا
ولا يخفى ما في تمثيل المصنف هذه الأقسام من المسامحة فقوله كالحرام الخير أي كهي الحرام
الخير وقوله كالتعطين الخ أي كالنهي الذي تضمنه هذا الحكم الذي أقاده هذا الكلام وقوله
كالزنا والسرقة أي كالنهي المتعلق بهذين (قوله أحد ما ذكر واحد من حديث الصبي) محل الأخذ
منه قوله ليس تعلمها جميعا أو ليخلفها جميعا لأن الأمر بالتعطين نهى عن ضده (قوله الزنا
والسرقة) هـ لا مثل بقوله تعالى ولا تقطع منهم آثما أو كفورا فيقتضي أن النهي مع العطف بأو قد
يكون نهيا عن كل واحد (قوله الفساد) قال المحمدي أي يدل على فساد المنهى عنه (وأقول)
السابق إلى القوم من الدلالة أن الكلام في صبغة النهي ويوافق ذلك قول البرهان مستلة
ذهب المحققون إلى أن الصبغة المطلقة في النهي تضمن فساد المنهى عنه اه لكن قول الشارح
المستفاد من اللفظ يقتضي أن الكلام في النهي نفسه الذي هو الكلام النفسي الخصوص
وحيث قد يشكل ذكر الدلالة ويجاب بأنه لا إشكال لتحقق الدلالة التي هي كون الشيء بحيث
يلزم من العلم به العلم بشئ آخر أو غير ذلك من معانيها في النهي نفسه ولا يخفى أنه لا يعين تقدير
الدلالة حتى يكون التقدير دال للفساد بل يجوز تقدير غيرها كالاقتضاء أي مستلزم
أو مقتض للفساد (قوله أي عدم الاعتداد بالنهي عنه) ذكر المحمدي أن هذا تفسير للفساد
يلزم تفسيره السابق في خطاب الوضع لأنه المقصود من الحكم بالفساد (وأقول) ولأن
المقصود بالبحث هنا والذي هو محل النزاع لأن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يخالف في أن النهي
يدل على مخالفة المنهى عنه للشرع أخذ من قول الشارح في معنى العبث والفساد في قول
المصنف وقابلها بالطلان وهو الفساد خلافا لابي حنيفة مانعه في قوله مخالفة ما ذكر الشرع
بأن كان منهيا عنه الخ ولأن القول بأن الفساد باللغة أو المعنى أي العقل لا يتصور في الفساد

كالتعطين بلباس أو وتزنان
ولا يفرق بينهما بلبس أو
نزع أحدهما فقط فهو
منهى عنه أخذ من حديث
الصبي لا يثبت أحدكم
في فعل واحد لينعله
جميعا أو ليخلفها جميعا
فصدق أنها منهى عنها
لباس أو تزنان من جهة الفرق
بينهما في ذلك لا الجمع فيه
(وبينهما كالزنا والسرقة)
فكل منهما منهى عنه
فصدق بالنظر إليهما أن
النهي عن متعدد وإن كان
يصدق بالنظر إلى كل منهما
أنه عن واحد (ومطلق نهى
التحريم) المستفاد من الأنظ
(وكذا التنزيه في الأظهر
للفساد) أي عدم الاعتداد
بالتعطين عنه إذا وقع (شرعا) إذ
لا يفهم ذلك من غير الشرع
(وقبل لغة) لغة هم أهل اللغة
ذلك من مجرد اللفظ (وقيل
معنى) أي من حيث المعنى
وهو أن النهي إنما ينهى عنه
إذا اشتمل على ما يقتضي
فساده

بالمعنى السابق الذى هو مخالفه ذى الوجهين الشرع كما لا يخفى (قوله عماله غرة) قال شيخ
 الاسلام لك أن تقول ما فائدة اذ كل ما ينهى عنه غرة اه ويمكن أن يجاب بان المراد بالثمرة شئ
 يقصد حصوله من المنهى عنه فيبقى حصوله الوط حيث يقصد به حصول النسب فيبقى
 حصول ذلك من الوط زنا وهذا غير متحقق على الاطلاق فأى شئ يقصد حصوله من شرب
 الخمر أو من لبس أحد الثعلبين مثلا فيبقى حصوله فليتأمل (قوله في جله الشمول) قال شيخنا
 الشهاب هـى قول المتن وكذا التنزيه اذ هـى شاملة للنهى عن صلاة النفل المذكورة وغيره (قوله
 مطلقا أى سواء رجع النهى فيما ذكر الخ) قال شيخنا العلامة اذا تأملت تفسير الاطلاق
 والتفصيل المذكور في المعاملات وجدتم مامتا ساو بين فى المعنى فلامعنى للاطلاق فى محل
 والتفصيل فى آخر اه (وأقول) قد سبقه الى هذا اليراد المحشيان مع زيادة ثم قال الكمال
 لا يقال لعله فصل المعاملات عمالها المنقل فيما قاله ابن عبد السلام من احتمال الرجوع
 الى أمر داخل لا ناقلول يمكنه التنبيه على ذلك بدون ما وقع فيه من إيهام الفرق بين المعاملات
 وغيرها فى الاطلاق والتقييد اه ويجاب بان امكان التنبيه على ذلك بدون ما ذكر لا يمنع من صحة
 التنبيه بالوجه الذى سلكه اذ لا يحرفى التعبير عن المقصود بما يفيد وان امكن التعبير عنه
 بوجه آخر فيبقى حصول التنبيه المذكور فى صحة فصل المعاملات عمالها وان حصل بغير
 الفصل أيضا واهله انما ارتكب هذا الطريق مع الإيهام المذكور لانه لم يتضح له شمول كلام
 ابن عبد السلام بغير المعاملات فاحتاط بالاحتراز عن اطلاق كلام ابن عبد السلام ولم يبال
 بهذا الإيهام لظهور اقبحه التسوية بينهما وقد يقال الفصل المذكور لا يفيد ذلك الاحتراز
 فان مقتضى مقابلة التفصيل بالاطلاق شمول الاطلاق لاحتمال الدخول فالحق عدم اندفاع
 الاعتراض بهذا الطريق فليتأمل (وأما قول شيخ الاسلام ويجاب بانه انما فصلها عمالها
 بالنظر الى زيادة ابن عبد السلام الاتية أن زادها فى المعاملات فقط كما فهمه المصنف
 والشارح لكن الانسب حينئذ التعبير فى المعاملات بطلقة وفيما عداها بقوله ان رجع الى
 نفسه أو لازمه ففقه نظر لان مجزده هذا التعبير لا يفيد حكم زيادة ابن عبد السلام فليتأمل
 (قوله أى سواء رجع الخ) قال شيخنا الشهاب المراد بالرجوع اليه علة النهى اه (قوله
 الى نفسه كصلاة الخائض) ينبغي أن يراد بالرجوع الى نفسه ما يشمل الرجوع الى الجزه (قوله
 افساد الاوقات) قال شيخنا الشهاب أى الفساد الذى اشتملت عليه الاوقات اه (قوله كالنهي
 عن بيع الملاقيع) أى ما فى البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع (أقول)
 هذا يقتضى أن مرجع النهى أى ما يرجع اليه أى علة هو انعدام المبيع ولا خفاء أن هذا
 الانعدام ليس ركن البيع فكيف صح التمثيل بما ذكر لما يكون مرجع النهى أمر داخل
 ويجاب بان المراد بالرجوع الى الأمر الداخل ما يعم الرجوع الى ما يتعلق به كاهنا فان النهى هنا
 راجع الى عدم المتعلق بركن البيع فتأمل (قوله قال ابن عبد السلام أو احتل رجوعه الى
 أمر داخل) أقول ينبغي الاكتفاء باحتمال الرجوع الى الخارج اللازم أيضا وان يكون غير
 المعاملات كالمعاملات فى الاكتفاء باحتمال الرجوع الى الداخل أو الخارج اللازم خلافا
 لظاهر كلام الشارح فى الأمرين حيث أقر المصنف على تخصيصه صورة الاحتمال بالمعاملات

(فباعتدا المعاملات) من
 عبادة وغيرها مما له غرة
 كصلاة النفل المطلق فى
 الاوقات المكروهة فلا
 تصح كانه قدم على التحريم
 وكذا التنزيه على الصحيح
 المعبر عنه هنا فى جله الشمول
 بالظاهر وكالوط زنا فلا
 يثبت النسب (مطلقا) أى
 سواء رجع النهى فيما ذكر
 الى نفسه كصلاة الخائض
 وصومها أم لازمه كصوم
 يوم النحر للاعراض به عن
 ضافة الله تعالى كانه قدم
 وكالصلاة فى الاوقات
 المكروهة لفساد الاوقات
 اللازمة لها بقلها فيها
 (وفيهما) أى فى المعاملات
 (ان رجع) النهى الى أمر
 داخل فيها كانهى عن بيع
 الملاقيع أى ما فى البطون
 من الاجنة لانعدام المبيع
 وهو ركن من البيع (قال
 ابن عبد السلام

وعبر بقوله أو يرجع إلى أمر لازم ولم يقل أو يرجع أو احتل رجوعه إلى أمر لازم وظاهر كلام
المصنف في الثاني دون الأول بل ظاهر كلامه عطف قوله أو لازم على قوله أمر داخل المتعلق
بكل من رجع واحتمل ووفقا في الأمرين لما نقله الكمال في التبيين الذي ذكره عن البرماوي
ومنه قوله نعم ما شك في كونه لازما أو غيره لافساد كالألزام كما قاله ابن عبد السلام اه قال الكمال
وأطلاقه يقتضي أنه لا فرق بين العبادة وغيرها في الشك في كونه النهي للزوم أو غيره اه لكن
الحامل للشارح على تقدير الرجوع دون احتمال الرجوع أيضا في قوله أو لازم كلام المصنف
في منع الموانع فإنه صريح في إرادة ذلك وجعل عبارة ابن عبد السلام عليه حيث قال وذلك
أن علمه نارحهم الله تعالى ذكرها أن النهي في المعاملات يقتضي الفساد إن رجع إلى أمر
داخل فيها أو لازم فإن كان راجعا إلى أمر خارج لم يقتض الفساد فهو راجع إلى أمر
داخل أو خارج أو لازم وسكتوا عما شكك فيه أراجع هو إلى داخل أو خارج وهو ممكن مهم
لم أر من ذكره غير ابن عبد السلام فإنه قال في القواعد كل تصرف نهى عنه لا يمر بجواره
أو يقاوم مع توفير شرائطه وأركانه فهو صحيح وكل تصرف نهى عنه ولم يعلم لماذا نهى عنه فهو
باطل جلالا للفظ النهي على الحقيقة اه ذكر بعد أن ذكر النهي عنه لعينه والذي لم يعلم لماذا نهى
عنه ألا أمر داخل أو خارج هو المحتمل لأن يرجع إلى داخل اه فانظر قوله وسكتوا عما شكك
فيه أراجع هو إلى داخل أو خارج ولم أر من ذكره غير ابن عبد السلام فإنه قال الخ وقوله والذي
لم يعلم لماذا نهى عنه الخ فإن كلامه ما صريح في قصره كلام ابن عبد السلام على الشك في أنه
داخل أو خارج فلذا جعل الشارح كلامه هنا على ما وافق مراده وإن قبل الحمل على أهم منه
وعبارة قواعد ابن عبد السلام التي نقل منها المصنف ما ذكره عن منع الموانع مانعه قاعدة كل
تصرف شرع المنصود واحد يبطل بقوات ذلك المنصود وكل تصرف شرع المقاصد يبطل بقوات
مقاصده أو بعضها وكل ما نهى عنه لقوات ركن من أركانه أو شرط من شرائطه فهو فاسد سواء
كان من العبادات أو المعاملات وكل تصرف نهى عنه لا يمر بجواره إلى آخر ما تقدم عن منع
الموانع اه وذكر قبل ذلك بكرر ليس قبيل فصل في جلب المصالح ودرء المفاسد على الظنون
كلاما مبسوطا في ذلك وهو الذي تلخصه الكمال في حاشيته وعبارته فيه في قسم الشك المذكور
مانعه الحال الرابعة أن نهى عما لا يعلم أنه لا اختلال للشرائط والأركان ولا يمر بجواره فهذا
أيضا مقتضى الفساد جلالا للفظ على الحقيقة ومثاله نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى
يجري فيه الصاعان اه وهذه العبارة لم يقيد بها بالتصرف وإن مثل لها به فكان المصنف إنما
وقف على تلك ولم يوقف على هذه أو وقف عليها أيضا لكنه حملها على التصرف بقربة تلك
والمثال فاحتاط واقتصر على النقل عنه في التصرف دون غيره ويحتمل أن اقتصر في منع
الموانع على صورة الشك في كون النهي داخل أو خارج على وجه التمثيل لكن الشارح احتاط
بنظر الظاهر ذلك فليست أملا (قوله في المتن إلى أمر داخل فيها) قال شيخنا الشهاب تنازع فيه
رجع ورجوع واعمل الأول فصع عطف لازم على قوله داخل اه وكان غرضه بهذا الاحتراز
عن تعلق الاحتمال بصورة الرجوع للزوم أيضا والافعال عطف في نفسه صحيح مع إعمال الثاني
لكن يشكل على قوله العمل الأول أنه لو كان كذلك أخبر في الثاني وقال أو احتل رجوعه إليه إلى

أو احتل رجوعه إلى أمر
داخل فيها تغليباً على
الخارج

(او) رجع الى امر (لازم
لها) كالنهي عن بيع درهم
يدرهين لاشتماله على الزيادة
اللازمة بالشرط (وقافا
للاكثر) من العلاء في ان
النهي للفساد فيما ذكر اما
في العبادة فلما افاد المنهي
عنه لان يكون عبادة أي
حامورا به كما تقدم في مسألة
الامر لا يتناول المكروه
واما في المعاملة فلا استدلال
الاوئين من غير تكرار على
فسادها بالنهي عنها وأما في
غيرهما كما تقدم فظاهر
(وقال الغزالي والامام)
الرازي للفساد (في العبادات
فقط) أي دون المعاملات
فسادها بفوات ركن أو
شرط عرف من خارج عن
النهي ولا نسلم ان الأوئين
استدلوا بحجج النهي على
فسادها دون غيرها كما تقدم
ففساده من خارج أيضا
(فان كان) مطلق النهي
(نماذج) عن المنهي عنه
أي غير لازم له (كالوضوء بما
مغصوب) لاتلاف مال الغير
الحاصل بغير الوضوء أيضا
وكالبيع وقت نداء الجمعة
لتقويتها الحاصل بغير البيع
أيضا وكالمسألة في المكان
المكروه والمغصوب كما تقدم

أمر داخل فليست (قوله لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط) أقول قد يقال الزيادة ليست
خارجة لانها من جهة المعقود عليه الا أن يجاب بان المراد بالزيادة المعنى المصدرى وهو خارج أو
بان مرجع النهي ليس الزيادة بل الاشتغال عليها كما هو الظاهر من كونه مدخول لام التعليل
والاشتغال بوصف بالزوم باعتبار أن متعلقه الذي هو الزيادة بمعنى المزيد لازم بالشرط ثم رأيت
عبارة الاستوى مشيرة الى أن المراد بالزيادة كون أحد العوضين زائدا حيث قال لان النهي عن
بيع الدرهم بالدرهين انما هو لاجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه
من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا أو ناقصا من أوصافه لكنه لازم له وهو قريب من جعلنا
الزيادة بالمعنى المصدرى (قوله اللازمة بالشرط) أقول لعل المراد الشرط بحسب المعنى والا
فإن شرط في قوله بعتك هذا الدرهم بهذين الدرهمين فتقول قبلت مثلا وبقي أنه لم يغير بالشرط
وهذا قال اللازمة بالمعنى فليست (قوله فان كان مطلق النهي بخارج الخ) هذا قسم قوله
مطلقا فيما عدا المعاملات وقوله أمر داخل أو لازم في المعاملات (قوله كالوضوء بما مغصوب)
قال السكال فان النهي عنه من جهة أنه اتلاف لمال الغير وانا اني قال وقول الشارح
لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء بان لكون الامر المنهي لاجله غير لازم وكان ينبغي
للشارح ان يبين الانشكاك من الجانبين الى آخر ما أطال به فراجعه (وأقول) هذا الكلام
منه يقتضي ان المراد هنا في اللازم الاعم وان النظر بين مطلق الوضوء واتلاف مال الغير اذ لو
كان النظر بين الوضوء بقيد كونه بما مغصوب واتلاف مال الغير لكان الاتلاف لازما قطعاً
لوضوء فلا يتصور الانشكاك من الجانبين غاية الامر انه لازم اعم وهذا الذي اقتضاه كلامه
فيه نظر ظاهر بل لا يصح قطعاً ولا منشأه الا الوهم وعدم الوقوف على مقصوده ثم وذلك لان
الكلام فيما اذا كان مطلق النهي بخارج عن المنهي عنه غير لازم له والمنهي عنه ليس مطلق
الوضوء بل الوضوء بقيد كونه بما مغصوب فالواجب ان ينظر بينه وبين مرجع النهي الذي
هو الاتلاف ويستتدرك كون الاتلاف لازماً قطعاً لكنه لازم اعم فيجب أن يكون اللازم المتني هو
اللازم المساوي اعم من أن يثبت اللازم الاعم كما في مثال الوضوء ولا كما في مثال البيع وقت
النداء فان كلامنا في البيع بقيد كونه وقت النداء والتقويت يتقيد عن الآخر اذ قد يحصل
البيع وقت النداء ولا تقويت بان يقع وقت النداء حال السعي الى الجمعة وقد يحصل
التقويت ولا بيع وقت النداء بان يشتغل عنها وقت النداء بالناس مثلاً ولا يجوز أن يتقويت
مطلق الوضوء والاتلاف لان مطلق الوضوء غير منهي عنه ولان اللازم المثبت فيما سبق هو
اللازم المساوي فان الاعراض عن ضابطه لا تنافي ذلك انه يوجد امساك في يوم الترم من غير صوم ولا يفته لان
مجرد هذا الامساك ليس اعراضاً بل الاعراض ان يمنع نفسه من القطر بقصد العبادة بخلاف
المنع لاجل هذا القصد اذ لا يقتضي له فلا يفتق معه الاعراض والاشتغال على الزيادة أي على كون
أحد العوضين زائداً على الآخر لازم مساو لبيع الدرهم بالدرهين من حيث كونه بيع النسيء
بما كثر منه لا يتقيد أحدهما عن الآخر اذ لا يوجد بيع الدرهم بالدرهين كذا لا يكون
الزيادة ولا تقويت زيادة أحد العوضين على الآخر بدون بيع الدرهم بالدرهين كذلك ولا يرد

على ذلك ان الاشتغال على الزيادة وجود في بيع غير الربوي لان تأثيره مشروط بالربوي ولا
 تصور درهمين عن درهم قرض بشرط أو غيره لان القرض ليس معاوضة فلا يصح صدق فيه قواما
 كون أحد العوضين زائدا أو أيضا فلو صح ما اعتبره من النظر بين مطلق الوضوء والاتلاف
 وجب على قياسه ان يكون النظر فيما سبق بين مطلق الصوم والاعراض وحيث لا يكون
 الاعراض لازما لوجود الصوم بدونه في صوم غير يوم التحرر وبين مطلق البيع والزيادة وحيث لا
 لا تكون الزيادة لازمة لوجود البيع بدونه في بيع درهم بدرهم فلا يصح قولهم ان المنهي فيما
 ذكرنا سارج لازم فظهر ان المراد هنا في اللازم المساوي لا الاعم فتعين الاقتصار على بيان
 وجود الاتلاف بدون الوضوء والتقويت بدون البيع ليحقق عدم كون اللازم مساويا لان
 الكلام فيه فقط وأما وجود الوضوء بدون الاتلاف والبيع بدون التقويت فلا يتصور
 تقرر من ان الكلام في الوضوء المقيد بكونه بمغصوب وفي البيع المقيد بكونه وقت النداء
 لانهما المنهي عنه فلا معنى لبيان وجوده ما بدون ما ذكرنا عدم تصوره فقوله وكان ينبغي
 للشارح ان يبين الاتسكال من الجانبين الخ وهم ظاهر لا منشأ له الا مخالفة ما كان ينبغي له
 من امعان النظر وصدق التامل ليحقق المقصود ويقف على مراد الأئمة ويعلم ان الشارح لم
 يذكر الا ما ينبغي ولا يبادر الى ما يدر الى خاطره فان ذلك مظنة الزلل ولا حول ولا قوة الا بالله وبما
 يصرح أيضا بان المراد في هذا المقام اللازم المساوي لا الاعم قول القراني في شرح الحصول
 نقلا عن الامام نضر الدين في المعالم بل الضابط ان المنهي عنه اما ان يكون تمام المنهي عنه
 أو جزؤه أو خارجا لازما أو خارجا فارقا ثم قال وأما القسم الرابع وهو ان الخارج المقارن لا يمنع
 صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب انتهى وأقره القراني على ذلك مع سعة اطلاعه وضرورة
 مناقشته وكذا الاصفهاني وناهيك به وزاد نقل عبارات عن الأئمة موافقة لذلك منها قوله عن
 شرح اللمع للشيخ أبي إسحق الشيرازي ذلك الامام النظار المعروف والحبر البحر الجليل
 الموصوف وقال بعض أصحابنا ان كان المنهي يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السرة النجسة دل
 على فساد وان كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع
 وقت نداء الجمعة لا يدل على فساد انتهى فانظر قول الامام غنيمت الخارج المقارن كالوضوء
 بالماء المغصوب فانه نص في ان المنهي في هذا المقام هو اللازم المساوي لا الاعم والاتلاف
 لازم اعم للوضوء المذكور وقول الشيخ وان كان لا يختص مع غنيمت بما ذكرناه نص في ذلك أيضا
 فعلم بما لا مزيد عليه ان المحشى لم يصب الصواب في هذا المقام ولله درهم وهذا الشارح وقد قدمنا
 هذا الكلام أيضا في مسألة مطابق الامر لا يتناول المذكور وأوضحنا هناك ما وقع لشيخنا العلامة
 من القلпыт القاسم الذي نشأه من عدم امعان التامل وعدم مراجعة عبارات أئمة الفن ليحقق
 منها مقصودهم حيث توهم ان المراد باللازم في هذا المقام الاعم من المساوي والاعم فتسبب هذا
 الشارح الحق الى ما لا يليق ببعض فضلاء الطلبة من ان حكمه بان الاتلاف الحاصل بالوضوء
 بالمغصوب والتقويت الحاصل بالبيع وقت نداء الجمعة من الخارج الغير اللازم من اشتباه
 اللازم باللازم وكمن عائب قولا صحيحا * وأقنعهم من الفهم السقيم
 ولا حول ولا قوة الا بالله وبه المستعان (قوله تعليل لا نقول المصنف لم يقد عند الاكثر

(لم يقد) أى الفساد (عند
 الاكثر) من العلماء

لان المنهى عنه في الحقيقة ذلك الخارج (أقول لموردان يورد عليه ان المنهى عنه في الحقيقة في
الخارج باللازم ذلك الخارج أيضا فلا يصح الفرق بينهما ما يجرد ذلك ويمكن أن يجاب بان المراد
باللازم في هذا المقام هو المساوي كما قرره أنه اتفاقا كان اللازم المساوي لا يتصل عن اللازم
كان طلب ترك اللازم طلبا لترك اللازم اذ لا يتأتى تركه بدونه بخلاف الخارج القبر اللازم
بالمنهى المذكور فانه لما كان يوجد بدون اللازم المحذور في محل آخر لم يكن طلب تركه طلبا
لترك اللازم لاستقلاله بالنظر لذلك اللازم الخاص فكان النظر اليه بانقراده فليتامل (قوله
أي سواء لم يكن لخارج أم كان له) لا زاد في الاطلاق وسواء كان في العبادات أو في غيرها
(قوله قال ولفظه حقيقة) قال شيخ الاسلام أي في الكف والفساد كما به لم من كلام الشارح بعد
انتهى وقوله من كلام الشارح بعد يزيد قوله لانه لم يتصل عن جميع موجه من الفساد
والفساد أي بل عن بعض موجه وهو الفساد الذي اتى الدليل لكن في الاطلاق هذا التفسير
مع المبالغة المذكورة نظر لانه في غير مستعمل في جميع موجه بدليل التعليل المذكور حتى
يكون حقيقة (قوله لانه لم يتصل عن جميع موجه الخ) أقول فيه بحث لان هذا التوجيه
لا يصح كونه حقيقة بل يصح كونه مجازا لان حاصله انفسه متعل في بعض موجه وبعض
موجه ليس هو معناه الموضوع له بل جزء معناه واستعمال اللفظ في جزء معناه مجاز بلا اشكال
واما نظيره بالعلم المحصور ففيه بحث أيضا على قول المصنف الا في ان عمومه أي العام
المحصور مراد تناولا لاحكام على كلام فيه يأتي ساقه هناك لظهور الفرق حيث شذبان ذلك
مستعمل في جميع معناه غاية ما في الباب ان الله فيكم غير شامل لجميع معناه وهذا لا يقدح
لان مدار كون اللفظ حقيقة على استعماله في تمام معناه وان لم يتعلق الحكم بتمام معناه لا يقال
هو مستعمل في الفساد أيضا الا انه منع الدليل عن العمل به لانه نقول لو استعمل في الفساد لم
يمكن الغاؤه الا على وجه التسخير وقد يجاب بمنع هذا بل يمكن الغاؤه على وجه التخصيص بان
يقصر حكمه بالدليل على بعض معناه كما في العام المحصور المذكور وفيه نظر (قوله فانه
حقيقة فيما بقي كما ساق) أي على ما قال المصنف انه الاشبه مع حكمية خلاف فيه منه قول
الاكثر ان مجازا مطلقا لاستعماله في بعض ما وضع له ولا وساق لنا كلام ثم فيما اقتضاه جزمه
بان عمومه مراد تناولا لاحكام مقتضى الجزم بانه حقيقة مع حكمية خلافا في انه حقيقة أو مجاز
مطلقا أو على تفصيل (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أقول فيه أمران الاول ان اطلاقه عن
أبي حنيفة عدم الفساد فيما للمعاني كتب الحقيقة المعتمدة من التفصيل فان حاصل كلام
التلويح كالتفصيل والتوضيح ان المنهى المحسوس باطل سواء أطلق فيه أم ذلك القرينة على انه
لعينه أو لم يخرجه أو لو وصف قائم به فان دلت على انه مجاز ومتصل فلا مثاله قوله تعالى ولا تقربوهن
فالمنهى عن القربان لجوارره وهو الاذى وان المنهى الشرعي ان كان المنهى لعينه بان دل الدليل
على ذلك فيبطل معاملة كان أو عبادة وان كان لوصفه بان دل الدليل على ذلك أو أطلق المنهى
فهو صحيح بل هو فاسد بوصفه معاملة أو عبادة وان كان لجوارره ففساد وقبر والوصف باللازم
الخارج كالأعراض عن الضيافة في صوم يوم النحر والمجاورة بالشئ الذي يصيب المنهى عنه
وبقائه في الجمل كالأشغال بالبيع وهذا الجمع عن السعي الواجب فانه قد يوجد

لان المنهى عنه في الحقيقة
ذلك الخارج (وقال)
الامام (أحد) مطلق المنهى
(بقيد) الفساد (مطلقا)
أي سواء لم يكن لخارج
أم كان له لان ذلك مقتضاه
فبفساد الفساد في الصور
المذكورة للخارج عنده
قال (ولفظه حقيقة وان
اتى الفساد لدليل) كما
في طلاق الحائض للام
بمراجعة كما تقدم لانه لم
يتصل عن جميع موجه
من الكف والفساد فهو
كالعلم الذي خص فانه
حقيقة فيما بقي كما ساق
(و) قال (أبو حنيفة)
مطلق المنهى (لا يشك)
الفساد (مطلقا) أي سواء
كان لخارج أم لم يكن له
ساق في افادته الصحة قال
(ثم المنهى) عنه (لعينه)
كمسألة الحائض ويصح
الملاقح

الاشتغال بدون البيع ويجاب بأنه لا مخالفة لما قسم الحسي فسياق المصنف لا يصلح له ولا يتناول
 لأن سياقه لما وصف بالهبة والفساد لأنه في بيان أن المنهي تارة يقتضي الفساد وتارة لا ويان
 اختلاف في ذلك والفساد في كلامه إنما يتبادر منه ساءوا اصطلاحه نفسه والحسي كالزنا وشرب
 الخمر لا يتصف بذلك كما به لم يحاكمه في تعريف الهبة والفساد وإذا لم يتناول سياقه فلا يرد عليه
 لأن غاية الأمر أنه ترك مسئلة من كلام المتنفة ولا يضره ذلك وأما قسم المنهي الشرعي فبطلانه
 إذا كان المنهي عنه لعينه عرضي لا ينافي ما نقله المصنف من نفي إفادة المنهي الفساد مطلقا
 فالجواب أن صيغة المنهي لا تقيد فساد المنهي عنه مطلقا وقد يعرض له الفساد إذا كان المنهي
 عنه لعينه بخلاف ما إذا كان لوصفه أو مجاوره فالتفصيل بين عروض الفساد إذا كان المنهي
 للعين بخلاف ما إذا كان للوصف أو المجاور لا ينافي إطلاق عدم إفادة الصيغة الفساد قاطعا وقد
 ذكر الشارح المشروع المنهي لعينه في شرح قول المصنف نعم المنهي الخ ومثله بمثالين إشارة
 إلى أن المراد بالمنهي عنه لعينه المنهي عنه لذاته كما في المثال الأول وبجزئه كما في المثال الثاني
 والمشروع المنهي عنه لوصفه في شرح قوله قال والمنهي عنه لوصفه الخ وكأنه إنما يتعرض
 للمجاورة لقوله مما ذكرناه إذا كان المنهي عنه لوصفه بقيد المنهي عنه الهبة فالمنهي عنه
 للمجاورة بقيد المنهي عنه الهبة بالأولى فإن قلت بقي عليه أن إطلاق المنهي محمول على المنهي
 لوصفه وكلامه لا يشمل ذلك قلت بل يشمل لأن قوله والمنهي لوصفه شامل لما إذا دل الدليل على
 أن المنهي للوصف وما إذا حمل المنهي على الوصف لإطلاقه أذ يصدق في الحالين أن المنهي للوصف
 والمنهي الحسي بقوله ما غيره كالزنا إلى قوله وفساده من خارج أي لا من الصيغة لكن ظاهر قوله
 وفساده من خارج أن حكمه الفساد مطلقا ولكنه من خارج مع أن محل الفساد كما علم مما قرر
 أن يطلق نفيه أو يكون لعينه أو وصف فائمه دون ما إذا كان مجاورا لا يتناول الشارح عبر
 بالفساد وهم عبروا بالبطلان لأن مراده بالفساد هنا البطلان لا الفساد الذي هو الهبة
 بالأصل والبطلان بالوصف والأمر الثاني أن المصنف والشارح تعرضا لبيان حكم المنهي عنه
 لعينه أو وصفه ما كان من جنس المشروع وغيره من حيث الفساد وعدمه ولم يتعرضا لأنه متى
 يكون المنهي عنه منهي للعين أو الوصف أو غير ذلك وقد أشرنا إليه ونعرض له الكمال لكن يبقى
 الكلام في التفرقة بين الجزء والوصف والمجاورة وقد تعرض في شرح التنقيح وقال أنه من
 مشكلات هذا الفصل فليراجعه من أراد وإيضاحه في محله من كتبهم فليراجع (قوله غير
 مشروع) قال شيخنا الشهاب أي غير مباح فإفادة المنهي فساد عرضي لأن ذلك مقتضى المنهي
 أصالة المنهي (قوله فساد عرضي الخ) إيضاح ذلك أن هذا القهل المنهي عنه مقتضى شرعا
 ويعبر عن اتقائه به بآيتين أحدهما صيغة التقى فهو لا ملائمة لاقتراف ولا يسع للملاقح وهذه
 العبارة حقيقة لأنهم استعملوا في الموضوع له والثانية صيغة المنهي وهي مجاز لأنهم استعملوا في
 غير الموضوع له فأنهم لم يوضع التقى (قوله مجازا) حال من ضمير استعمال الرجوع للمنهي بمعنى
 الصيغة وقوله أن يستعمل فيه أي في المنهي عنه وقوله عن التقى قال شيخنا الشهاب أي عن
 صيغته المنهي والعلاقة المشابهة بينهما في اقتضاء عدم القهل وإن كان اقتضاء المنهي لعدم من
 قبل الجبر واقتضاء التقى لعدم من الأصل (قوله اخبارا عن عدمه) أي عدمه شرعا لا لعدم

(غير مشروع فساد
 عرضي) أي عرض للمنهي
 حيث استعمل في غير
 المشروع مجازا عن التقى
 الذي الأصل أن يستعمل
 فيه اخبارا عن عدمه
 لأنه دام محله هذا فيها هو
 من جنس المشروع

أما غيره كالزنا بالزاني فالنهي

فيه على حاله وفساده من

خارج ثم قال (والمنهي)

عنه (لوصفه) كصوم يوم

النصر للاعراض به عن

الضيافة ويبيع درهم

بدرهمين لا تقبله على

الزيادة (يقيد) النهي فيه

(النصته) لأن النهي عن

الشيء يستدعي إمكان

وجوده والا كان النهي عنه

لغوا كقولك لا اعمى لا تبصر

فيصح صوم يوم الفجر عن

تذره كما تقدم لا مطلقا

اقتضاه بوصفه اللازم

بخلاف الصلاة في الاوقات

المكروهة فتصح مطلقا لان

النهي عنها خارج كما تقدم

ويصح البيع المذكور

اذا اسقطت الزيادة لا مطلقا

لفساده بها وان كان يقيد

بالقبض الملك الخبيث كما

تقدم واحترز المصنف

بمطلق النهي عن المقيد بما

يدل على الفساد أو عدمه

فيحصل به في ذلك انتفاها

(وقيل ان نفي عنه القبول)

أي نفيه عن الشيء يقيد

الحصة اظهره النفي في

عدم الثواب دون الاعتداد

(وقيل بل النفي دليل الفساد)

لظهوره في عدم الاعتداد

(وفي الاجراء كنعني

القبول) في أنه يقيد الفساد

أو الحصة قولان بناء للاول

على ان الاجراء الكفاية في

سقوط الطلب وهو الراجح

محل أي لا اعتدائه شرعا ومحل في المثالين المذكورين البدن الطاهر والمبيع (قوله) اما غيره
كالزنا بالزاني فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج أقول لمحل هذا انما يقارن ما هو من
جنس المشروع من جهة ان النهي هنا على حاله وهناك مجاز عن النفي وأما كون الفساد من
خارج فهو قهرا واهذا حال شيخ الاسلام في تحصيله قول أبي حنيفة ولا يقيد صحة ولا فسادا ان
رجع الى غير وصفه وقوله ولا فسادا أي لذاته فلا يتأني قول المستنف فسادا عرضي فليتأمل
(قوله) يقيد الصحة قال شيخنا العلامة أي للمنهى عنه أي بدون وصفه لاصح وصفه فانه مع
وصفه فاسد كما صرح به العبد وأما إليه الشارح انتهى وقوله وأما إليه الشارح أي بقوله
فيصح صوم يوم الفجر عن تذره كما تقدم لا مطلقا الفساد بوصفه اللازم وهذا يدل على ان صومه
عن تذره لا اعراض فيه عن الضيافة وان الاعراض انما يكون اذا صاحبه عن نفسه لا عن التذر
وكان وجه ذلك ان صومه عن التذر صار له عن الاعراض قال شيخنا الشهاب ولينظر في
هذا المقام مع ما مر في المقدمة من قولهما اعني الماتن والشارح ويقابلها أي الصحة البطان
رهم الفساد فلا يابى حنيفة في قوله حنيفة ما ذكر للشرع بان كان منهي عنه ان كانت تكون
النهي عنه لاصله فهي البطان كما في بيع الملاقح أو لوصفه فهي الفساد كما في صوم يوم الفجر
للاعراض الى آخر ما ذكره هناك منه تعلم ان قوله هنا فسادا عرضي أي بطلانه وان قوله في
النهي عنه لوصفه يقيد الصحة يجب حله على ما اذا تجرد عن الوصف كما أشار الى ذلك الشارح هنا
في الامثلة الآتية انتهى أي فإحكي عن أبي حنيفة هناك من الفساد حيث كان النهي للوصف
محل اذا صاحب المنهي عنه الوصف وما حكي عنه هنا من الصحة محل اذا تجرد عن الوصف وهذا
معنى قول الحنفية ان المنهي لوصفه بان دل الدليل على ذلك أو أطلق النهي بصريحه بامره فاسد
بوصفه معاملة أو عبادة انتهى (قوله) والا أي وان لم يمكن وجوده بل كان متنع الوجوه كان
النهي عنه لغوا لانه منع للمنع ومنع للمنع عبث (أقول) أجيب بأنه متنع بهذا المنع وانما يمنع
منع المنع بغير هذا المنع كالحاصل يمنع تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل فلا يرد
كونه لغوا ولانه يمنع منع المنع واعتراض على هذا الجواب بأنه اذا امتنع بهذا المنع لم يكن
مقدورا في المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعي اذا امتنع في المستقبل شرعا عد النهي عنه
عبثا (وأقول) يدفع هذا بان اللازم عدم مقدوريته بهذا النهي لا قبله وانما يعد النهي عنه عبثا لو
ثبت امتناعه وعدم مقدوريته قبل النهي فتدبره فانه واضح (قوله) فيصح صوم يوم الفجر عن
تذره الخ) عبارة التلويح لكن صح التذره أي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه
طاعة وانما المنهية هي الاعراض عن ضيافة القهوه في فعل الصوم لا في ذكرا اسمه وإيجابه
على نفسه والحاصل ان الصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد التذره انما هو باعتبار الجهة
الاولى حتى قالوا لوصرح بذلك المنهي عنه بان يقول الله على صوم يوم الفجر لم يصح تذره في رواية
الحسن عن أبي حنيفة رجه الله كما لو قالت الله على ان أصوم أيام حمضي بخلاف ما لو قالت عدا
وكان التذير يوم نحر أو حبض أو ما ضرب إليه أو شتم أمه فلا جهة فيه لغو المعصية فلا يصح التذر
به أصلا وتحقيق ذلك ان التذير ايجاب بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه
والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما يجوز واسع السمن

الذائب الذي وقعت فيه القارة لا مكان اراد اليه على السمن دون الخجاسة ولا يجوز كله
لاستحالة التمييز بينهما انتهى وبه تنفع صحة نذره وصومه من النذر عندهم وذلك لان النذر
يتعلق بجهة الطاعة وتغزها عن جهة المعصية فيكون الصوم عن النذر وانما عن جهة الطاعة
لا عن جهة المعصية (قوله والثاني على انه اسقاط القضاء) فان ما لا يقطع بان يحتاج الى الفعل
ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين قال شيخنا العلامة قد يقال صحته ان حصلت من خارج
فلا يفيدنا في الاجراء كما هو المدعى (وأقول) اهل مراد هذا القائل بان يفيد الصحة ان يجامعها
ولا يناقها كما يدل على ذلك التمييز قد يصح لانه يصح بان الصحة قد قد جدمه وقد لا قد جدمه
ومعهم ان ياهر كذلك لا يدل على أحد الامرين يضمنه ويحتمل ينفع ما أورده الشيخ عليه
وقد يجاب أيضا بانه ورثي اسقاط القضاء وهو معنى في الاجراء على هذا القول في حصول
الصحة أو بانه اراد بذلك فليأمل والله تعالى اعلم

• (مبحث العام) •

(قوله العلم لفظ يستغرق الصالح لمن غير مصر) قال الكوراني وقد حكى حد ابن الحاجب
مانعه وهذا الحد لابن الحاجب وهذا وان كان المالكن فيه تطويل فما اختاره المصنف
أحسن الا ان فيه مجنا وهو ان الصالح لا يشمل النكرة لانه يتناول ما يصلح له والحواب عنه ان
اللام في قوله الصالح لا للاستغراق بقرينة المقام تقديره كل ما يصلح له فاسقط الاعتراض انتهى
(وأقول) لقائل أن يقول النكرة تتناول كل ما يصلح له لكن على البدل وانما الفارق بين العام
والنكرة المذكورة ان العام يتناول كل ما يصلح له دفعة والنكرة تتناول كل ما يصلح له على
البدل فغير جعل اللام في قوله الصالح لا للاستغراق لا يقطع الاعتراض بل لا بد في سنة وطه من
قد كون تناول دفعة المفهوم ومن قوله يستغرق لان معناه يتناول دفعة كما فسره بذلك المحقق
الحلي بناء على ان قوله دفعة من جملة التفسير كما هو ظاهر مجارته وهو الظاهر من الاستغراق
ويحتمل انه قيد زائد على معنى الاستغراق والنكرة لا تتناول كل ما يصلح له دفعة بل على البدل
(فان قلت) يريد على تعريف المصنف ما أورده لا مدى على قول أبي الحسين العام هو اللفظ
المستغرق لجميع ما يصلح له من انفساد لانه عرف العلم بالمستغرق وهذا اللفظان مترادفان وليس
المقصود ههنا من التصديده شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظيا بل شرح المعنى اما بالحد
الحقيقي أو الرسم وما ذكره خارج عن القسمين انتهى لان قول المصنف لفظ يستغرق الخ بمعنى
قول أبي الحسين اللفظ المستغرق (قلت) قد أشاد الشارح المحقق الى دفعه بان المراد
بالاستغراق ههنا معناه اللغوي وهو مطلق تناول حيث قال أي يتناول دفعة وقد سبقه العبد
الى هذا الاشارة فذكر ما قال المولى التفتاواني بعد سوقه في ذلك اشارة الى ان المراد معناه
اللغوي فلا يراد اعتراض الامدى بانه يراد في العموم فلا يصح تعريفه به اذ المقصود تعريف
الحقيقة لا شرح الاسم انتهى واعلم ان الامدى اعترض تعريف أبي الحسين بوجه آخر
لا حاجة في دفعه عن المصنف الى ما دفعه به العبد نظروا وجه يقول المصنف من غير ذلك
لانه أورده على تعريف أبي الحسين أيضا لانه غير مانع لانه يدخل فيه أيضا قول القائل ضرب زيد
عرا فلفظ هو مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام فأشار العبد الى دفعه بقوله والجواب

والثاني على انه اسقاط القضاء
فان ما لا يقطع بان يحتاج
الى الفعل ثانيا قد يصح
كصلاة فاقد الطهورين

(وقيل) هو (أولى بالفساد)
من نفي القبول لتبادر عدم
الاعتداد منه الى الفهم

وعلى الفساد في الاول
حدث الصحة لا يقبل
الله صلاة أحدكم اذا
أحدث حتى يتوضأ في الثاني
حدث الدار فطني وغيره
لا تجزئ صلاة لا يشرأ الرجل
فيها بام القرآن

• (مبحث العام) •
(العلم لفظ يستغرق الصالح
له أي يتناول دفعة

لا يصلح للمعاني أجزائها انتهى فحمل الصلاحية على صلاحية الكل على ما في قوله (قوله
 الصالح) فيه أمور الأول قال شيخ الإسلام قبله صلاحية لا لا اعتبار في كماله أو ليس لما قلنا
 يستغرق ما لا يصلح له فيمنزله عنه فمن تلا انما يصلح له فلا لا اظهرهم وبما بالكل انتهى وبقية
 مثل ذلك الكمال وأقول لئلا أن يقول ان هذا القيد لا يدخل القاطع العموم أو كما كذا دخلها
 ونزع وتعميرها لا مجرد البيان وذلك لانه لو أطلق تناول القسم أو توهم ان المراد تناول
 جميع المعاني حتى غير الصالحة فلا تكون القاطع العموم داخله لانها غير متناهية على هذا الوجه
 وأيضا قلنا في قيد الصلاحية فاما أن يريد تناول ولو لبعض المعاني فيلزم دخول ما عدا
 العام من الاقفاط التي لا حصر في مدلولها في تعريضه اذا من لفظ موضوع الا وهو تناول
 لبعض المعاني فاذا لم يخص مدلوله كان داخلا أو تناول لجميع المعاني فيلزم خروج جميع
 اقاط العموم أو على ما لان اقاط العموم أو كثرها لا يتناول جميع المعاني أو تناول لجميع
 ما يصلح له أو لجملة من المعاني معينة أو غير معينة فلا دليل على ارادة ذلك فيلزم الابهام في
 الترتيب مع عدم التقيد في الثالث فالحق بالصلاحية استقام الحال وانفتح دخول جميع
 اقاط العموم وخروج ما عداها فهو لا يدخل ويبرز عن ذلك ما لا احتراز أي عن خروج
 أو توهم خروج اقاط العموم لعدم تناولها ما لا يصلح له فيصيرنا ونحن ان يكون هذا مراد
 من غير الاحتراز ثم أتت عبارة المصنف في شرح المنهاج تكاد ان تصرح بذلك فانه قال وقوله
 جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح له فان عدم استقرار ما لم يقتل انما هو لعدم صلاحية
 أي لعدم صدقها عليه انتهى كقوله احتراز عما لا يصلح له أي عن خروج دليل التحليل بقوله فان
 عدم الخوك كذا عبارة الاصل في شرح المحصول حيث قال وقوله ما يصلح له فصل عما لا يصلح
 له القيد العام ويقتضي ان قولنا الرجال يصلح لافراد هذا الصنف ولا يصلح لغيرهم الى ان قال
 فلهذا قال لجميع ما يصلح له ليشمل ذلك افراد كل لفظ من اقاط العموم ولا يظن ان عمومه في
 جميع الافراد على الاطلاق فافهم ذلك فان كثيرا من تكلم على هذا الموضوع ليسهم ذلك انتهى
 فانظر قوله ليشمل الخ فانه تصرح بان التصديق في القيد لا يدخل والاحتراز عن الخروج وتناول
 قوله فافهم ذلك الخ فانه صريح في ان ذلك من المهمات التي تقتضي وجوب تقديره ان هذا القيد
 ليس مجرد البيان وان قول الكل وتعمير أي زوارة كماله أخذ من شرح المنهاج بالاحتراز
 مستند اذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له لئلا يصح الاحتراز عنه انتهى هو المقتدر وان قوله اذ
 ليس لنا لفظ لا يتدح فيما قلناه ان ليس المقصود الاحتراز عن دخول لفظ يستغرق ما لا يصلح له
 ليرد ما قاله بل عن خروج اللفظ العام حيث لم يستغرق على الاطلاق (فان قلت) لا يلجأ الى
 الاحتراز منه كونه الاستغناء عنه بالبيان للفظ لا يمكن أن يتناول غير معناه (قلت) لو لم ان هذا
 مانع من التقيد للاحتراز فلا نسلم انه لا يمكن أن يتناول غير معناه بل يمكن ذلك بالقرينة الدالة
 على ارادة تمييزه أيضا أو على تأويله بحيث يتناول غير معناه وحيث يمكن توهم انه لا بدق
 العلم من تناوله كل ما يمكن تناوله ولو باطنها متى اذا اتفق تناوله لغير معناه لا يتطابقها لا يكون
 عام على ان من الاقاط ما يتناول جميع المعاني كقولك كل معنى أو كل مفهوم أو كل شيء فقد
 يزعم من إطلاق الاستغناء احتراز تناول الجميع وان ما لا يتناول الجميع ليس بعام وان

تأول جميع ما يصلح لمحبته ذكر المصلحة على دخول ذلك في العام احترازاً عن خروجها كما
يتوهم فليست له والثاني أنه ينبغي أن يكون المراد بما يصلح لجميع الأفراد باعتبار الوضع الذي
استعمل اللفظ باعتبار ما هو حق أو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي كان العبرة بالأفراد المعنى الحقيقي
أو في معناه المجازي كان العبرة بأفرادها أو فيهما كان العبرة بأفرادها لكن لو تحقق الاستقراء
لأفراد أحد ما فقط تحقق العموم باعتبارها فقط وحينئذ المراد بما يصلح له ما يشمل أفراد
الوضع الذي لم يستعمل اللفظ باعتبار فلا يقدح في عمومته عدم تأويلها وإن صح استعمالها فيها
وتحقق عمومها باعتبارها أيضاً غير أن إرادة المعنى المجازي بقرينة لا تمنع دلالة على معناه
الحقيقي إذا قرينة لا تنصرف عن الإرادة دون الدلالة فلا يصح واستقراؤه باعتبار معناه
المجازي دون الحقيقي على ما سألنا في الاشارة اليه والثالث أنه ينبغي أيضاً أن يراد بالأفراد ولو
فرضنا البدل ما لم يفتق ممتافق الخارج ولا يمكن تحققه فيه وما انحصر معناه فيه في بعض
الأفراد كقوله كالتمس والقمر أو سبع كالتمس والارض فالمعنى في عموم ذلك تأويله دفعه لجميع
أفراد القمروضة وإن لم يوجد في الخارج ولم يمكن وجودها فيه والرابع أن شيئاً الثمابذ كر
أن قوله الصالح لم يجر على غير من هو له إذا التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أي اللفظ أنه انتهى
ولما قل أن يقول لا يتعين ذلك وإن افاده كلام الشارح بل يجوز أن يكون جلياً على من هو له
وأن يكون التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أي المعنى أي اللفظ وصلاحيته المعنى لفظ
لكون اللفظ موضوعاً له ولو في الجملة بل يلزم من صلاحية اللفظ المعنى صلاحية المعنى اللفظ
(فإن قلت) فينته فيحقق الالتباس ويلزم امتناع التركيب على المذهبين المعروفين في المسئلة
(قلت) التجه عندنا أن تأثير الالتباس مشروط بما إذا صح إرادتها أحد المعنيين دون الآخر أما
إذا صح إرادة كل منهما كما هنا فلا أثر له لوصول التصديق لكل تقدير وقد اشرنا إلى ذلك في أول
التمهيلات في نظير ما نحن فيه (قوله خرج به السكر في الاثبات) أقول قد يخرج به أيضاً صيغة
العموم إذا أريد بها بقرينة بعض الأفراد الذي لا يحصر فيه كالأفراد بلفظ المشتركين جميع
الشيوخ منهم من لا مع نسب بقرينة على ذلك بناء على أن المراد بقوة الصالح لجميع ما يصلح له
كما هو ظاهر العبارة إلا أن يقال قياس قول الشارح كما يصدق على المشترك المستعمل في أفراد
معنى واحد لا مع قرينة الواحد لا يصلح لقوله دخول صيغة العموم المذكورة لأنهم مع
القرينة لا يصلح لغیر من وجدت فيه القرينة (قوله من غير حصر) أي في اللفظ ودلالة العبارة
لا في الواقع بل إن من القاطن العموم كما هو ظاهر فهو رجال البلد وأهل البلد وكل رجل في
البلد وكل نبى وكل رسول مع انحصار الأفراد في الواقع في جميع ذلك بل قد تنصرف فيه في أقل
الجمع فقط وعلى هذا فقد تكون أفراد العام بحسب الواقع أقل من أفراد الخاص فهو كل رجل
في الدار إذا كان فيها أربعة فقط مثلاً فإنها أقل من أفراد قوت عشرة رجال ثم رأيت في
التلويح مناته ومعنى كون الكثير غير محصور أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد
معين والأقل الكثير المحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط
والعدد بالانظر إليه لا يتناول فينته يكون لفظ السجرات موضوعاً للكثير محصور ولفظ أن
ألف موضوعاً للكثير غير محصور والامر بالعكس ضروري فإن الأول عام والثاني اسم عدد انتهى

خرج به السكر في الاثبات
مقروءة أو متناهية أو مجموعة
أوامر عدد لا من حيث
الاصطفاة تناول ما يصلح
له على سبيل البدل لا الاستقراء
فصلاً كرم وصلاحاً وصدق
بصفة دوامهم (من غير
حصر)

(قوله خرج به اسم العدد من حيث الاتحاد) قال شيخنا الشهاب فيه بحث فانه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله فهو خارج بقوله الصالح له وان أراد أنه يصلح للجمع ومع فهذا لا يسمى استغراقا فيخرج بالاستغراق انتهى (وأقول) - صلاحية اللفظ للمعنى عبارة عن دلالة عليه بالوضع في الجملة أعم من أن تكون الدلالة مطابقة أو لا ولا يخفى في ثبوت هذه الصلاحية لاسم العدد باعتبار الاتحاد فقوله فانه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله الخ ممنوع على أنه لو أراد أنه يصلح للجمع ومع أمكن أيضا منع قوله ان هذا لا يسمى استغراقا فان الشارح فسر الاستغراق بتناول اللفظ ما يصلح لدفعه وذلك متحقق باعتبار الجموع أيضا اذ لا معنى للصلاحية والتناول الا للدلالة على المعنى وفهم المعنى منه ولا لتناول دفعة الألفاظ - فجميع معال على البدل وذلك متحقق قطعا في اسم العدد باعتبار الاتحاد ثم رأيت الكمال أيضا قال اعلم انه انما يحتاج الى اخرج به أي اسم العدد من حيث الاتحاد اذا قسرت صلاحية اللفظ بان يدل على ما يدرج في معناه دلالة كلية على جزئيات معناه أو دلالة موضوع لكل على أجزاء معناه أما ان فسرت بالاول فقط وهو المعروف في نفسه فلا يحتاج الى اخراج اسم العدد من حيث الاتحاد بقوله من غير حصر لانه خارج بدونه اذا صلاحية فيه متقدمة اهـ ويجاب بأنه لو سلم عدم الاحتياج لكنه مستحسن لدفع التوهم - لاحتمال المعنى الاول ثم رأيت في التلويح وقد عرفت العام بقوله والعام لفظ وضع وضعوا واحدا الكثير غير محصور مانعه لا يقال هذا القيد يعني قوله غير محصور مستدرك لان الاختراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة أن لفظ المائة من الاعمال يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاتحاد لاننا نقول أراد بالملوح صلوح اسم الكل لجزئياته أو الكل لاجزائه فاعتبر بالدلالة مطابقة أو تضمنها وبهذا الاعتبار صار صيغ الجوع وأسماء مثل الرجال والنساء والمسلمين والرحط والقوم بالنسبة الى الاتحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحذف وقضيته أن شمول الجوع وأسمائها للاتحاد من قبيل صلوح الكل لاجزائه ثم ينبغي النظر في أن الاتحاد جزئيات للجمع العام وأجزائه فان قبيل جزئيات كان في غاية البعد وأجزاء تعين تفسير صلاحية باعم من صلوح الكل لجزئياته والكل لاجزائه كانه من التلويح وبطل الاقتصار على الاول لخروج الجمع حينئذ هذا ويتبع ملاحظة ما سياتي أول بحث التخصيص نقلا عن المصنف من أن مسمى العام واحد وهو كل الافراد وستفكم عليه قريبا وما سياتي عن التلويح في الكلام على قول المصنف ومدلوله كلية وعن شيخنا العلامة في الكلام على قول الشارح وكل منها محكوم فيه على فرد ال عليه مطابقة من أن العام موضوع لجميع الافراد من حيث هو جميعها لا لكل واحد منها فكل واحد بعض الموضوع له لا تمامه فان هذه المواضع ونحوها مما يدل على أن صلاحية العام من قبيل صلوح الكل لاجزائه فكيف كان المعروف نفسه يراها بالاول فقط كما قاله الكمال بل قد تقتضي هذه المواضع تعين تفسيرها بالثاني فقط (قوله ومثله التكررة المتناهية) قال شيخنا الشهاب كانه ترك الجموع لاسيما في من الخلاف في عمومها اهـ (وأقول) بل لانه لا حصر فيها من جهة الاتحاد ليجتز عنها به (قوله ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته الخ) قال شيخنا الشهاب فيه بحث اذ معاني المشترك وما معه محصورة فلا يصدق عليه الخلد

خرج به اسم العدد من حيث الاتحاد فانه يستغرقها بخصر كعشرة ومثله التكررة المتناهية من حيث الاتحاد كرجلين ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته أو حقيقته ومجازة

بجملته نظيره الآتي وهو المتراك المستعمل في أفراد معنى واحد فانه يصدق الحد عليه
ويجوز عن البحث بان غرض الشيخ أنه لا يشترط في العام ان يكون بوضع واحد خلافا لما قيد
بذلك أي فيكون عموم هذه الامثلة بالنظر لشمول اللفظ افراد الحقيقة فمما ذكره هما ولا يمنع
من ذلك تعدد الوضع اهـ (قوله أو مجازيه) أي بناء على الصحيح الآتي في قوله وانه قد يكون
مجازا اما على مقابله فهذه ليس من العام حتى يحتاج لبيان صدقه عليه (قوله كما يصدق على
المتراك المستعمل في افراد معنى واحد لانه مع قرينة الواحد) أي المعنى الواحد لا يصلح لغيره
(أقول) فيه بحث ظاهر لان قرينة الواحد انما تدفع ارادة غيره ولا تدفع تناول اللفظة اذ
المتراك يدل على معنيين وان أردت منه أحدهما بعينه بقرينة كما ان اللفظ يدل على معناه الحقيقي
وان أردت منه المجازي بقرينة والمعتبر في التعريف تناول اللفظ للمعنى لا ارادته على ما اقتضاه
تفسيره السابق وقياس هذا البحث دخول العام المراد به الخصوص كالعالم الخصوص
في تعريف العام وكونه من افراد والحاصل ان اللفظ مع قرينة المعنى الواحد أو المعنى المجازي
لا يصلح لارادة غيره ولكنه يصلح للدلالة على غيره وقرين بين صلاح الارادة وصلاح الدلالة اللهم
الآن يكونوا أرادوا بالاس تغرق في حد العام الاستغراق باعتبار المراد لا مطلقا وهو في غاية
البعد فليتنامل (قوله والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة) فيه أمران أحدهما قال
الكامل في قول الشارح عقب قول المصنف وغير المقصودة وان لم تكن نادرة مانعه اشارة
الى الفرق بين النادرة وغير المقصودة بأن ما يقصده المتكلم من الصور التي يتناولها اللفظ
العام كما يكون انتفاء قصدها لكونها لا يخطر بالبال لتدريجها تكون أيضا القرينة دالة عليه وان لم
تكن نادرة كما به عليه بقوله وتذكر بالقرينة المخ وقصده الشارح كالزكريا بذلك رد ما توهمه
بعضهم من اتحاد معنى النادرة وغير المقصودة اهـ وقال شيخ الاسلام قديقال فيه اشارة الى
أن غير المقصودة أعم مطلقا من النادرة لان ما لا يقصده المتكلم بما يتناوله اللفظ العام قد يكون
انتفاء قصده لندوره فلا يخطر بالبال غالبا وقد يكون قرينة دالة عليه وان لم يكن نادرا كما أشار
اليه بقوله بعد وتذكر بالقرينة هذا وكلام المصنف في منع الموانع يدل على ان بينهما عمومًا من
وجه وبه صرح البرماوى قال لان النادر قد يقصد وقد لا يقصد وغير المقصود قد يكون نادرا وقد
لا يكون اهـ (وأقول) كلام المصنف هنا والشارح لا يتأني ذلك ثم عهنا أمور الاول ان ما صرح
به هذا الكلام من أن بعض ما يتناوله العام قد لا يقصده المتكلم وقد لا يخطر بباله لا يتأني في
كلام من لا يعزب عن علمه شيء الا أن يكون ذلك بالنسبة الى كلامه باعتبار ارسال المخاطبين ثم رأيت
الكامل بعد ذلك ذكره فحوا قلناه اشكالا وجوابا والثاني انه قد يستشكل دخول غير المقصودة
تحت حكم العام مع قيام القرينة على عدم قصدها كما يصح بدخولها قول الشارح ومثال غير
المقصودة وتذكر بالقرينة اذ مقتضى عدم قصدها اختصاص الحكم بما عداها ويجوز بان عدم
قصدها لا يقتضى إخراجها عن الحكم وانما يقتضيه قصد انتفاءها كما قال الشارح أو قصد أي
أوقامت قرينة على قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا وعدم قصدها لا يستلزم قصد انتفاءها أو بان
المراد بقيام القرينة على عدم قصدها كون تلك الصورة محتملة ان لا يقصد لوجودها بما يناسب
عدم القصد والثالث انه لا يخفى ما في تقسيم ما لا يقصده المتكلم الى ما يكون عدم قصده لندوره

أو مجازيه على الراجح المتقدم
من صحة ذلك ويصدق عليه
الحد كما يصدق على المشترك
المستعمل في افراد معنى
واحد لانه مع قرينة الواحد
لا يصلح لتفسيره (والصحيح
دخول الصورة النادرة
وغير المقصودة) وان لم
تكن نادرة من صور العام
تحت في شمول الحكم لهما
تطرا للعموم وقيل لا تطرا
للمقصود

مثال النادرة القبل في

حديث أبي داود وغيره
 لاسبق الا في خف أو حافرا
 فصل فانه ذو خف والمساواة
 عليه نادرة والاصح جوازها
 عليه ومثال غير المقصودة
 وتذكر بالقرينة ما لو وكله
 بشراء عبدة فلان وفهم من
 يعتق عليه ولم يعلم به والصحيح
 صحة شرائه أخذ من مسئلة
 ما لو وكله بشراء عبدة
 فاشترى من يعتق عليه وان
 قامت قرينة على قصد
 النادرة دخلت قطعاً وقصد
 انتفاء صورة لم تدخل قطعاً
 (و) الصحيح (أنه) أي العام
 (قد يكون مجازاً) بان يقتصر
 بالمجاز أداة عموم فيصدق
 عليه ما ذكره كونه
 المعبر به أيضاً نحو جاني
 الاسود الرماة الا يزيد أو يقل
 لا يكون العام مجازاً فلا
 يكون المجاز عاماً لان المجاز
 ثبت على خلاف الاصل
 للحاجة اليه وهي تدفع
 في المقستر بأداة عموم
 ببعض الافراد فلا يراد به
 جميعها الا بقرينة كافية
 المثال السابق من الاستثناء
 وهذا أي أن المجاز لا يمتثل
 المصنف عن بعض الحنفية
 كلقنتي وهم يقولون عن
 بعض الشافعية بأن عليه
 ما روى لا يتبعوا الدرهم
 بالدرهمين ولا الصاع

والى ما به من القربنة من الاضطراب وعدم المناسبة لان التدوير على النفس عدم قصد
 بخلاف القرينة المدعى عدم القصد فانما اعلم بعدم القصد لان النفس عدم القصد كان
 المناسب أن يقول وقد يكون لعدم تعاقب غرضه بتلك الصورة أو لتعلق غرضه بما عداها وهو الثاني
 ان الكوراني قال مانعه هذا كلام لا جدوى له لان النادر وغير المقصود ان تناوله اللفظ فهو
 من افراد العام وقد أخذ في التعريف استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له وان لم يتناول اللفظ فهو
 خارج فكون الشيء نادراً أو غير مقصود لا يدخل في عموم اللفظ بل ذلك بالنظر الى الحكم اه
 (وأقول) ما أحقه بقول القائل سارت مشرقة ومغرباً شأن بين مشرق ومغرب
 وذلك لان ما ذكره غلط واضح مشدوداته لا خبره له بهذا الكتاب ولا معرفة له بعائيه ومناصبه
 فانه فوهم ان مراد المصنف بيان تناول العام لفظاً لها من الصورتين أيضاً وليس كذلك بل
 مقصوده بيان تناول حكمه اه ما كما يصرح به تقرير الشارح المحقق وفي ذلك خلاف لادلى القن
 صحيح منه المصنف التناول وهذا من أعظم القوائد كما لا يخفى بل لو فرض ما توهمه من أن الخلاف
 في التناول لفظاً كان بيان ذلك أيضاً من أعظم القوائد عندهم له أدنى عقل وكيف لا يكون بيان
 خلاف الأئمة في المسئلة من القوائد فهو هذا كلام لا جدوى له لا يحتمل الا لفظاً الفاحش
 وقوله بل ذلك بالنظر الى الحكم قلنا وهذا هو مقصود المصنف وفي كلامه ولكن لعدم خبرتك
 بالكتاب وقعت فيما وقعت فيه ثم رأيت كلام شيخ الاسلام وافق ما قاله الكوراني وكان تبعه
 فيه ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله الا في خف) ناقش الكمال في التمثيل بأنه نكرة في الاثبات فلا
 عموم له والكلام في التمثيل لدخول الصورة النادرة في العموم قال نعم يصح أن يكون موضوع
 المسئلة دخول الصورة النادرة تحت العموم بدلاً كان أو شوباً ما يكون دخول القبل في عموم
 الخف مثلاً للعموم البدلي وسياق المتن لا يلائم ذلك اه (وأقول) يجوز أن يكون موضوع
 المسئلة ما هو الظاهر من دخول الصورة النادرة تحت العموم الشمول لكن القرض التمثيل
 للصورة النادرة في نفسها ومنسل ذلك يقع لهم كثيراً وقال شيخ الاسلام وجه عمومهم شمولاً مع أنه
 نكرة واقعة في الاثبات أنه في حيز الشرط معنى اذ التقدير ان كان في خف والتكررة في سياق
 الشرط نعم اه (قوله ومثال غير المقصودة وتذكر بالقرينة) لا إشكال في هذا مع قوله الاتي
 أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعاً اذ لا يلزم من عدم القصد قصد الانتفاء فرق بينهما فان المراد
 بكونه غير مقصود انتفاء القصد عنها باثبات أو نفي هذا من قصد انتقام (قوله أخذاً
 من مسئلة) قال شيخنا الشهاب لا يخفى أن المأخوذ تبعه بالاضافة أولى بهذا الحكم من
 المأخوذ منه اه (وأقول) ان أواد الاعتراض فهو غير وارد لان الاستثناء يكون بالاولى
 والمساواة والادوية ولما نصوا في الاصل على المأخوذ منه فوجه الاستثناء بالاولى (قوله وأنه قد
 يكون مجازاً) قال وانما أفرد بالذكر توضيحاً لا كان معلوماً من تعريف العام لا إطلاقاً ما يصلح
 له اللفظ من غير تقييد بالوضع اه (وأقول) أحسن مما قاله أنه أفرد للخلاف فيه فان النص
 على المختلف فيه وبيان الاختلاف فيه من الامور المهمة عند الأئمة ومن قوائد السلافة
 من اعتقاد الخالف عن رأي الاقتصار عليه في بعض الكتب أو من الجيرة وعدم الاحتذاء
 المرجح عن رأي أو اسال الخلاف في بعضها كما يقع كثيراً (قوله بان يقتصر بالمجاز أداة عموم) قال

شيخ الاسلام قد يقال هو قاصر عما يفيد العموم بوضعه كمن وما ويجاب بأنه أراد المجاز المعنى
وباداء العموم العام فيتناول ما ذكره (وأقول) يعني عن هذا التكلف جعل بأن على
معنى كأن على ما هو مادة الشارح من استعمال بأن للتشبيه أي كأن يقترب باللفظ المجاز اذ
عموم وكان يكون عاماً بوضعه بلا واسطة اذ اداة وتصرفه القرينة الى المعنى المجازي (قوله
والحديث في مسلم) قال الكمال أي أصله في مسلم واللفظ رواية مسلم خاص بالقرن والخطة
لا عموم له في المكيلات فلا ينطبق على مقصود التمثيل وهو تنقي العموم بالمثل على بعض أفراد
المكيل اه (وأقول) قد يكون مقصود الشارح بحديث مسلم انه قرينة في الجملة على عدم
ارادة العموم في الرواية الاولى فلا يرد ما أشار اليه الكمال (قوله وأنه من عوارض الالفاظ
الخ) أقول فيه أمور الاول أن في منع الموانع فاصل ما لم عن قولنا العام لفظ مع قولنا
وأن العموم من عوارض الالفاظ فقلتم اذ انبأت انه لفظ فكيف يختلف في أنه من عوارض
الالفاظ وأي اشكال في هذا وكأنكم تصورتم ان قائلنا قال ليس من عوارض الالفاظ البتة
حيث قلتم واذا اختلف في كونه من عوارض الالفاظ كيف يجزم بأنه لفظ ثم أخذتم تفرقون
بين العموم والعام ولا شك في ذلك غير أن المحدود العام والمختلف فيه العموم اه (وأقول)
لا يخفى ما فيه وظاهره لا اشكال في الجمع بين تعريف العام بأنه لفظ وحكاية الخلاف في أنه من
عوارض الالفاظ أولاً وذلك لان حاصله أنهم اختلفوا في أنه من عوارض الالفاظ دون المعاني
أولاً وأن المصنف اختار أنه من عوارض الالفاظ فترفعه بأنه لفظ بناء على اختياره ثم بين الخلاف
في ذلك وهذا مما لا يحوم حوله شبهة اشكال والمفهوم من كلامهم ان المختلف فيه هو أنه
هل يطلق لفظ العام على المعنى حقيقة لتحقيق معنى العموم فيه بمعنى شمول أمر واحد لا أمور
متعددة أولاً كقوله في حقيقة تحقيق الشمول لمتعدد دون ان يتحقق أمر واحد شامل لمتعدد
أولاً يطلق لفظ العام حقيقة الاعلى اللفظ ولا يطلق على المعنى حقيقة مطلقاً أو يفصل في المعنى
بين الذهني فيطلق عليه حقيقة لوجود أمر واحد شامل لا أمور متعددة وانما يرجح فلا يطلق عليه
الاجمالي لعدم وجود أمر واحد شامل لمتعدد وان تحقيق فيه الشمول في الجملة بل عبارتهم
مصرحة بان المختلف فيه هو ما ذكره الا ترى قول الشارح فكيف صدق لفظ عام بصدق معنى
عام حقيقة وقوله في آخر كلامه وعلى الاخير من الحد السابق للعام من اللفظ اه واستدلالة
المقابل بقوله المشاع من نحو الانسان بعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول
أمر متعدد اه وبعبارة الصني الهندى في نهاية مانه المستله الثانية لا تعرف خلافاً في أن
العموم من عوارض الالفاظ بحسب اصطلاح أهل هذا الفن واختلفوا في انه هل هو من
خواصه بحسب اللغة أم لا فذهب الجهم والى أنه من خواصه بحسب اللغة أيضاً وأنه لا عموم
في المعاني وذهب السابقون الى أنه ليس من خواصه بل يعرض للمعاني كما يعرض للفظ مخنيين
بان العرب قد وصفت المعاني بأعموم حيث قالت عهم الخصب والمطر والخير وعهم القحط
وتقول أيضاً عم الملك الناس بالعطاء والاحسان ويقال الوجود عهم الجوهر والعرض والاضل
في الاطلاق الحقيقة أجاب الاكثر عن ذلك الاستعمالات مجازات لان العموم غير
مستور في الان العموم انما يتصور فيما يكون متحد اوضح اتحاده بكون شامل لا أمور عديدة

فالمصاعين أي ما يجعل ذلك
أي مكيل الصاع بمكيل
المصاعين حيث قال المراد
بعض المكيل لما تقدم وهو
المطعم لما ثبت من أن علة
الرباعية تأتي غير الذهب
والفضة الطم وعلى الاول
يخص عمومهما أثبت عليه
الطم فيسقط تعلق الحنفية
به في الربا في الجرض ونحوه
والحديث في مسلم عن أبي
سعيد الخدري قال كان رزق
تم الجمع فكان يصاعين
بصاع فبلغ ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال
لا يصاع تم بصاع ولا يصاع
خطة بصاع ولا درهم
بدرهمين (و) الصحيح (أنه)
أي العموم (من عوارض
الالفاظ دون المعاني

وذلك فيما ذكره من الصور غير متصور لان المطر المختص بارض قوم غير الذي اختص بارض
 الاخرين وكذلك الخصب الموجود في بلد غير الخصب الذي في البلد الاخر وكذا المعطاء
 المختص بشخص غير المختص بالاخر وكذلك وجود السواد غير وجود البياض وليس في
 الوجود وجود واحد يشملهما بخلاف الرجال مثلا فانه لفظ واحد يشمل جميع من يسمى
 بالرجل واذا كان كذلك تعين ان يكون الاستعمال مجازا ووجه التجوز المشابهة فان مثل الشيء
 كثيرا ما يشبه بالشيء واعلم ان هذا الجواب غاية ما يقتضيه ان لا ينسب بذلك الاستعمال مذهب
 الخصم لكن لا يلزم منه ابطال كون العموم من عوارض المعاني ايضا فانه لا يلزم من عدم
 تصور اتصاف بعض المعاني بالعموم عدم تصور اتصاف مطلق المعاني بذلك الى ان قال واعلم ان
 الحق التفصيل بين المعاني الموجودة في الخارج وبين المعاني الكلية الموجودة في الازدهان الخ
 ١٥ وعبارة العضد العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل
 الحقيقة وأما في المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذهب أولها لا يصدق
 حقيقة ولا مجازا ثانيا يصدق مجازا ثالثا وهو المختار يصدق حقيقة كما في الالفاظ لئلا يأتى على
 المختار ان العموم حقيقة في شمول أمر متعدد فكما صح في الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة
 بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقيق فيما الى ان قال فان
 قيل المراد بالعام أمر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ
 الموجود في كل مكان غير الموجود في المكان الاخر وانما هو افراد من المطر والخصب الجواب
 لا نسلم انه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم
 يكن الخ ١٥ ١٥ والامر الثاني ان مقتضى كلامهم ان هذا الخلاف في اطلاق العموم على المعنى
 بحسب اللغة لا ترى الى ما تقدم كقول المعنى الهندى واختلافه هو من خواصه بحسب
 اللغة وكقول العضد الجواب اننا لا نسلم انه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد والثالث ان في
 عباراتهم ما يدل على ان من قال بعدم اختصاصه لغة بالالفاظ يعنى الاصطلاح الى المعاني
 ولا يقيد باللفظ ومن قال باختصاصه بالالفاظ يخص المعنى الاصطلاحى باللفظ فيكون المعنى
 الاصطلاحى تابعا للمعنى اللغوى وكانهم بنوا الاصطلاح على اللغة واصطلاحوا على ما وافقها
 وذلك كقول الامدى في الاحكام بعد ان عرف العام بانه اللفظ الواحد الخ مائة فقولنا
 اللفظ وان كان كذلك الجنس للعام والخاص فقه فائدة تفيد العموم بالالفاظ لكونه من
 العوارض الحقيقية لها دون غيرها عند اصحابنا وبها لا يمتنع كما يأتى تعريفه ١٥ فقوله
 لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها الخ فيه اشارة الى ان تخصيصه باللفظ مبنى على
 انه مختص لغة بالالفاظ لان ذلك الخلاف في المعنى اللغوى كما تقرر وقوله كما يأتى اشارة الى قوله
 بعد ذلك واختلقوا في عروضة حقيقة للمعاني فتفاء الجمهور الخ ولما عرف ابن الحاجب العام
 بأنه ما دل على مسهيات الخ قال العضد فقوله ما دل كالجنس قال المولى التفتازانى قوله ما دل
 كالجنس مع التنبيه على ان العموم لا يخص الالفاظ فقوله مع التنبيه الخ يفيد انه عم
 التعريف بناء على ما اختاره من ان العموم لا يخص الالفاظ وقد تقدم ان الخلاف الذى اختار
 منه ذلك متروك في المعنى اللغوى وقال صاحب التتمة قوله كالجنس وهو أعم من اللفظ فانه

خالف الا كثر فان عنده الموم من عوارض المعنى أيضا حقيقة اه ولا منافاة بين كون
 الخلاف في المعنى اللغوي وكون التعريف للمعنى الاصطلاحي كما هو الظاهر والمعتاد فان أهل
 الشئون انما يسمون المعاني الاصطلاحية لهم لا اللغوية لما تقدم انهم بنوا الاصطلاح على تبعية
 المعنى اللغوي ويوافق ذلك قول الشارح وعلى الاخير من الحد السابق للعالم من اللفظ اه
 لكن يخالف ذلك قول الصبي الهندي السابق لانعلم خلافا في ان الموم من خواص الانفاظ
 بحسب اصطلاح أهل هذا الفن فليست أمم والرايع انه قد يقال بين هذا الذي صححه من ان
 الموم من عوارض الانفاظ دون المعاني وقوله الا في ويقال للمعنى أعم تدافع وتناف لان
 قضية الاول عدم اطلاق الموم حقيقة على المعنى وقضية الثاني خلافة وان اراد انه يقال
 ما ذكر مجازا فلا حاجة لبيان ذلك اذ لا يجري المجاز بعد صحة العلاقة ومن هنا قد يشكك القول
 بالمنع مجازا أيضا كما تقدم في كلام البعض مع انه لا وجه لاحتمال اختصاص التجويز بصيغة أفعل أو ان
 محل الخلاف في انه من عوارض الانفاظ في غير صيغة أفعل فهو في غاية البعد ولا وجه له ولعل
 الاقرب ان مراد المصنف انهم اصطلاحوا في وصف المعاني بالعموم حقيقة أو مجازا على
 الخلاف على التعبير بأعم تمييزا بين الانفاظ والمعاني في التعبير وأما قول شيخنا الشهاب في قوله
 والصحيح انه أي الموم من عوارض الانفاظ مانعه لا يرد على قوله بعد ان المعنى يقال له أعم
 لان أعم ليس من العموم بل من الاعمية على ما فيه اه فلا يمتحن ما فيه ولم تظهر لي صحته (قوله
 قبل والمعاني) قال الزركشي ظهر مما سبق انه ليس المراد بكون الموم من عوارض
 المعاني التابعة للانفاظ بل المعاني المستقلة كالاعتصم والمقهوم فان المعاني التابعة للانفاظ
 لا خلاف في عمومها فان لفظها عام اه وتبعه في ذلك شيخ الاسلام وفيه نظر ظاهر ومخالفة
 لكلامهم مع التأمل الصادق وقوله مما سبق اشارة الى كلام نقله قبل ذلك عن القاضي عبيد
 الوهاب يدل لما ذكره لكن الظاهر انه يخالف لكلام غيره فليست أمم والله اعلم (قوله ذهني كان
 كعني الانسان أو خارجيا كعني المطر) فيه بحث لان كلام الانسان والمطر والنصب له معنى
 ذهني وخارجي فانه في هذه التفرقة الا ان يكون المقصود مجرد التمثيل مع صحة جريان ما قبل
 في كل في الآخر أو يقال ان شمول كل من المطر والنصب الخارجيين للامكان أظهر من شمول
 الانسان الخارجيين (قوله لما شاع من نحو الانسان بعم الرجل والمرأة) قال شيخنا الشهاب لير
 مراده الانسان مع مصاحبة التعريف اه (وأقول) لم يظهر لي وجه ما قاله فان الكلام في المعنى
 والمراد ان معنى الانسان وصف بالموم وهذا لا يتناقض مع مصاحبة التعريف ولا ملاحظته معه
 فليست أمم (قوله والمطر والنصب مثلا في محل غيرهما في آخر) قال الكمال والحكم ان منشأ الخلاف
 في كون الموم من عوارض المعاني الخارجية هو الخلاف في وحدة الامر الشامل لمتعدد فن
 اعتبر وحدة شخصية منع الاطلاق الحقيقي في المعاني الخارجية ومن فهم من اللغة ان وحدة
 أعم من الشخصية والنوعية أجاز الاطلاق حقيقة وفي شرحنا ان الحق ان الوحدة أعم
 من الشخصية والنوعية لقولهم مطر عام ونصب عام والوحدة فيه مانوعية وصوت عام
 والوحدة فيه شخصية اه وقد أشكل على بعض الأذهان الضعيفة الفرق بين المطر والصوت
 حيث كانت وحدة الاول نوعية ووحدة الثاني شخصية قال لان كلامهم ما يكون كليا ان نظرا الى

(قبل والمعاني) أيضا حقيقة
 فكما يصدق لفظ عام يصدق
 معنى عام حقيقة ذهني كان
 كعني الانسان أو خارجيا
 كعني المطر والنصب لما شاع
 من نحو الانسان بعم الرجل
 والمرأة وعم المطر والنصب
 فالعموم شمول أمر متعدد
 (وقيل به) أي بعروض
 العموم (في الذهني) حقيقة
 لوجود الشمول لمتعدد
 فيه بخلاف الخارجي
 والمطر والنصب مثلا في
 محل غيرهما في آخر
 فاستعمال العموم فيه
 مجازي وعلى الاول استعماله
 في الذهني مجازي أيضا وعلى
 الاخير من الحد السابق للعالم
 من اللفظ

مفهوماً وجرتبنا ان تطار الى شخصه فلم جعل الاول نوعاً والثاني شخصاً اه بمعنىاً ولا يفتنى فساد
 هذا الكلام وانه لا منشأ له الا عدم فهم المقصود وذلك لان الكلام في الخارج من جنس
 ولا يتصور ان يكون كلياً وفي وحدته ما لا في نفسه ما معلوم ان المطر الخارج في الواقع في المحال
 المتعددة اجزاء شخصية متعددة فليس واحداً أي شخصاً واحداً بل هو أشخاص متعددة لان كل
 شخص لخصه من نوع واحد فله واحدة نوعية بخلاف الصوت المسموع في المحال المتعددة
 فانه شخص واحد عدم جميع المحال التي يسمع فيها لا يقال الصوت مجموع اجزاء وذلك المجموع
 واحدة نوعية لا تافق كل صوت منه صوت عام لانه مجموع في جميع محاله بخلاف كل صوت من
 المطر فانه ليس واقعاً في جميع المحال بل في محل واحد من تلك المحال التي هي متعلق العموم وكل
 ذلك ظاهر لكن لما خفي على بعض الازدهان كما تشرنا سبب الدلالة في ايضاحه (قوله ويقال
 اصطلاحاً) قال شيخنا الشهاب يريد اصطلاح الاصولين وقوله للمعنى أي معنى اللفظ العام اه
 (وأقول) ما ذكره اولاً هو المتبادر لان كلام أهل كل فن محمول على اصطلاحهم عند الاطلاق
 وما ذكره ثانياً يريد قول الشارح عقب أعم وأخص ثم قوله والمعنى زيد خاص وأخص وقوله وترك
 الاخص والخاص استقاباً بذكر مقابلهما ولا يريد ما قاله قوله تفرقة بين الدال والمدلول كما
 يتوهم فتأمل (قوله ويخص المعنى بأفعل التفضيل لانه أهم من اللفظ) اعترضه الكوراني حيث
 قال قوله ويقال للمعنى أعم واللفظ عام وهذا مجرد اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التمييز بين
 صفة اللفظ وصفة المعنى وما وقع في شروحه من ان صيغة التفضيل اخصت بالمعنى لكونه أهم
 من اللفظ فهو - وهذا لا اعم لم يرد به معنى التفضيل بل الشمول مطلقاً ولو كان الامر على ما توهموه
 لكان اعتباراً في الالفاظ أيضاً واجبا حيث كانت الزيادة مقصودة وقد أشار أفضل المتأخرين
 الى ما ذكرناه في بعض تصانيفه في المنطق اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا سوء
 الفهم وفساد التدبر وما أحقه في هذا القلقل الفاحش بقول القائل

وكم من عائب قولاً صحيحاً * وآفة من الفهم السقيم

ويان ذلك انه ليس المقصود من هذا التوجيه ان صيغة التفضيل استعملت في المعنى للدلالة على
 التفضيل فيه كما توهمه بل ان صيغة التفضيل لما كان لها منزلة وشرف بوضعها للتفضيل والزيادة
 ناسب عند ارادة التمييز بين الالفاظ والمعاني في الوصف بالعموم تخصيصها بالمعاني لانها
 أشرف وأهم فأنها المقصودة دون الالفاظ ليكون اللفظ الأشرف مستعملاً فيما يتعلق بالأشرف
 وهذا توجيه في غاية اللطف والحسن لا يشكره الا من انظمست بصيرته على انه لو أراد معنى
 التفضيل صح اذا من معنى يوصف بالعموم الاوهم معنى دونية فيه يمكن ان ينسب عمومته اليه
 ويفضل في العموم عليه ولا يرد على هذا قوله ولو كان الامر على ما توهموه لكان اعتباراً
 في الالفاظ واجبا الخ لان هذه الملازمة التي زعمها ممنوعة بل باطلة اذ لا مانع من الدلالة على
 التفضيل في المعاني وتركها في الالفاظ مع تحققه فيها أيضاً الحكمة كالتمييز بينهما ولم يعكس لان
 المعاني أهم ولعمرة الله ان هذا مما لا يشكره عاقل فضلاً عن فاضل وأما قوله وقد أشار أفضل
 المتأخرين الخ فان أراد بجاذ كره الذي أشار اليه حكمه على الاثمة بالسهم وفيما ذكر كان ما أشار اليه
 مردوداً عليه لما بين من استقامة ومساواة ما ذكره الاثمة وان أراد به كون هذا مجرد اصطلاح

(قوله ال) اصطلاحاً (للمعنى)
 أعم) وأخص (واللفظ عام)
 وناسخ تفرقة بين الدال
 والمدلول ويخص المعنى
 بأفعل التفضيل لانه أهم
 من اللفظ ومنهم من يقول
 في المعنى عام كما علم بما
 تقدم وخاص فيقال للمعنى
 المشترك عام وأعم واللفظ
 عام والمعنى زيد خاص
 وأخص واللفظ خاص وترك
 الاخص والخاص اكتفاء
 بذكر مقابلهما ولم يترك واللفظ
 عام معلوم مما تقدمه حكاية
 لسبق ما قبل لينظر المراد

لا يدرك له وجه سوى التفسير فلا يضرنا لانه بتقدير منافاته لما ذكره الاثمة لا يرده ما ذكره
اذ لا يلزم من انه لا يدرك له وجه ان غيره لم يدرك له وجه ان هذا التوجيه لم يتقدمه الشراح
كما توهمه لقصور اطلاعه على ما يدل عليه قوله وما وقع في شروحه بل سبقهم اليه غيرهم من
الاثمة كما نقله عنهم القراني في شرح المصنوع فقال البحث الثاني ان اطلاقات الاصوليين
اختلفت فمنهم من يقول للمعاني والالفاظ خاص وعام ومنهم من يصل فيقول للمعاني اعم
واخص والالفاظ خاص وعام لان صيغة افعال التفضيل والمعاني ابلغ وأفضل من الالفاظ
فخصت بصيغة التفضيل وهي صيغة افعال ه فانظر قوله ومنهم من يفصل الخ فانه صريح في
نقل ذلك عن الاثمة من الاصوليين (قوله ومدلوله) أي العام فيه أمران الاول ان المراد هنا
بالعام كل عام استعمل في معناه من الافراد الصالح هو لها ومنه لفظ العام في نحو قولنا العام
يقبل التخصيص بخلافه في نحو قولنا العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر اذ لا حكم فيه
حتى تصور الكلية وقولنا العام من موضوع أصول الفقه اذ لا حكم فيه على الافراد حتى
تصور الكلية وبخلاف العام المراد به الخاص اذ لا تنأى فيه الكلية فظهر ان المراد بالعام هنا
ما صدق له لا المفهوم المعروف بما سبق اذ لا يتصور كونه كلية بالمعنى المراد به والثاني انه هل يجري
هذا الحكم في نحو اسم الجمع المعروف بال أو بالاضافة فيه تطرؤ في التلخيص ما يقتضي عدم
الحرمان حيث قال وهي أي الفاظ العموم أما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا
والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا كالنساء وأما مع معناه فقط بان
يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد
من تعدد المعنى وهذا أي العام معناه فقط اما أن يتناول مجموع الافراد واما أن يتناول كل
واحد والمتناول لكل واحد اما أن يتناول على سبيل التعميم أو على سبيل البدل فالقول أن
يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الافراد وحيث ثبت للاحاد انما ثبت لانه
داخل في المجموع كالرط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم
لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد اليه مثل الرط
دخل والقوم خرج وكل منهما متناول لجميع احاده لكل واحد من حيث انه واحد حتى
لو قال الرط أو القوم الذي يدخل هذا الحضي فله كذا فدخل جماعة كان النقل لجموعهم ولو
دخل واحد لم يستحق شيئا (فان قلت) فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه
في مثل جاني القوم الازيد او من شرط الاستثناء دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء
(قلت) من حيث ان مجيء المجموع لا يثبت ويردون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا
بالمجموع من حيث هو المجموع من غير أن يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل مطبق رقع هذا
الجزء القوم الازيد وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحد ولا يصح العشرة زوج الا واحد
اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع اه والحاصل انه اشارة الى استعمال آخر للعام
أن يتعلق الحكم نفسه بالمجموع وقد صرح به السيد وخرج عليه قوله تعالى وما من دابة في
الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امثالكم لان الامم انما هو المجموع لا كل فرد وعلى ذلك
ايضا نحو قول المنهاج في الوضوء فرضه أي فرضه ستة لان الستة مجموع القروض لا كل واحد

(ومدلوله)

أي إمام في التركيب من
حيث الحكم عليه (كلمة)

(قوله في التركيب) احتراز عنه قبل التركيب اذ لا تصور كلمة حيث يثبت هذا المعنى المشار إليه
بقول المصنف أي محكوم فيه على كل فرد الخ اذ قد اعتبر الحكم في هذا المعنى ولا حكم قبل
التركيب وليس معنى الاحتراز أنه قبل التركيب ليس مدلوله كل الافراد كما قد يتوهم والالزم
اختلاف مدلوله قبل الحكم وبعده وليس كذلك كما هو ظاهر (قوله من حيث الحكم عليه) فيه
أمر من الاول انه احترازه عنه من حيث تصوره ومن حيث كونه محكوماً به مثلاً اذ لا تصور
الكلمة بالتصديق المذكور باعتبار ذلك (فان قلت) لا حاجة مع قوله من حيث الحكم عليه الى
قوله في التركيب اذ من لازم الحكم عليه أن يكون في التركيب (قلت) ممنوع فاما اذا قلنا كل عام
يقبل التخصيص مثلاً كان كل فرد من افراد العام الداخلة تحت قولنا كل عام كلفظ الانسان
في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر موصوفاً بأنه محكوم عليه مع أنه ليس كلمة فلا بد من إخراج
بقوله في التركيب لانه غير واقع في التركيب * والثاني انه ينبغي أن يراد بالحكم عليه ما يعم الحكم
عليه بحسب المعنى بدليل ما ذكره من الامثلة فيشمل المفعول به مثلاً * والثالث انه انما قيد بالحكم
عليه وليعم الى الحكم به أيضاً كما في قولك الساكن في الدار يبيع أي كل واحد منهم تبعاً لقول
المصنف أي محكوم فيه على كل فرد ويشكل تقييد المصنف بذلك الا أن يجاب بأنه المناسب
للكلمة لان العبرة في كلمة القضية بكلمة المحكوم عليه وقد يتعارف به لانه لا ضرورة الى اعتبار معنى
الكلمة بل يمكن أن يقول ومدلوله محكوماً به أو عليه كل فرداً والمراد به محكوماً به أو عليه كل فرد
أو نحو ذلك من العبارات (قوله كلمة) فيه أمران * الاول انه يحتمل أن يكون صفة لمخدوف
أي قضية كلمة أي يحصل منه مع ما حكم به عليه قضية كلمة في الكلام مسماحة ولعل هذا
مراد شيخنا العلامة بما ذكره (فان قلت) القضية انما تحصل من لفظ العام مع ما أسند اليه
لا من مدلوله (قلت) بل تحصل من مدلوله مع ما أسند اليه أيضاً وهي القضية المقررة اذ القضية
تطلق على كل من اللفظ والمعنى ويجوز جعله على حذف مضاف أي ذو قضية كلمة لانه
عند التركيب يحصل منه مع ما أسند اليه قضية كلمة ويمكن ان لا يكون صفة لمخدوف بل
أرادوا بالكلمة معنى كون الحكم على كل فرد ويمكن على هذا أيضاً تقدير المضاف أي ذو كلمة
وهي كون الحكم على كل فرد ويشكل على الاحتمال الاول أنه لا تناسب الموقوفات عليه
أعني قوله لا كل ولا كلّي اذ لا يتأتى جملة على معنى القضية الانفاية المصنف * والثاني أنه أورد
الامثلة في ههنا اشكالاً هو ان قوله تعالى اقتلوا المشركين أمر لكل واحد واحد من افراد
الكلّي الواحد وهو المسلم يقتل كل واحد واحد من المشركين وذلك أمر بالجمال لا استحالة أن
يقتل كل واحد واحد من المسلمين كل واحد واحد من المشركين ثم أجاب بان الآية مدلولها
التكليف بالجمال فن قال بوقوعه فلا اشكال عليه وأما من قال بخلافه فجوابه انه ظاهر دل
العقل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل اه قال المصنف في شرح المنهاج قال والذي
وعندي أن السؤال لا يستحق جواباً لان الفرد الواحد من المسلمين يقدّر أن يقتل جميع
المشركين اه كلام المصنف اي ولا يتأتى ذلك ان الواحد اذا قتل جميع المشركين أو بعضهم
استحال قتل غيرهم من المسلمين جميع المشركين وذلك لسقوط التكليف حيث تدعى غيرهم بالنسبة
للمقتول من الكل أو البعض ثم لقائل ان يقول ان الفرد الواحد من المسلمين المصنع عادة

حياته في جميع الأزمان يمنع أن يقتل جميع المشركين في جميع الأزمان كما هو قضية العموم إلا
أن يقال إن العموم في نحو هذه الآية عموم عرفي فالأمر بقتلهم مشروط بزمان القاتل فقط
(قوله أي محكوم فيه) أي في مدلول العام أي عليه أو بسببه أو في تركه عليه على كل فرد وفيه
أمور الأول أنه يجوز أن يكون تفسير المعنى قوله كلية سواء بسواء مفعلة محذوف أم لا وكانت
قبل ومدلول العام محكوم فيه على كل فرد ويجوز به أنه خبر محذوف أي هو وبالجملة تفسير المعنى
قوله ومدلول العام كلية وعلى كل حال فاصل المقصود بقوله ومدلول العام كلية الخ أن العام إذا
وقع في التركيب محكوماً عليه كان الحكم مقتضى ما يقتضي كل فرد من أفراد الجماعة والثاني أنه يمكن
أن يراد به محكوم فيه على كل فرد ما هو ظاهره ويكون تركه غير كالموقع عليه الفعل كلفعل
به على المقابلة ويحتمل أنه أراد به محكوم عليه أعم من المحكوم عليه بمعنى يشمل الموقع عليه
الفعل وغيره أيضاً وهذا ظاهر تمثيل الشارح والثالث أنه ينبغي أن يراد بالفردي الجمع إنما
الواحد والجمع على الخلاف الآتي فربما في أن أفراد الجمع أحاداً وجمع (قوله مطابقة) يحتمل
أنه مدلول محذوف أي دال عليه كما يشعر بذلك تقرير الشارح حيث قال فما هو في قوتها الخ
فيكون صفة المصدر محذوف والتقدير دال عليه دلالة مطابقة ويحتمل حالته من كل فرد أي حال
كون كل فرد مطابقة أي ذات مطابقة لأنه مدلول عليه مطابقة الانحائي المصدر حالاً وإن كان
غير مقيس وقوله اثباتاً أو سلباً ما صفة مصدر محذوف أي محكوم عليه حكمياً اثباتاً أو سلباً أي ذا
اثبات أو سلب أو حال منه أي حال كون الحكم اثباتاً أو سلباً أي ذا اثبات أو سلب أو ظرف
اعتباري لقوله محكوم أي محكوم فيه على كل فرد في حال الإثبات وحال السلب وقوله خبراً أو
امراً فيه أمران الأول قال شيخنا الشهاب حال من مدلوله (واقول) أو من اثباتنا على أن في
الآتي يحكي الحال من المبدأ فليست بالثاني أنه يجوز أن يراد بالخبر ما عدا الأمر فيشمل
الاثباتات غير الأمر (قوله اثباتاً أو سلباً) أراد بالسلب ما يشمل النفي والتبادر من قولنا كل
فرد محكوم عليه سلباً أن وقوع النسبة سلباً عن كل فرد وهذا لا يأتي في نحو قولنا ما كل عدد
زوجاً فإن نفي وقوع ثبوت الزوجية ليس ثابتاً للكل فرد من أفراد العدد أذهول لا يثبت لأفراد
الزوج فلا بد من استثنائه ويمكن حمل كلام الزركشي الآتي على ذلك (قوله وكل منها محكوم فيه
على فرد دال عليه مطابقة) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اعلم أن المطابقة هي دلالة
اللفظ على تمام ما وضع له من حيث أنه موضوع له وأن العام موضوع لجميع الأفراد من حيث
هو جهة لها للكل واحد منها فكل واحد منها بعض الموضوع لانتمائه فيكون العام دالاً عليه
تضميناً لمطابقة ومن ثم كان استعمال العام المخصوص في بعض أفراد مجازاً عند الأكثرين
وان قيل أنه حقيقة قبل التخصيص ورواديه قبل التخصيص حقيقة لتحقق الجميع ولم يبق ذلك
بعده وما استدلل به من أنه في قوة تضليل الجوابه أن ما هو في قوة نفي لا يلزم أن يساويه في أحواله
وأحكامه إلى آخر كلامه (واقول) هذا لا يراد غير موجه على قانون البحث فيكون ساقطاً وإن
هول به الشيخ وذلك لأن غرض الشارح بهذا الكلام الجواب عن اشكال القرافي الذي حاصله
أن دلالة العام على كل فرد خارج عن الدلالات الثلاث فاما أن يسل الخصم دلالة اللفظ فيها
أولاً يكون العام دالاً على شيء من أفرادها ومن المقرر أن المعارض مستدل بغير وجه عليه المتع

أي محكوم فيه على كل فرد
مطابقة اثباتاً خبراً أو
أمراً (أو سلباً) تنبأ أو تنبها
نحو جاء مبيدي ومطابقة
فأكرمهم ولا تنهم لأنه في
قوة قضايها بمدد أفراد أي
جاء فلان وجاء فلان وهكذا
فيما تقدم الخ وكل منها
محكوم فيه على فرد دال
عليه مطابقة

وأن الجيب غير مستدل وأنه يكفيه مجرد المنع والاحتمال ولا يوجبه عليه منع وجبت في القرائ
 مستدل على خروج دلالة العام المذكورة عن الدلالات الثلاث المستلزم ذلك الخروج لاحد
 الامر من المذكورين في توجيه عليه المنع وغيره فحاصل الجواب لانتم توجيه عنها لا يكون
 داخل في المطابقة منها بناء على انهم أرادوا دلالة اللفظ على تمام مسماه أو ما هو في قوة تمام
 مسماه وعلى هذا لا يوجه قول الشيخ وان العام موضوع لجميع الافراد الخ لاننا ذلك لكنه
 لا ينافي احتمال اندراج دلالة مع ذلك في المطابقة بناء على انهم أرادوا بها ما ذكره ولا قوله وما هو في
 قوة شي لا يلزم ان يساويه لانه لم يدع الزوم اذ ليس في مقام الاستدلال بل في مقام الجواب الكافي
 فيه مجرد المنع والاحتمال فيكفيه احتمال أن يكون العام لا يكون في قوة تلك القضايا بل انما لها
 في كون دلالة مطابقة وان لم يكن ذلك لازمالا لابطال مجرد الاحتمال واعمر الله ان جميع
 ذلك في غاية الوضوح مع ملاحظة القوانين وتصرف الائمة قوله فاهو في قوتها محكوم فيه على
 كل فرد فردا لعل عليه مطابقة (لا كل) أي لا محكوم فيه على
 مجموع الافراد من حيث هو مجموع فهو كل رجل في
 البلد يحمل الصخرة العظيمة أي مجموعهم والالتعذر
 الاستدلال به في النهي على كل فرد لان نهى المجموع
 يمثل بانتهاء بعضهم ولم تزل العلم يستدلون به عليه كما
 في ولا تقتلوا النفس التي حرم الله ونحوه

فاهو في قوتها محكوم فيه على
 كل فرد فردا لعل عليه مطابقة
 (لا كل) أي لا محكوم فيه على
 مجموع الافراد من حيث
 هو مجموع فهو كل رجل في
 البلد يحمل الصخرة العظيمة
 أي مجموعهم والالتعذر
 الاستدلال به في النهي على
 كل فرد لان نهى المجموع
 يمثل بانتهاء بعضهم ولم تزل
 العلم يستدلون به عليه كما
 في ولا تقتلوا النفس التي
 حرم الله ونحوه

القرافي في شرح المحصول وأما قوله وأما إذا كان منه طلب الكف من المجموع الخ فقد يجاب
 عنه بان كف المنى عن المنى عنه انما يتوقف تحققه على عدم تلبس المنى بالمنى عنه فلا يتقضى
 الكف الا بتلبس المنى بالمنى عنه وحيث كان المجموع هو الافراد باعتبار الهيئة التركيبية
 كما صرح به فيما تقدم فلا يتوقف ككف المجموع الاعلى على عدم تلبس الافراد باعتبار الهيئة
 التركيبية ولا يتقضى الكف الا بذلك التلبس ولا يخفى ان تلبس الافراد باعتبار الهيئة التركيبية
 انما يتحقق بتلبس الجميع لان تلبس الافراد بذلك الاعتبار بالمنى عنه معناه قيام المنى عنه
 حقيقة بتلك الافراد بذلك الاعتبار ومتى اتقى التلبس عن بعض الافراد لم يكن قائما حقيقة
 بالافراد بذلك الاعتبار اذا المركب من المتلبس وغير المتلبس غير متلبس حقيقة كما ان المركب من
 الاسود وغير الاسود غير اسود كذلك ومن الايض وغير الايض غير ابيض كذلك واذا لم يتحقق
 تلبس الافراد حقيقة الا بتلبس كل فرد فلا يتحقق الكف الا بتلبس كل فرد فيتحقق الامتنان
 مع تلبس بعض الافراد دون بعض وهو المطلوب فليتامل (قوله ولا كلى أى ولا محكوم فيه
 على الماهية من حيث هي الخ) قال الكوراني قوله ولا كلى أى مدلول العام هو الكلية على
 ما ذكرنا لا كللى الذى لا يمنع نفس تصويره عن وقوع الشركة كما هو مصطلح المنطقين لان
 الاستدلال في المسائل اصولية انما هو بالمعنى الاول لان الاحكام الشرعية انما تعتبر بالنسبة
 الى افراد المكلفين وهي مجزئات خارجية متحققة ومناطق الكللى الافراد العقلية ولا تنظر فيها الى
 الوجود الخارجى بل التحقق ان الوجود الخارجى ينافى الكلية اذ كل موجود خارجى جزئى
 حقيقى وما فى بعض الشروح من تفسير الكللى بالماهية من حيث هي غلط فاحش لان الماهية
 من حيث هي لا توصف بالكلية والجزئية بل كل منهما من العوارض اللاحقة فهنا وخارجا
 وكذا ما قبل ان هذا التفسير كرم المستقيم في الابطال لا التفى اذ التفى لا يرتفع الحكم
 عن كل فرد وقد التبس عليه عموم السلب بسلب العموم فان الاول هو الذى يقيد فى الحكم
 عن كل فرد دون الثانى والمحجب ان ذكر فى آخر كلامه الفرق بين عموم السلب وسلب العموم اه
 (وأقول) قد بالغ فى هذا الكلام بما لا منشأ له الا اغلاط الفاحشة والادهام واشتباها الخيال
 عليه وعدم اهتدائه بوجه اليه فاما قوله وما فى بعض الشروح من تفسير الكللى بالماهية من
 حيث هي فهو اشارة الى ما فى سيد الشروح من الحق المحلى حيث قال عقب قول المصنف
 ولا كللى ما نصه أى ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي أى من غير نظر الى الافراد فهو
 الرجل خبر من المرأة وما تولى غلط فاحش لان الماهية من حيث هي لا توصف بالكلية والجزئية
 فهو الغلط الفاحش الذى لا منشأ له مع اعتياد الثور واهمال حسن التفكير الا التباس مراد
 أهل الاصول لا سيما مع عدم أنه به وقلة بضاعته فيه بما اعتقده من اصطلاح غيرهم وقد
 تكرر من الاثمة التنبيه على انه كثيرا ما يقع الغلط من خلط أحد الاصطلاحين بالآخر وعدم
 التمييز بينهما وذلك لان مراد أهل الاصول بكون مدلول العام كلية كون القضية التى يقع
 العام موضوعها كلية موجبة أو سلبية ولهذا قال العلامة الشافعى الاصله بانى فى شرح
 المحصول وأما الكلية فى الخبر ايجابا أو سلبا فهو ان يكون الحكم على كل فرد فرد من افراد
 المحكوم عليه ويشملها الحكم فهو لا يستغراقيا كقولنا كل بيع الفدية فهو صحيح فالمحكوم

(ولا كللى) أى ولا محكوم فيه
 على الماهية من حيث هي
 أى من غير نظر الى الافراد

عليه كل فرد من افراد كلي واحد من الافراد الشخصية باصطلاح المنطقين وهذه موجبة كلية
 وانت تفهم من هذا حكم السالبة الكلية والجزئيتين اه وظاهر عبارة المنطقين ان الحكم في
 الكلية على نفس الافراد ابتداء وهو ظاهر قول المصنف اى محكوم فيه على كل فرد الخ وصريح
 كلام المصنفهاني في شرح المحصول فانه اظن في تأييده ورد ما سواه وعليه يظهر اشكال
 القرافي وجوابه بما ذكره المصنف من كون الدلالة على الافراد مطابقة او بما اشار اليه الكمال
 ابن الهمام من انها تضمنية بخلافه على التحقيق الاتي فانه لا يظهر واحد من الجوابين
 كلاشكال ولكن حقق المولى الدواني في حواشي التهذيب ان الحكم في الكلية على الماهية
 لكن على وجه بحيث يسرى الى الافراد حيث قال مانصه قوله والاى وان لم يكن على نفس
 الطبيعة بل على الافراد فمحمودة واعلم ان التحقيق ان الحكم على نفس الطبيعة الا انها في
 الطبيعة اخذت من حيث انها تسمى واحدا بالوحدة الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار
 ما لا يتعدى الى افرادها كالتوعية فيأمر ولذلك لا يصلح الحكم عليها بالتخصيص والتعميم بل
 هي شخصية كما يشهد به كلام الشيخ في كتبه وفي المهمة اخذت من حيث هي بلا زيادة فشرط
 فيصدق الحكم الصادق عليها هذا الاعتبار للتخصيص والتعميم وفي المحصورات اخذت من
 حيث انها تصلح للانطباق على الجزئيات لا على ان يكون هذا الوصف قيد الابل على نوع يصلح
 للانطباق فلا يجرم ذلك الحكم بتعدى على الاشخاص اما على جميعها وهو الكلية او على بعضها
 وهو الجزئية وليس الحكم في المهمة والمحصورات على الفرد أصلا الا بالعرض بمعنى ان الحكم
 وقع على شئ يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد وينطبق عليه كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة
 ليس الا الامر الحاصل في النفس والطبيعة دون الافراد حاصلة بالوجه الكلي وما يقال من أن
 الافراد حاصلة بالوجه الكلي فتعناه أن الامر الكلي حاصلة في النفس على وجه يصلح آية
 للتطبيق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحموم عليه بالذات وتلك الجزئيات معلومة
 ومحموم عليها بالعرض للقطع بانه ليس في النفس الامر واحد وهو ذلك الوجه الا أنه لو لم
 على وجه يصلح للانطباق على الافراد ولذلك يتعدى منه الحكم عليها بمعنى انه اذا لوحظ تلك
 الافراد وجد ذلك الامر منطبقا عليها فيعرف حينئذ احكامها بالفعل اذا تم ذلك فيمكن
 توجيه كلام المصنف بان مراده بقوله وان كان نفس الماهية ان يكون الحكم لا يتعدى منه الى
 الافراد ويقوله والاما يتعدى منه اليها وان كان ظاهرا كلامه منصرفا عن هذا التحقيق اه
 كلامه بجروقه ثم امتكلم على قول التهذيب فان بين كيفية افراده كلا أو بعضا فمحمودة الخ
 قال لا يقال قد تقر ان الحكم بالذات ليس على الافراد فكيف يبين فيها كمية الافراد لا نقول
 ان الذي بين حقيقة هو مصاحبة الحكم للطبيعة في جميع موارد الحقيقة أو في بعض او تلك الموارد
 الافراد يبينها فنسب التبيين اليها بالعرض كما أشارنا اليه آنفا من أنها محكوم عليها بالعرض
 اه ويقرب عما حققه كلام اهل المعاني حيث حكموا بان لام الاستغراق من فروع لام
 الحقيقة وبان المراد بدخولها هو الحقيقة في ضمن جميع الافراد اذ قضية ذلك كون الحكم
 على نفس الحقيقة لكن باعتبار وجودها في ضمن جميع افرادها ويمكن أن يزول قول المصنف
 اى محكوم فيه على كل فرد وقول الشارح عنه الاتي أول بحث التخصيص ان مسمى العلم

واحد وهو كل الافراد على ذلك التحقيق على نحو ما قول به عبارة التذييل بان يراد أنه محكوم
 فيه بالعرض على كل فرد وان سمعنا بالعرض كل الافراد وإذا علمت أن مراد الأصوليين بيان
 كلية القضية وعلمت ما في المراد بالحكم فيها من كونه على نفس الافراد ابتداء وعلى الماهية
 لكن بوجه يسرى الى الافراد وان ذلك هو التحقيق علمت أنه يتعين أن يريد الأصوليون
 بالكلّي المنقّى في قولهم ولا كلّي ما قاله الشارح المحقق وهو الماهية من حيث هي مع قطع
 النظر عن الافراد اذ لا معنى لتسميها الكلّي بمعنى الماهية بالنظر الى الافراد اما أن قولنا علمت
 من أن ذلك هو التحقيق في الكلية فلا وجه لتسميها مع اثبات خلافه على أنه نفسه يجوز أن
 يكون مرادهم كما أشربنا اليه وأما ثانياً فلان ما آله مع ما هو ظاهر عباراتهم واحد وهو كون
 الحكم على الافراد غاية ما في الباب أنه على ما هو الظاهر يكون على الافراد بلا واسطة وعلى
 التحقيق يكون بواسطة ومثل هذا التفاوت مما لا يحتفل به الأصوليون ولا يتعلق لهم غرض
 بمثله ولا ينبغي أن يعد خلافاً ولهذا سمى المولى الدواني تحقيقاً ولم يجعله خلافاً بل كلام علامة
 متأخرهم المدقق العبد وأقره مولاها السعد وغيره كالصريح بالقائه وعدم الالتفات اليه
 وموافقته ذلك التحقيق لما سبأ في أقل بحث التخصيص من أن قضية كلامه أن سمي
 العام الماهية لا الافراد من لازم ذلك كون المحكوم عليه الماهية لكن بوجه يسرى الى
 الافراد لا تسمى الافراد ابتداءً والا كان القطع مجازاً وهو قطعاً لا يقول به ويقرب منه كلام
 القرافي حيث أطنب في أن سمي العام التقدير المتشترك بين الافراد مع قبده تتبعه بحكمه في
 جميع موارد وان أطنب الشمس الاصفهاني في رده وتصويب ما ملخصه ما هو ظاهر عبارة
 المصنف وأما ثانياً فلان الكلّي بمعنى الماهية بالنظر الى الافراد لا يصح تقييده بان النظر في
 العام الى الافراد اذ الكلّي بهذا المعنى منظور فيه قطعاً الى الافراد مع أنهم علموا بذلك كما في
 عبارة الشارح المحقق لا يقال لا يصح أن يريدوا بالكلّي هنا الماهية من حيث هي مع قطع النظر
 عن الافراد لان الماهية من الحقيقة المذكورة لا توصف بالكلية والجزئية لا نقول هذا ممنوع
 قطعاً بل هو غلط ظاهر اما أن لا يقطع بان تخصيص اسم الكلّي بالماهية باعتبار الافراد على
 تقدير ثبوته غاية أمره ان يكون اصطلاحاً لا يكون كمال المنطق وبأنه لا مانع من إطلاق غيرهم
 كمال الأصول هذا الاسم على الماهية من حيث هي باصطلاح آخر أو تجوز والحاصل أن عدم
 العبرة بتوقف على اتفاق سائر الاصطلاحات على ذلك التخصيص وعلى امتناع التجوز ودون
 ذلك خوط القنادوس شيب القراب وأما ثانياً فليتم اطلاق الكلّي في نفس كلام أهل المنطق
 على موضوع الطبيعة مع أن الحكم فيها يكون على الطبيعة من حيث هي ومن ذلك
 قوله في شرح المطالع ما نصه فالاولى ان تربيع القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئياً
 حقيقة فهي المخصوصة وان كان كلياً فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المخصوصة أو الماهية
 والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام
 نوع أو لم يقيد به كقولنا الانسان نوع الى ان قال وكيفما كان فالقضية طبيعة فالحكم
 في أحد التسمين على طبيعة الكلّي المقصود في الآخر على طبيعة الكلّي المطلق اه فالنظر كيف
 جعل من اقسام الكلّي في قوله وان كان كلياً ما اذا كان الحكم على الطبيعة بلا قيد حيث قال

والا يكون الحكم على نفس الطبيعة مع قوله أولم يقيد به وقوله وفي الآخر على طبيعة الكل
المطلق وبالجملة قال شارح المحقق لاماته في الفن واتفقانه مقاصد الأئمة وقف على مقصودهم
هنا حمل الكل على ما وافقه ولم يبال بخالفه اصطلاح المنطق لو فرضت مخالفته اذ لا يجوز
الاختلال بالمقصود لاجل المحافظة على الاصطلاح خصوصاً مع كونه لغير أهل ذلك الفن
والافتقار إلى ان لا مخالفة والكوراني لما يقف على مقصود الأئمة لعله معرفته بالنسب وشماسد
أهله خصوصاً مع ما يتلى به مع المصنف والشارح من بلية العصبية اغتربا لتثبت بذلك
الاصطلاح فساد ذلك التثبيت كما بين فرقة في هذا الاعتراض الباطل الذي لا ينجح بطلانه
على فاضل وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وأما قوله وكذا ما قيل أن هذا الذي ذكره المصنف
انما يستقيم في الاثبات لا النفي اذ في النفي لا يرتفع الحكم عن كل فرد الخ فكأنه إشارة إلى
قول الزركشي ما نصه تبيين ما قالوه من أن دلالة العموم كلية بمعنى أن الحكم فيها على كل فرد
هو في الاثبات فان كان في النفي فلا يرتفع الحكم عن كل فرد وفرق بين عموم السلب وسلب
العموم اه وهو استدراك على قول المصنف كغيره أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا
أو سلباً ووجه ذلك أن قضية اطلاق هذا الكلام من المصنف وغيره أن العام في النفي محكوم
فيه على كل فرد أي سلب المحكوم به عن كل فرد لان السلب هو الحكم المقصود في السالبة
ولا ينجح أن ذلك لا ينافي فيما إذا أريد سلب العموم كما في قولك ما كل حيوان ناطق فان سلب
الناطق الذي هو الحكم المقصود فيها لم يقصد الحكم به على كل فرد من افراد الحيوان اذ منها
الانسان وهو غير محكوم عليه بسلب النطق عنه فيستعين استثناء ذلك من قول المصنف أو سلبا
وهذا كلام صحيح لا يخار عليه عند من وفق لفهمه ورزق محبة اتباع الحق أينما كان وليس في
هذا الكلام التباس عموم السلب بسلب العموم بل فيه التمييز بينهما فان معنى قوله فلا يرتفع
الحكم الخ انه لا يلزم ارتفاع المحكوم به عن كل فرد بل قد يرتفع كافي عموم السلب وقد لا كافي
سلب العموم واليه اشار بقوله وفرق الخ وغاية الامر أن الزركشي اطلق قوله فان كل في النفي
الخ فيجعل على معنى أن ذلك لا يلزم الخ على ما يشهر به قوله وفرق الخ واذا علمت ذلك علمت ان
لامتناف هذا الاعتراض الا لا شبهة التام وعدم معرفة المقصود في المقام

وكم من غائب قول لا يحصى * وآفته من القهم السقيم

وأما قوله فان الأول هو الذي يقيد في الحكم عن كل فرد دون الثاني فمما يقضى منه العجب
وكأنه توهم أن معنى كلام الزركشي ان الثاني يقيد ايضا في الحكم عن كل فرد وهو توهم عجيب
فان عبارته كما ترى لا تقيد ذلك فمأخذه في ذلك بقول القائل

سارت مشرقة ومغربا * شتان بين مشرق ومغرب

وكان الواجب عليه حيث خفيت عليه مقاصد العلماء رد الامر لاهل واجتناب الاجراء
والاقتواء ومن لم يجعل الله نورا فلما من نور فقد بان بما لا يرى عليه همة ما ذكره هذان
الشارحان الامامان وبطلان ما أورده عليهما وانه لا منشأ لما وقع فيه الا الاستدعاء وعدم الاتباع
ولا حول ولا قوة الا بالله ثم لا ينجح على المعارف الفاضل ما في بقية كلامه من التمسك (قوله فهو
الرجل خير من المرأة) هذا تنظير للمنفى هنا أي ليس الحكم على الماهية كما انه في نحو هذا المثال

نحو الرجل خير من المرأة
أي حقيقة منه أفضل من
حقيقتها وكثيرا ما يفضل
بعض افرادها بعض أفراد

للماهية لأن آل فيه للجنس لا للاستقراق (قوله لأن النظر في العام إلى الأفراد) راجع إلى قوله
ولا كلي (قوله ودلالته) أي العام على أصل المعنى من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو
الأشياء فيما هو جمع قطعية فيه أمور. الأول قال شيخنا الشهاب المراد الواحد لا بخصوصه
والثلاثة أي بخصوصها وكذا الاثنان اهـ (وأقول) إن أراد بقوله لا بخصوصه أن الواحد غير
معين فالثلاثة والاثنان كذلك أو أنه لا يقيد أصل المعنى بقيد الوحد فليس يصح وقوله أي
بخصوصها الخ إن أراد أنها غير معينة فالواحد كذلك أو اعتبار قيد الثلاثة والاثنية
فالواحد كذلك فليست أم. والثاني أن شيخ الإسلام اعترض وقوله فيما هو غير جمع بأنه شامل للمثنى
مع أن أصل المعنى فيه اثنان لا واحد اهـ وقد يجاب بأنه أراد بغير الجمع المقدر فقط لأن المصنف
لم يعترض للمثنى في هذه المباحث لكن قد يقال كان الأولى حتمت ذلك التعبير بالمفرد لمصراحتة في
المقصود مع الاختصار. والثالث أن ظاهر العبارة أنه لا فرق في كون أصل المعنى فيما هو جمع
مأذ كربين جمى القلة والكثرة لكن ينبغي بناء ذلك على أن الخلاف الآتي في أن أصل الجمع
ثلاثة أو اثنان هل هو جازي في جميع الكثرة أيضاً ولا وسياق نقل الشارح عن المصنف أن الخلاف
في جمع القلة ولهذا أشار شيخ الإسلام هنا إلى تقييد كون الأصل ثلاثة أو اثنين بجمع القلة
أما جمع الكثرة فاصل المعنى فيه أحد عشر وستة كرهناك عن الشمس الاصفهاني والمولى
التفتازاني أن كون الأقل ثلاثة لا فرق فيه بين الجمع مع الفرق بينهما من وجه آخر وقصة ذلك
أن يكون ما هنا على إطلاقه فيحصل أن الشارح هنا مال إلى ذلك فاطاق العبارة وإن نقل هناك
التقييد عن المصنف. والرابع أن ما أشار إليه من الخلاف في أن أصل معنى الجمع ثلاثة أو اثنان
هل يجري في اسم الجمع ونحوه فيه نظر والذي ينبغي الجوابان (قوله قطعية وهو عن الشافعي)
قد يقال أي به دالة الاحتمالات العشرة المقررة فيما سبق ادفع وجودها أو بعضها لا يثبت
القطع بل مجرد الظن وقد يجاب بأن العام بالنسبة لأصل المعنى كالخاص بالنسبة لمعناه وقضية
كلامهم أنه قطعي بالنسبة إليه بالمعنى المراد بالقطعي هنا (قوله وعلى كل فرد بخصوصه قطعية
وهو عن الشافعية لاحتماله التخصيص الخ) قال في التلويح تقرير الجواب صدر الشرع عن
تمسك السائلين بأنهم ظنية وتقريره أنه أن أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو
لا يتأتى القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون العام
قطعيًا مع أنه يحتمل الخصوص احتمالاً غير ناشئ عن الدليل كما أن الخاص قطعي مع احتمال المجاز
كذلك فيكون كذا العام بكل واحد من ليس بمتصفاً ولا يبقى فيه احتمال التخصيص أصلاً كما يجوز
الخاص في مثل جاءني زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بان يجي رسوله أو كتابه وإن أريد
أنه يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئاً عن الدليل فهو ممنوع قوله لأن التخصيص شائع فيه وهو دليل
الاحتمال قلنا لا نسلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لأنه
إنما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سألنا وفيه نظر لأن ما إذا انحصر بالتخصيص
تضمن العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متراخ ولا شك في
شموعه وكثرته بهذا المعنى فإذا وقع النزاع في إطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل
أو بالمستقل المتراخي منه أن يقول تضمن العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى أن أكثر

لأن النظر في العام إلى
الأفراد (ودلالته) أي العام
(على أصل المعنى) من الواحد
فيما هو غير جمع والثلاثة أو
الأشياء فيما هو جمع (قطعية
وهو عن الشافعي) رضى
الله عنه (وعلى كل فرد
بخصوصه قطعية وهو عن
الشافعية) لاحتماله التخصيص
وإن لم يظهر مخصص لكثرة
التخصيص في العمومات

العمومات مقصورة على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الأفراد ويصير دليلا على
احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا في العام سواء ظهر له تخصص أولا والمصنف
قوله ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد
التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لانسلم ان التخصيص
الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص أي القصر على
البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المختصة فيورث شبهة البعض في كل عام فيصير ظاهرا
في الجميع وحشيت لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا الخ اه وفي حواشيه الخسرية
تكلفات في دفعه لا يفتي على المتأمل المصنف وجه دفعها ومن ذلك قوله ان أردت بالتخصيص
الذي يحتمله العام مطلق التخصيص أي قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مسئلة
أو بمسئلة موصول أو مترسخا لانه شائع فيه لكن لانسلم انه يورث الشبهة في تناول العام
الذي لم يظهر له تخصص لجميع الأفراد غاية ما في الباب أن يكون شيوعه وكثرته من قبيل كثرة
احتمالات الجواز وقد تقرر انه لا عبرة به الخ اه فان هذا المنع الذي أورده بقوله لكن لانسلم
الخ من كبره ظاهرة عند من اهتم رشده فلا يلتفت اليه وكيف لا يكون غلبة وقوع التخصيص
حتى ان المتأمل منه أقل قليل بل حتى قبل ما من عام الارخص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم
دليلا على احتمال الجهول الحال للتخصيص وليس هذا كاحتمال الجواز فانه ككثر استعمال
العمومات مع اعتقاد التخصيص من غير بيان مع العلم بعدم حصول التخصيص للسامع
ولا كذلك الجواز فتأمل بانصاف ومن ذلك قوله فالعام اذا خص في الواقع ولم يتقبل البنا ذلك
التخصيص يكون أقل قليل فلا يصح الحاق محل النزاع به وانما يصح ان كثرة هذا وشاع
وليس فليس قليلا مل انتهى ولا يفتي على المعارف المصنف ما فيه فان التخصيص لم يرتكب هذا
الالحاق وانما لمدهاه ما لا يسع المصنف مخا لفته من ان كثرة التخصيص وشيوعه ووقوعه في
الواقع من غير بيان ولو في الجهة يورث شبهة في الجهول الحال ويدل على الاحتمال فيه ويؤيده
ان من قواعد الأئمة ان الفرد النادر يلحق بالاعم الاغلب وهذه القاعدة عول عليها الفقهاء
في احكام الدين في مواضع وكذا غيرهم كائنها ولذا اختلفوا في مصرف دين من منعه عول
على هذه القاعدة لان الغالب في فعلان ان يكون موثقه على فعلى لانه فاذا الحقوا
الفرد النادر بالاعم الاغلب في حكمه حتى في احكام الدين فكيف لا يورث الاعية والاعلية
شبهة في الفرد الجهول الحال من ذلك الجنس تدل على احتماله ذلك الحكم على ان وقوع
التخصيص في الواقع من غير بيان وان كان أقل قليل يكفي في انه يورث شبهة في الجهول ويدل على
الاحتمال فيه لان ما ثبت للشيء يجري احتمال ثبوته لنظيره لان شان المتناظرات التشارك في
الاحكام بل كثر ذلك فيما كمالا يفتي قليلا مل وانما خص في الاولى الشافعي بالنقل عنه دون
الشافعية لانه الاصل المصرح بذلك ومن الواجب على أصحابه متابعتة فلا حاجة الى التصريح
بهم وفي الثانية الشافعية كانه لانهم المصرحون بذلك على قواعد امامهم ويحتمل انه أراد بهم
الشافعي وأصحابه ويكون وجه النقل عنهم في الثانية دون الاولى تصريحهم بالثانية وفيه ما
فيه (قوله وعن الحنفية قطعية) قال شيخ الاسلام ومراهم بالقطع عدم الاحتمال الناشئ عن

(وعن الحنفية قطعية)

الدليل لعدم الاحتمال مطلقا كما صرحوا به انتهى وهو كما قال كما علم مما تقدم عن التلويح لكن
قد يقال ان ارادوا في محل النزاع هنا بما ادعوه من استثناء الاحتمال المذكور انتفاؤه في نفس
الامر فكيف يتأتى العلم بذلك واصل هناك دليلا يدل على الاحتمال لكن لم يطلعوا عليه أو في
الظاهر فقط فأي قطع يحصل مع ذلك (قوله للزوم معنى اللفظة) أي مطلق اللفظ الاعم من العام
قطعا الخ عبارة صدر الشريعة لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما الا ان تدل قرينة
على خلافه ولو جازا رادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات
الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن الدليل لا يعتبر باحتمال الخصوص هنا كما احتمل الجواز
في الخاص انتهى واقائل ان يقول هذا كله لا يقيد القطع لانه لا يلزم من جواز ارادة البعض بلا
قرينة ارتفاع الامان عن اللغة والشرع لان ذلك الجواز لا يتأتى الظن وهو كاف في الوثوق
والعمل ولا بحث في جواز الارادة بلا قرينة اذ قد يتعلق بذلك مقصود من ابتلاء أو غيره وعدم
اعتبار الاحتمال غير الناشئ عن الدليل ان كان مطلقا فهو ممنوع أو بالنسبة لوجوب العمل فسلم
ولا يقيد القطع على ان انتفاء دليل الاحتمال في الواقع غير ملهي كما تقدم فكيف يحصل القطع مع
ذلك وعلى ان ما ادعاه من قطعية لزوم المعنى للفظ ممنوع كما تقدم شيخ الاسلام عن جواب الشافعية
وعلى انه قد تبين فيما سبق ان هنا احتمالا ناشئا عن الدليل كما تقدم في كلام التلويح وما يتعلق به
(قوله فيمنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس) أي يمنع التخصيص بمادة كالمكاتب والسنة
المواترة كما في كتب الحنفية وقد يقال قضية قطعية دلالة العام عندهم امتناع تخصيص
الاحاد أيضا عندهم بما ذكر لان دلالتها على كل فرد بخصوصه قطعية أيضا الا ان يدعى انه لا يتأتى
حصول القطع بالمعنى مع نظرية المتن فيلزم من كتبهم (قوله كانت دلالة) أي على كل فرد
بخصوصه قطعية انتفاقا قال شيخنا الشهاب فيه بحث اذ يقال الدال على العموم هو الدليل
القائم انتهى أي والكلام في دلالة العام في نفسه وقد يقال بل الكلام في دلالة العام في الجملة
فليتأمل (قوله وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع) فيه أمران الأول
انه لا ينبغي ان ذلك لا يقتضي تكرار الحكم حتى يقتضي العموم في قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تكرر بالجلد لكل شخص بتكرار الزانية مثلا لان ذلك من
قبيل تكرار المأمورية وهو غير لازم الابدال على الصحيح كما تقدم في قوله مشثلة الامر لطلب الماهية
لالتكرار ولا مرة والمرة ضرورة الخ فاللازم مما هنا ليس الا وجوب الجلد لكل شخص وحده
منه الزنا على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وما تكرر بالجلد ولو بتكرار الزنا مثله أخرى
لا يستلزمها ما هنا ولا يتوقف عليها والساقى انه ينبغي ان لا يقيد هذا الحكم بالاشخاص بل كان
ينبغي التعبير بالافراد كافر اذا ضرب اذ وقع عاما محمولا على كل ضرب بغير حق فهو حرام ولمسه أراد
بالاشخاص ما يشمل ذلك وقد يقال الجزئيات الحقيقية ولو معاني أشخاص فلا اشكال (قوله
لانه لا غنى للاشخاص عنها) قال شيخنا الشهاب هذا دليل استلزام الاشخاص للاحوال وهذا
لا يدل على استلزام العموم للعموم اذ هو بحث آخر انتهى (واقول) هذا اشكال صحيح واقصاره
فيه على الاحوال ينبغي ان يكون على سبيل التمثيل لا يقال لا وجه للاشكال اذ ليس المراد بعموم
الاحوال ثبوت الحكم لكل شخص متكررا بتكرار الاحوال بل ثبوت الحكم لمن غير اعتبار

للزوم معنى اللفظة قطعا حتى
يظهر رخا لانه من تخصيص
في العام أو يجوز في الخاص
أو غير ذلك فيمنع التخصيص
بغير الواحد وبالقياس على
هذا دون الاول وان قام
دليل على انتفاء التخصيص
كما قيل في والله بكل شيء عليم
لله ما في السموات وما في
الارض كانت دلالة قطعية
انتفاقا (وعوم الاشخاص
يستلزم عموم الاحوال
والازمنة والبقاع) لانها
لا غنى للاشخاص عنها اقوله
تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة
جلدة أي على أي حال كان
وفي أي زمان ومكان وخص
منه الحصن فيرجع وقوله

ولا تقر الزمان لا يقرب به كل منكم على أي حال كان وفي أي زمان ومكان ٢٧٥ كان وقوله فاقبلوا المشركين أي كل

مشركاً على أي حال كان
وفي أي زمان ومكان كان
وخص منه البعض كاهل
الزعة (وعليه) أي على
الاستزام (الشيخ الامام)
والد المصنف كالامام الزاوي
وقال القراني وغيره العام
في الأشخاص مطلق في
الذكورات لا تنفصا صيغة
العموم فيها فاختص به العام
على الاول من بين المراد بها
أطلق فيه على هذا (مسئلة)
في صيغ العموم (كل) وقد
تقدمت (والذي والى) نحو
أكرم الذي ياتيك والى
تأيتك أي ككل آت
وآية لك (وأي وما) أي
الشراطين والاستفهاميتان
والموصولتان وتقدمتا
وأطلقهما للعلم بانتفاء
العموم في غير ذلك (ومتي)
للازمان استفهامية وأشرطية
نحو متى تجيئني متى جئتني
أكرمك (واين وجيئنا)
للمكان شرطيتين نحو أين
أوجيئنا كنت آتيتك وتزيد
أين بالاستفهام نحو أين
كنت (وقدوها) بجمع الذي
والتي ولكن الاستفهامية
والشرطية والموصولة
وتقدمت وجميع نحو
جميع القوم جاؤا ونظير
المصنف فيها بانها انما تضاف
الى معرفة فالعموم من

حال بعينه بل أي حال اتفق كان الحكم ثابتا معه فلا قوله تعالى اقبلوا المشركين معناه الامر
بقتل كل مشرك في أي حال كان عليه لافي كل حال وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة معناه الامر بجلد كل زان وزانية في أي حال كانا عليه لافي كل حال لان تكرار
الحكم مسئلة أخرى لا تثبت الا بدليل كما تقدمت وجبت في وجه الاستدلال ان الاحوال
لما كانت لازمة للأشخاص يجب اعتبار أي فردا اتفق منها لان اعتبار بعض منها بعينه دون
بعض آخر ترجيح من غير مرجح لا نقول هذا انما يصح لو اعتبر الحكم بعضا منها بعينه وليس كذلك
كما سطر قريبا (قوله أي لا يقربه كل منكم) هو من قبيل عموم السلب لا رفع الايجاب
الكلبي التي هو سلب العموم فان مثل هذه العبارة تصلح لكل منهما والمقام صريح في ارادة
الاول فلا اشكال (قوله وقال القراني وغيره العام في الأشخاص مطلق في الذكور) أقول
قد يستشكل الفرق بين القولين اذا القائل بالعموم لا يقول بتكرار الحكم بتكرار الذكور كورات
حتى يتكرر به الذكور في مرة واحدة بتكرار احواله أو زمانه أو بقائه لان تكرار الحكم مسئلة
أخرى لا تثبت الا بدليل كما تقدمت أن الصحيح أن الامر بإطلاق المسألة لا لتكرار وان عاق بشرها
أو صفة وانما يقول بثبوت الحكم مع أي فردا اتفق من الذكور كورات وهكذا القائل بالاطلاق
لان المطلق يحصل الخروج عن هذه العمل به بصورة من غير اعتبار صورة بعينها ويمكن ان
يجاب بظاهر الفرق بين القولين فيما اذا ورد الحكم مطلقا بعض أفراد الذكور كورات فعلى القول
بالعموم لا يكون ذلك تخصا المسألة أي ان ذكر بعض أفراد العام يحكمه لا يخصه وعلى القول
بالاطلاق يكون ذلك تقييدا المسألة أي من حل المطلق على المقيد على التفصيل لا على ويا لانه ان
توهم ان هذا الفرق هو معنى قول الشارح فاختص به العام على الاول مبدع المراد بها أطلق
فيه على هذا كان ذلك خطأ لا ينبغي ويمكن أيضا ان يقال يظهر الفرق بين القولين في النهي بصفة
العموم فعلى العموم يلزم كل فردا لا تكفاف في كل حال وزمان ومكان وعلى الإطلاق يكفي في
الخروج عن هذه لا تكفاف في بعض الاحوال والازمنة والامكنة وفيه نظر لان ذلك ينافي
ما تقدم من ان قضية النهي الدوام فليتامل (قوله فاختص به العام على الاول) أي خص به
العام من حيث الذكور كورات من الاحوال والازمان والبقاع (قوله والذي والى) قال شيخنا
الشهاب لهما استعمالان ان يقع على شخص معهود وهو الذي تكلم عليه التحويل وان يقع
على من يصلح أي كل من يصلح وهو المراد هنا انتهى (واقول) قضية انه لا خلاف بين الفريقين في
اثبات كل من المعنيين وبخلافه تضعيف القول بالاشتراك الا في فاعل الاصولين قام عندهم
دليل العموم فقط فربهم والتحويلين قام عندهم دليل الخصوص فقالوا به (قوله واين وجيئنا)
للمكان) قال شيخنا الشهاب هذا يقتضي مكانية حيثما في قوله

حيثما تستقيم بقدر ذلك الله سبحانه في غابر الازمان

وقبه نظر انتهى وقول جوابه اما بانهم أرادوا بالمكان ما يشمل الاعتبار أي وقد تعدد الاحوال
أمكنة وامكانها استعملت في نحو هذه المثال في غير المكان نحو (قوله ولذلك شطب
عليها) قال شيخنا الشهاب لأن تقول اذا شطب عليها لهذا النظر فكيف يدرجها
الشارح تحت قول المصنف ونحوها ثم ان نظر المصنف هو الحقيقة بالنظر اذ لا يلزم من افادة
المضاف اليه العموم عدم افادة هذا المضاف التخصيص على العموم اكونه

المضاف اليه ولذلك شطب عليها بعد ان كتبها عقب كل هذا وقوله كالاستوى ان ابا ومن الموصولين لا يعيان

من ألقاظ التاكيد انتهى (وأقول) اما الاول فيمكن ان يجاب عنه بأنه أشار بادراجها تحت قول المصنف ونحوها الى رد نظره المذكور فان قلت أمكن النظر والشطب بدلان على عدم ارادتها بقوله ونحوها فكيف يسوغ ادراجها فيه قلت أما اولادنا فدلالتهم على ما ذكر غير قطعية بل ولا ظنية بل غايتهما الدلالة على توقفه فيها ويجوز ان يكون اثر التوقف كراهة التصريح بها دون ادخالها تحت العموم وأما ثانيا فلا اثر لعدم ارادته مع صلاحية العبارة وظهور الدليل لانه جاك للفن في ما صلحت العبارة واستقام الدليل عليه صحت العبارة عليه من غير التفات لارادته خلاف ذلك ولا يخفى ان هذا كله انما يحتاج اليه ان ثبت بحر جميع مطلقا على أمثلة الخوفان رفع كنهها عطفاه على كل فلا اشكال بوجه وأما الثاني أعني التطرف في نظر المصنف فهو صحيح ولأن توجسه التطرف أيضا بان المعرفة التي تضاف اليها لا يجب ان تكون من الفاظ العموم كما في قولك جميع العشر عندى فان الظاهر الذي لا يحصى عنه صحة هذا التركيب وعموم جميع فيه لصدق تعريف العام عليها ولا يضرك في ذلك دلالة المضاف اليه على الحصر لأن الظاهر ان عدم الحصر انما يعتبر في لفظ العموم وهو هنا المضاف دون المضاف اليه (قوله أى بالذى قام) قال شيخنا الشهاب راجع الى المثالين قبله ثم لا نقول لم لا يجوز ان تكون أى في هذا المثال للعموم في افراد من أضيفت اليه انتهى (وأقول) لما قد أدى بهذه الصلة المخصوصة بواحد في الواقع اذ الفرض ان القائم واحد فقط لم يتصور هنا عموم وفيه نظر لان العموم لا ينظر فيه للواقع والامثلة شاملة لكل شخص اتصف به وايضا فقد يمنع اختصاصها بواحد في الواقع وذكر المرور لا يقتضيه ذلك فيجوز ان يكون المرور قد وقع بكل من اتصف بها (قوله للعموم) أى فقط خبر كل وما عطف عليه وقوله حقيقة حال من الضمير انظر الى المتعلق اليه من متعلقه المحذوف أى حال كون كل وما عطف عليه حقيقة في العموم أى مستعملة فيه بوضع أول (قوله وقيل للتخصص) أى فقط حقيقة فيه امور الاول انه في غاية البعد عن كل ونحوها كما لا يخفى والثاني ان تضعيف هذا القول وما بعده صريح في مخالفة النحويين في الموصولات حيث جعلوها للتخصص فانهم عدوها من المعارف الا ان يقال كونها من المعارف لا ينافي العموم بان يكون الموضوع له الحقيقة الكلية المعينة المعهودة في ذهن كل فرد وان خالف ظاهر كلام المصنف السابق في ان دلالة العام كلية الا ان الظاهر ان ذلك لا يطابق مرادهم ولا يطرد في جميع أمثلتهم والثالث ان ذكر هذا الخلاف قبل ذكر المعرف باللام أو الاضافة يشعر بعدم جريانه فيه وقد يستفاد من ذلك انهم ما لو استعملوا في معنيين معهود كان الاستعمال حقيقة بما عندهم لا يجازيا وهو قريب بل هو الظاهر فليتأمل (قوله والعموم) أى استعمال الامثلة السابقة ونحوها فيه مجاز وهذا جواب سؤال وتقريره ظاهر (قوله والجمع المعرف باللام) أقول فيه أمران الاول انه ينبغي ان اسم الجمع كجمع أو أراد بالجمع ما يشمله ومما يدل على ان حكمهما واحد قول التلويح بعد كلام قرره فصارا الحاصل ان المعرف باللام من الجوع وأماها بالجميع الافراد قلت أو كثرت واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف اطلاق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعي فكيف يكون باعتبار حقيقة وان الحكم في مثله

مثل صرحت بانهم قام ومررت
بين قام أى بالذى قام صحيح
في هذا التفسير ونحوه مما
قامت فيه قرينة انما صرحت
لامطلقا (لعموم حقيقة)
لتبادره الى الذهن (وقيل
للتخصص) حقيقة أى
للوحد في غير الجمع
والثلاثة او الاثنين في الجمع
لانه المتيقن والعموم مجاز
(وقيل مشتركة) بين العموم
والخصوص لان استعمال
كل منهما والاصل في
الاستعمال الحقيقة (وقيل
بالوقف) أى لا يدعى أى
حقيقة في العموم أم في
التخصص أم فيهما (والجمع
المعرف باللام) فهو قد أفلح
المؤمنون (أو الاضافة) نحو
يوسيبكم الله في أولادكم
(لعموم)

على كل جمع أو كل فرد وأنه للأفراد الحقيقة خاصة والحقيقة والمقدرة جمعا وإن سدد لوله
 الاسم فراق الحقيق أو أعم من الحقيق والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمل المقام انتهى
 وينبغي أن يكون اسم الجنس الجهمي أيضا كالجمع والثاني أن المصنف تعرض هنا للجمع وفيما يأتي
 للمفرد وسكت عن المثني وفي شرح الموصول للقرافي أنه كالجمع وجعله واردا على الأمام وهذا قد
 يؤخذ منه الاختلاف في أن أفراده آحادا وصنفيات وقد يستشكل الأول بأنه لا فائدة في التعبير
 بصيغة التثنية لموصول المقصود بالتعبير بصيغة المفرد أو بالجمع بل يستشكل الأول بالتسوية للجمع
 أيضا إذ ينبغي عنه المفرد الذي هو الأصل إلا أن يجاب بأن الفائدة التوسعة في التعبير ونحو
 الاختلاف في جواز التصديص إلى واحد (قوله ما لم يتحقق عهد) فيه أمور الأول أن ظاهره
 بل صريحه رجوعه لكل من الماعرف باللام والمعرف بالاضافة ولا إشكال فيما يستفاد منه
 حينئذ من أن الاضافة تكون للعهد نارة والعموم أخرى فقد صرح غير واحد من المحققين
 بأنقسام الاضافة انقسام اللام والثاني أن هذا الكلام موضح بأن الجمع الماعرف باللام عند
 الإطلاق للعموم وأن ذلك هو الأصل فيه وكذا المفرد الآخر فنذكر خلاف ذلك فهو مخالف
 فيما هنا * والثالث أن هذا التقييد ينبغي اعتباره أيضا في الموصولات فانه قد تكون للعهد كما هو
 موضح به فلا يجهل الا تسوية فيه بينها وبين غيرها والرابع أنه قد يقال لا حاجة لهذا التقييد
 لأن الكلام في المعنى الوضعي للجمع الماعرف وهو العموم ولا يخفى أنه ثابت مع تحقق العهد غاية
 الأحرار أنه انصرف عن معناه الوضعي لقرينة العهد غير أن ذلك لا يمنع ثبوت ذلك المعنى له ويمكن
 أن يجاب بوجوه منها أنه انما قيد به ليظهر الاختلاف واستدلال الأول بالتبادر ومع المقابل
 لذلك اذ مع تحقق العهد لا يظهر ذلك التبادر حينئذ بسبب العهد والثاني أنه موضوع مع
 العهد للمعهود فيكون عند الإطلاق موضوعا للعموم ومع العهد للمعهود حتى يكون استعماله
 فيه حقيقيا كما هو المتبادر من قوة كلامهم والثالث أنه لما احتمل أن يكون موضوعا عند العهد
 للمعهود احتمل بالتقييد والخامس أنه قد ينظر في اعتبار تحقق العهد بدل يكفي ظنه بقدر نسبة
 ثلثة والسادس أنه لا نزاع أو تقرم قرينة على ارادة الجنس فليتأمل (قوله فهو عند الجنس)
 قال شيخنا الشهاب ترك الفاء أولى لأن ما بعده ليس مفعرا على ما قبلها ولا لازما له لاحتمال أن
 يكون أبو هاشم قائلا بأن الجمع مع اللام كقولها وكان الشارح اقتصر على ما ذكره لأنه
 المنقول عنه وبالجمله فالعبر بالواو أولى من الفاء كما لا يخفى انتهى (وأقول) أما ولا فيجوز
 أن تكون الفاء لتعليل المحكم بخالفه أبي هاشم في العموم أي بخلاف في إثبات العموم
 أباهاشم بخلاف أو ما ثانيا لما ينبغي الاحتمال المذكور أنه يلزم عليه الفاء مع اللام ولا سبيل إليه
 ومعناها أما الاستغراق أو العهد وما الجنس وقد اتفق الأولان أما الأول فلنفي أبي هاشم
 العموم أمّا الثاني فلتقييد المصنف بقوله ما لم يتحقق عهد فتعين الثالث وهو الجنس وأما العهد
 الذي هو باصطلاح المعاني فالظاهر أن الاصوليين لا يقولون به وإن سلم فإن تحقق معه العموم
 عندهم فهو منفي عند أبي هاشم والآخر بقوله ما لم يتحقق عهد وحينئذ تنقزع ما بعده الفاء على
 ما قبلها وإن دافع أو لولا ترك الفاء في غاية الظهور (قوله في نفسه العموم عنه إذا احتمل معهود)
 قد يقال المفهوم من هذا عدم مجامعة العموم عنده لاحتمال المعهود وهذا ينافي التردد بين

ما لم يتحقق عهد (التبادر
 إلى الذهن) خلافا
 لأبي هاشم في نفسه العموم
 عنه (مطلقا) فهو عنده
 للجنس الصادق ببعض
 الأفراد كما في تزوجت النساء
 ولم يكتف به لانه المتعين
 ما لم يتم قرينة على العموم كما
 في الآيتين (و) خلافا (للام
 الحرفين) في نفسه العموم
 عنه (إذا احتمل معهود)
 فهو عنده باحتمال العهد
 قوله والخامس كذا بخطه

العموم والعهد عند ذلك الاحتمال فيشكل كل من الحكم والتفريع في قوله فهو عند الخ
ويجيب بان المشافي للتردد المذكور وتحقق المهور ولا احتماله وان المعنى خلافه في نفسه المزمع
بالعموم أو الحمل على العموم وبان من لازم احتمال المهور احتمال العموم والا كان المهور
مجزوماً وما به لا محتملاً ويثبت فلا اشكال في واحد من الحكم والتفريع فليتام (قوله متردد
بينه وبين العموم) الظاهر ان وجه ذلك اشتراكه بينهما حيث (قوله) أما اذا تحقق عهد صرف
البيعة جزمها هل هو حيث حقيقة في المهور وفيه نظروا وكذا يقال فيما اذا قامت قرينة على ارادة
الجنس والسابق الى التهم انه حيث حقيقة فيهم - اركلام أهل المادى كالصريح فيها وقد
يستشكل ذلك بانه على هذا يكون مشتركاً وحكم المشتراك للتردد بين معانيه وانه لا يحمل
على معين منها الا بقرينة وهذا قد جعل على العموم من غير قرينة الا ان يجوز مشكل ذلك في بعض
المشتركات (قوله) وعلى العموم قبل افراده جوع والاكثر احاداً في الاثبات وغيره) أقول فيه امور
الاول ان قول المصنف السابق أى محكوم فيه على كل فرد قد يوافق ما ذكره الاكثر بناء على ان
التبادر من الفرد الواحد مطلقاً والثاني ان الجوع الذى هو الافراد على القول الاول حل المراد
بها أقل مراتب الجمع فقط حتى ان الحكم يتعلق بكل ثلاثة احاد أو أهم وان لم التكرار في
الحكم فتكون الاربعة مثلاً محكوماً عليها بخصوصها والثلثة منها محكوماً عليها أيضاً
بخصوصها فيه نظروا ولعل الوجه الاول هو الثالث انه هل يجزى هذا الخلاف في اسم الجمع ونحوه
فيه نظروا قضية كلام التلويح السابق في قول المصنف ومدلوله أى العام كلية عدم الجريان
في البعض وان الحكم فيه على مجموع الافراد لا على كل فرد ولا على كل جمع والاربع انه قد
فرض هذا الخلاف الذى ذكره في المعرفة بال أو الاضافة كما هو قضية سياقه وسكت عن الجمع
المذكور في سياقات التقي وأشار في المطول الى انه كذلك ووجه السيد خلافاً صاحب التلخيص
وذلك انه قال في التلخيص واستغراق المفرد أى في التقي بدليل صحة لارجال في الدار اذا
كان فيها رجل أو رجلان دون لارجل أى فالمفرد يتناول الاحاد والتقي يتناول كل اثنين
ولا يتناول الواحد والجمع يتناول كل جماعة جماعة ولا يتناول الواحد ولا اثنين كما قرر بذلك
كلامه في المطول ثم قال ولقائل ان يقول لو سلم كون استغراق المفرد أشمل في التكرار المنفية
فلان سلم ذلك في المعرفة باللام وبسط ما نخصه الشارح هنا قال السيد أشار الى عدم الفرق بين
استغراق المفرد والجمع في صورة التقي أيضاً حيث قال لو سلم وتوجهه ان يقال كان رجل في
قوله ليس رجل في الدار يدل على الجنس والوحدة المطابقة فيما يقصد به في الجنس المتصنف
بتلك الوحدة فيكون عاماً ظاهراً في استغراقه وربما يقصد به في الوحدة المقابلة للعدد فلا يكون
من العموم في شيء كذلك رجال في لارجال يدل على الجنس والجمعية وربما يقصد به في
الجنس مطلقاً كان الجمعية قد بطلت على قياس المعرفة باللام فلا يكون حيث ذكر في بينه وبين
لارجال وربما يقصد به في المقيد الذى هو الجمعية ويكون الجنس ثابتاً على صفة الوحدة أو
الاثنية فلا يكون من العموم في شيء وأما لارجل فهو نص في الاستغراق اللازم من تقي الجنس
لا يحمل غيره اصلاً ولا رجال اذا حمل على الاستغراق لم يكن بينه وبين لارجل فرق في ذلك وانما
الفرق بينهما ان لارجل لا يحمل معنى سوى الاستغراق ولا رجال يقصد به في الجمعية

متردد بينه وبين العموم
حتى تقوم قرينة أما اذا
تحقق عهد صرف اليه جزمها
وعلى العموم قبل افراده
جوع والاكثراً حادى
الاثبات وغيره وعليه آفة
التفسير في استعمال القرآن
نحو والله يحب المحسنين أى
يحب كل محسن ان الله
لا يحب الكافرين أى كلا
منهم بان يعاقبهم ولا تطع
المكذبين أى كل واحد منهم

ويؤيده صحة استثناء الواحدة منه نحو جاء الرجال الازيد ولو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح الا ان يكون منقطعاً
نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع نحو رجال البلدي كما لو ان الصخرة العظيمة ٢٧٩ اي مجموعهم والاول لا يقول قامت قرينة

الا جاد في الايات المذكورة
ونحوها (والمفرد المحلى) باللام
(مثله) أي مثله الجمع المعرف
بها في انه للعموم ما لم يتحقق
هذه التبادر الى الذهن نحو
واحد الله البيع أي كل بيع
وخص منه الفاسد كالزبا
(خلاف اللام) الرازي في
تقيمه العموم عنه (مطلقاً)
فهو عنده للجنس الصادق
بعض الافراد كما هي ليست
الثوب وشربت الماء لانه
المتيقن عالم بقرينة على
العموم كما في ان الانسان اني
خسر الا الذين آمنوا (و) خلافاً
(لامام الحرمين والغزالي) في
تقيمه العموم منه (اذالم يكن
واحد بالتاء) كلاء (زاد الغزالي
أو تميز) واحد (بالوحدة)
كل رجل اذ يقال رجل واحد
فهو في ذلك للجنس الصادق
بالبعض نحو وشربت الماء
ورأيت الرجل عالم بقرينة
على العموم نحو الدينار خير
من درهم أي كل دينار خير
من كل درهم وكل ينبغي ان
يقول وتميز بالواو بدل أو
فيكون قيداً فيما قبله فان
الغزالي قسم ما ليس واحدة
بالتاء الى ما يميز واحدة
بالوحدة فلا يعم والى ما لا يميز
بها كالذهب فيسم كالمميز
واحد بالتاء كالقمر كما في
حديث الصبيحين الذهب
بالذهب ربا الا هاء وهاء والين

مع ثبوت الجنس على صفة الوحدة أو الاثنينية كقولك لرجال في الدار بل فيها رجل أو رجلان
انتهى المقصود ونقله منه وفيه أيضاً تصريح بان التسمية المجموعية المنفية ليست نافية عموم
الا حاد وان كانت نافية عموم الجوع كما أفاده كلامه هذا وصرح به قبل في شرح كلام المطول
المبين به كلام التخصيص (قوله ويؤيده صحة استثناء الواحد) قال شيخنا الشهاب لم يقل ويدل
عليه لاحتمال الانقطاع في الاستثناء انتهى وقد يقال لاحتمال الخالف للظاهر لا يمنع الاستدلال
في الظلمات (قوله نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع الخ) فيه أمران الاول انه يحتمل انه
تقييد لتحل الخلاف في كون الافراد احاداً أو جموعاً ويحتمل انه تقييد لاصل عموم الجمع سواء
قلنا ان افراده ايجاداً او قلنا انها مجموع كذا ذكره السكالي (وأقول) ويحتمل أيضاً انه تقييد لها جميعاً
ويحتمل انه تقييد لقول الاكثر ان افراده ايجاداً وهذا أنسب بسبب ما قبله من تأخير جواب الاقل
عن استدلال الاكثر بقوله والاول يقول الخ عن هذا الاستدلال ولو كان الاستدلال عليهم ما
كان الانسب تأخيرهم عن الجواب كما هو ظاهر لكن لا ينبغي اشكال تخصيصه بقول الاكثر مع
تأنيه على القول الاول أيضاً والثاني ان شيخنا الشهاب قال مانصه لا ينبغي ان هذه القرينة
صارفة للجمع عن العموم فكان الاولى ان يزيد المصنف ما يضرجه عقب قوله ما لم يتحقق ههنا
كان يقول أو تقوم قرينة على ارادة المجموع انتهى ويمكن ان يجاب بان كلام المصنف في معاني
اللفظ الحقيقية واذا استعمل اللفظ في المجموع كان الاستعمال مجازياً وجوابه معلوم من حيث
المجاز مع عدم اختصاصه بما هنا بخلاف ما اذا استعمل في المعين المعهود فان الظاهر انه حقيق
فاجتاج الى الاشارة اليه فليأتنا (قوله والمفرد المحلى مثله) فيه أمران الاول انه لو أسقط اللفظة
المحلى كان أخصر وأعم لشعوره حينئذ المضاف الآتي ولعله انما قد به لانه الواقع في كلامهم
أو كلام أكثرهم والثاني ان قوله مثله قد يشمل اجراء خلافة ما للحرمين اذا احتمل معه واذ
المعنى يقتضي التسوية بين المفرد والجمع في ذلك عند امام الحرمين ولا ينافي ذلك ذكره خلافه
الاية لجواز انما ترك هذه الخلاف لفهمها من المماثلة فليأتنا (قوله وخص منه
الفاسد) قال شيخنا الشهاب أي بناء على تناول العقدة كما صرح به انتهى أقول هو كذلك ويؤيده
بل يصرح به ما تقدم في حيث ان انتهى يقتضي الفساد أو العصب ولا ينافي ذلك كلام الفقهاء
في باب الايمان لان ذلك لا يدرك آخر اقتضى لهم ذلك (قوله نحو الدينار خير من درهم) القرينة
هنا معنوية (قوله الا هاء وهاء) كلاهما اسم فعل أي أخذ وخذ كناية عن التقابض المستلزم
للمحلول غالباً (قوله أي كل أمر لله) قال شيخنا الشهاب يلزم حينئذ محمد ورواهان الوعيد في الآية
متروك على مخالفة كل الامور دون بعضها انتهى (وأقول) الظاهر ان المراد بقوله أي كل أمر معنى
أي أي أمر لله وانما عبر بذلك لانه أظهر في بيان العموم فلا اشكال ويمكن ان يقال ما ذكره
بظاهره هو ظاهر الآية لكن حكم البعض معلوم من دليل آخر ويجوز السكوت عنه في الآية
لا محذور فيه وقد نزل الآية بالسلب الراجع للايجاب السكلي أي لا يمتثلون كل أمر له بل بعض
الامور فقط فتقييد ترتيب الوعيد على البعض فقط (قوله والتسوية في سياق النفي) أقول سيأتي
في قول المصنف المطلق والمقيد كالعام والخاص ما يصرح بان انتهى كالنفي وسببته ثم ويمكن
حمل النفي هنا على غير الايات فيشمله (قوله للعموم وضع الخ) أقول يؤيد الثاني قول النحاة ان

بالبر بالهاء والشعر بالسين ههنا ربا الاء وهاء والقر بالقر ربا الاء وهاء وكان مراد امام الحرمين حيث لم يمتثل الايمان بتميز
واحد بالوحدة ما ذكره الغزالي أما اذا تحقق ههنا صرف اليه جزمياً والمفرد المضاف الى معرفة للعموم على الصحيح كما قاله المصنف

لا في نحو لا رجل لنفي الجنس فان قضية ان العموم بطريق الزوم دون الوضع وهو الموافق
 لقول السيد السابق اللازم من نفي الجنس الا ان يريد النجاة نفي الجنس في ضمن نفي كل فرد ثم
 رأيت في منع الموانع قال مانعه غيرا فان قيل هذا ان اختيارى في مسئلة ان دلالة النكرة المنفية
 هل هو بالزوم أو الوضع التفصيل (فاقول) انه بالزوم في المنية على الفتح وبالوضع في غيرها
 والقول بالزوم على الاطلاق قول الحنفية والشيخ الامام الوالد وبالوضع مطلقا قول الشافعية
 مطلقا انتهى وفي شرح المنهاج قال مانعه اختلغا وفي ان النكرة في سياق النفي هل عمت لذاتها
 أو لنفي المشترك منها والثاني قول الحنفية وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الاول انتهى ولا يخفى
 ان الثاني أي انه بالوضع هو الموافق لما قدمه المصنف ان دلالة الامام كناية عنه محكوم فيه على
 كل فرد مطابقة كما أشار الى ذلك الشارح بقوله تفسير القول وضعها بان تدل عليه بالمطابقة كما
 تقدم أي عند قوله ومدلوله كلية وقوله من ان بيان لما تقدم وقوله في العام أي على العام في
 التركيب أو بسبب العام أي الحكم المتعلق به أو في تركيب العام أي التركيب الذي فيه
 العام عليه وقوله مطابقة قال شيخنا الشهاب مفعول مطلق نوعي مفعول محذوف أي دال
 التركيب على ان الحكم فيه على كل فرد دلالة مطابقة انتهى ويحتمل انه حال من كل فرد أي حال
 كونه مطابقة أي دالة مطابقة لان الدلالة عليه مطابقة الا ان محيى المصدر حال وان كثر غير
 مقبوس (قوله في أثر التخصيص بالنسبة على الاول دون الثاني) فيه أمران الاول انه قد بسط
 المشايخ اعتراضه بان قضية هذا التقرير ان من محل الخلاف بيننا وبينهم أي الحنفية ما لو
 قال والله لا أكل طعاما ونوى طعاما مخصوصا وليس كذلك بل المتقول وبعبارة الكمال وهو غير
 معروف انما المعروف وهو المذكور في الاحكام والمحصل وغيرهما تقرير ذلك أي قبول
 التخصيص بالنسبة على الاول دون الثاني على ما اذا لم يقيد الفعل المتعدي الواقع بهدني أو بشرط
 بفعول وأما ذكر هذا التقرير هنا فقد تبين فيه الشارح شيخنا البرماوى في شرح الفقه وهو
 لا يمتشي على ما في كتب الحنفية فعندهم لو قال والله لا أكلت أو لا شربت أو لا لبست أو قال ان
 اكلت أو ان شربت أو ان لبست ونوى معينا لا يصدق لادبانه ولا قضاء ولو زاد نوبا وطعاما
 وشرا بدين فخافى كتبهم منافي لتقرير السارح وشيخه زاد شيخ الاسلام فلم ان قولنا لا أكل
 طعاما عام وضعها بالاتفاق بيننا وبينهم وبشير الشارح الى ذلك انتهى (وأقول) لا يخفى ان مجرد
 كون هذا التقرير لم يذكر في الاحكام والمحصل وغيرهما الا فيما اذا لم يقيد الفعل للمتعدى
 المنفى بفعول لا يرد ما قاله الشارح بل غاية الامر سكوت تلك الكتب عن هذا التقرير هنا
 وذلك لا ينافي وجوده في الواقع هنا ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ومن ذكر حجة على من سكت
 ولا يوههم ما قل ان عاقلا خصوصا مثل الشارح وشيخه ينسب الى الامة ما لم يره عنهم وأما دعوى
 مناقاة ما ذكره في كتبهم فانما يلزم الاعتراض به ان صح اتفاق جميع كتبهم القروعية
 والاصولية على ما ذكرناه عنها ودون اثبات ذلك شرط القناد والافيجوز ان يكون الشارح عذر
 على ما قاله في بعض كتبهم القروعية والاصولية أو في كتب غيرهم كذلك منقول عنهم وذلك كاف
 في صحة ذكره على ان كثير ما يخالف بعض الاحكام القروعية ما تقر في الاصول كما هو معلوم
 ثم رأيت السيد السعدي نقل كلام الكمال ثم قال وقد يجاب بان الناعدة الاصولية تقتضى

في شرح المختصر يعني ما لم
 يقصق عهد نحو فلجذر
 الذين يخالفون عن أمره
 أي كل أمر لله وخص منه
 أمر التدب (والنكرة في
 سياق النفي للعموم وضعها)
 بان تدل عليه بالمطابقة كما
 تقدم من ان الحكم في
 العام على كل فرد مطابقة
 (وقيل لزوم عليه الشيخ
 الامام) والد المصنف
 كما الحنفية نظر الى ان النفي
 أو لا لادبانه ويلزمه نفي كل
 فرد في أثر التخصيص بالنسبة
 على الاول دون الثاني

ذلك وان قالوا في نفيهم ومثله كثير انتهى وما قول شيخ الاسلام فسلم ان قولنا لا آكل
طعاما عام وضع بالاتفاق بيننا وبينهم فان اراد انه علم ان جميعهم متفقون معناه على ذلك فهو
ممنوع بل لا سبيل الى العلم بذلك فضلا عن علمه مما هنا وبما عارضه ان ما ذكره الشارح من التقرير
هو مقتضى ما نقل عنهم ان عموم التكرار المذكور لا يوجب لارضي فان التكرار في قولك لا آكل
طعاما من افراد ذلك وقد فرغوا في نحو لا آكل الا في على اللزوم عدم تأثير التخصيص بالنية
وان اراد ان بعضهم اتفق معنا على ذلك فلا يبعد ولا يرد ما قاله الشارح وما قوله وسيتبر
الشارح الى ذلك فكانه يريد قوله الا في في شرح لا آكل وان اكلت فعلى للمناقلة عن أبي
حقيقة ما نصه لان النفي والمنع حقيقة الاكل وان لم يمتنع النفي والمنع لجميع المأكولات حتى
يحدث بواحد منها اتفاقا انتهى فان كان اراد ذلك فلا نسلم ان في هذا الاشارة الى ما دعاه اذ
هذا لا يفيد أنه لو صرح بالما كقول كان العموم وضعيا وصرح بالتخصيص بالنية والاتفاق على
الحث بواحد لا يقتضي صحة التخصيص بالنية والامر الثاني ان قوله دون الثاني قال شيخنا
الشهاب كان وجهه ان النفي على الثاني يتوجه للماهية وهي مفردة فلا يتوجه قصد تخصيصها
انتهى (واقول) في كل من التوجه والموجه نظر وما المانع من صحة قصد نفي الماهية باعتبار
وجودها في بعض افرادها فقط وهذا تخصيص باعتبار تفرد قصر العموم اللازم على بعض
الافراد واذا ساغ التخصيص باللفظ كالأكل طعاما من جنس كذا وكلا رجل في الدار من
قبيلة كذا فلتسغ نيته اذ حيث غفل باعتبار اللفظ لم يبق مانع من نيته والثالث ان كلام المحشين
صريح في ان المراد بتأثير التخصيص بالنية القبول باطنا لا ظاهرا ولعل يحصل ذلك في الإطلاق
ونحوه دون الحلف بالله تعالى فيما لا يتعلق بالادعي والافيد قبل ظاهرا ايضا فلتأمل (قوله نصا ان
ثبت على الفتح) أقول فيه أمران الاول انه شامل للمفردة والمجموعة جمع تكسرو وهو مخالف في
المجموعة لكلام السيد السابق الا ان يكون كلامه في المفردة ويريد في المجموعة أنه انصر في عموم
الجوع ونخرج للمتنوعة والمجموعة جميع سلامة المذكور نحو لارجلين ولا مسلمين اذ بناؤهما على الياء
لا على الفتح لكن الظاهر أنه لا فرق وكان مراده على الفتح أو نأبوه وأما المجموعة جمع سلامة
للمؤنث نحو لاسلمات فقد يشملها كلامه لانها تنبئ على الفتح وان جاز بناؤها على الكسر أيضا
والثاني ان السيد في حواشي المطول لما قرر ان المفردة نص في عموم الاتحاد والمجموعة نص
في عموم الجوع شرح الكلام المطول المبين لكلام التخصيص كما تقدم قال فان قلت لا خفاء في صحة
قولنا لارجل في الدار لا زيد ولا رجال فيها الا لا يزيدون فلا يكون معنى منهم ما نص في استغراق
مدلوله قلت الاستثناء لا يوجب تخصيصا ولا يقدح في كون اللفظ نصا لجر يانه في أمم الماء العمد
مع كونها نصوصا في معانيها وقد سبق ذلك في موضعه انتهى وقوله لا يوجب تخصيصا كان
مراده تخصيصا في الدلالة والافهوي يوجب التخصيص في الحكم كما سيأتي فليست امل (قوله
وظاهر ان لم تبين) أقول فيه أمران الاول انه ان اراد ان لم تبين مطلقا كان مفهوما ومنه فهم
ما قبله متباينين في المبنية على غير الفتح وان اراد ان لم تبين على الفتح كان دالا على الظهور
في المبنية على غيره وفيه نظر ظاهر والثاني ان ما أطلقه من الظهور يحتمل كلام التسهيل في باب
لأفاته مصرح بأن التكرار بعد دلالة العامة على ان نص مطلقا ولهذا حال الدعايبني في شرحه

(نصا ان ثبت على الفتح)
نحو لارجل في الدار
(وظاهر ان لم تبين) نحو في
الدار رجل فيجتمعون في
الواحد فقط ولو زيد فيها
من كانت نصا أيضا كما تقدم
في الحروف ان من تاني
لتخصيص العموم

بأنه وبظاهر من كلام بعضهم أن التخصيص على العموم مخصوص بما إذا كان اسمها مبنيا
وكلام المصنف أي ابن مالك في التسهيل صريح في خلافه كما علمت انتهى وكلام الاسنوي في
شرح المنهاج فانه بعد أن ذكر أن النكرة في سياق النفي ثم قال مانصه سواء بآشهرها النفي نحو
ما أحد قائم أو ياتر عاملها نحو ما قام أحد وسواء كان النافي ما أو لم أو أن أو ليس أو غيرهما ثم أن
كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء أو ملازمة للنفي نحو أحد أو أحد أو لا علم من
نحو ما جاني من رجل أو واقعة بعد لا العاملة عمل أن وهي لا التي أنفي الجنس فواضح كونها
للعوم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائم أو ما في الدار رجل فقيمه مذهبان للتحاة الصحيح أنها
للعوم أيضا كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب سيدي به لكتها ظاهرة في العموم لأنص قال
امام الحرمين ولهذا نص سيدي به على جواز مخالفة فقه قول ما في رجل بل رجلان كما يدل عن
الظاهر في نحو جاء الرجال الأزيد انتهى فتأمل قوله لكنم ظاهرة في العموم المتعلق بقوله وما
عدا ذلك تجده مصرحاً بأن جميع ما تقدم نص في العموم ومنه الواقعة بعد لا العاملة عمل أن من
غير قيد بينها على الفتح ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قوله إن لم تبين مانصه يرد عليه لا صاحب
علم محقوت قائم لم تبين أنه منصوب ومع ذلك فهي التخصيص العموم وانظر ما وجه التخصيص
في هذا والباقي دور المثال الذي ذكره الشارح انتهى (قوله قال المصنف مراده العموم البدلي
لا الشمولي أي بقراءة المثال أقول وقد ~~تكون~~ الشمول الخ) قال شيخنا العلامة مبنى كلام
المصنف والشارح على أن النكرة العامة ما يصلح أن يحل محلها كل مع صحة المعنى وحيثما ذكر النكرة
في مثال الامام غير عامة إذ ليس معناه من يأتي بكل مال وفي الآية التي مثلها الشارح عامة
احصه حلول كل محلها كما صرح به هو ولا يخفى عليك أن المراد من الآية أن استجارك واحد من
المشركين لا كل واحد منهم فالجواب أن النكرة العامة هي ما يتعلق بالحكم بكل فرد من أفرادها
سواء حل كل فرد محلها أو لا فهي في المثال والآية للعموم الشمولي والمعنى كل مال يأتي به أحد
أجازه وكل أحد استجارك من المشركين فاجزه وهذا ظاهر لا يخفاه والله تعالى أعلم بالصواب
انتهى (وأقول) مبنى هذا الاعتراض ما فهمه الشيخ من أن الشارح أراد بقوله أي كل واحد
منهم بيان صلاحية حلول كل محل النكرة مع صحة المعنى بناء على اشتراط تلك الصلاحية
في عمومها وليس كذلك وإنما أراد به بيان الشمول وتناول الأقطاب لجميع الأفراد دفعة لا على البدل
فإن ذلك معتبر في العام كما علم من تعرفه سواء صلح حلول كل محل النكرة أو لا وقرق بين المعنيين
فإن مدار الأول على صحة التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد ومدار الثاني على تناول اللفظ
وثبوت الحكم لجميع الأفراد دفعة لا على البدل وإن لم يصلح التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد
كافي هذه الآية فإن طلب الاجازة منه عليه أفضل الصلاة والسلام ثابت لاستجارك جميع
الأفراد فهمه أو وجدت الاستجارة من الجميع أو البعض طلبت الاجازة منه ولو عرفت ما بكل أحد
لأنهم الشرط عدم طلب الاجازة عند وجود الاستجارة من البعض وكثير ما يقع الغلط من اشتباه
أحد المعنيين بالآخر وعدم التمييز ما وما يبدل على إرادته ذلك قوله السابق في نظيرها هنا أي
كل أمر لله وخص منه أمر التذب فإن قوله وخص منه أمر التذب صريح في أنه أراد بقوله أي
كل أمر لله ما قلناه في مراده دون ما فهمه الشيخ عنه واللام يحتمل قوله وخص منه أمر التذب لأنه

قال امام الحرمين والنكرة
في سياق الشرط للعموم نحو
من يأتي بمال أجازه فلا يمتنع
بمال قال المصنف مراده
العموم البدلي لا الشمولي
أي بقراءة المثال أقول
وقد تكون الشمول نحو
وان أحد من المشركين
استجارك فأجره أي كل
واحد منهم

لو أراد ان الوعيد المذكور مترقب على مخالفة جميع الاوامر دون بعضهما فلا حاجة لذلك التخصيص
 لان من ترك جميع الاوامر التي منها وأمر الذنب استحق قطعها ذلك الوعيد فتأمل ذلك فانه في غاية
 الصحة والظهور لا يقال لو عبر بقوله اى واحدا منهم أو بقوله اى اى واحدا منهم لا فائدة هذا المعنى
 الذي قرره مع السلامة من الابهام لاننا نقول هذا غير صحيح قطعاً أما الاول فظاهر وأما الثاني
 فلان قولنا اى واحداً محتمل معنيين أحدهما ان يكون متناولاً لكل فرد على البسمل بان يكون
 الحكم متعلقاً بفرد واحد مثلاً فقط الا أنه لا يتعين له فرد دون آخر بل ما من فرد فرض الا وهو
 صالح لتعلق الحكم به والثاني ان يكون متناولاً لكل فرد دفعة بان يكون الحكم متعلقاً بكل فرد
 فرد بحيث يتناول جميع الافراد دفعة ولا يتوقف ثبوته لواحد منهم على اعتبار غيره ولا يكون ثبوته
 لواحد منها مشروطاً ببقاء ثبوته لغيره ولا يخفى ان العموم انما يتحقق في هذا المعنى الثاني
 دون الاول فلهذا عدل عن هذه العبارة المحققة الى ما عبر به وأما الابهام المذكور فهو مدفوع
 بقريضة كلامه السابق كما بين وأما في المصنف وأقرب الشارح العموم عن مثال الامام فالحق
 أنه محل نظر تام فان قيل معنى العام هل يتضح في نحو اى رجل جاني أكرمه ومعنى جئتني
 أكرمتك (قلت) نعم لانه علق الاكرام في الاول بكل رجل لا بواحد مما من الرجال وفي الثاني
 بالجميع المتعلق بكل وقت لا بوقت ما من الاوقات وبما تقرر علم الجواب عن تنظير شيخنا الشهاب
 في قول الشارح في الآية اى كل واحد منهم بقوله فيه نظر بل هو كالمثال الاول والا لا يقتضي
 أنه غير مأمور بإجارة واحد مفرد استجاره انتهى فلي تأمل (قوله عرفاً) قال شيخنا الشهاب نصب
 على نزع الخلاف أو الظرفية المجازية ومشله المعطوف عليه انتهى (قوله كالفحوى) فيه
 أمران الاول قال شيخ الاسلام اى كاللفظ الدال على الفحوى ليناسب قوله وقد يعنى اللفظ
 ويدلر مثله في قوله وكفهوم المخالفة لذلك انتهى (وأقول) ظاهر الاقتصار على ذلك أنه لا يقدر في
 قوله كترتيب الحكم على الوصف وفيه نظر لانه مثال اقوله أو علق المعطوف على قوله عرفاً
 المتعلق بقوله وقد يعنى اللفظ فيكون التقدير وقد يعنى اللفظ عقلاً كترتيب فلا بد أن يقدر مثله في
 قوله كترتيب أيضاً ليصح أن يكون مثلاً للفظ المعنى عقلاً (فان قلت) هذا التقدير في هذه المواضع
 صحيح في نفسه لكن ينعى قول المصنف والشارح الاتي والخلاف في أنه اى المفهوم مطلقاً
 لا عموم له لفظي الى أن قال الشارح بناء على أن العموم من عوارض اللفاظ الخ فانه دال على
 ان الكلام هنا اى في قول المصنف كالفحوى وقوله كفهوم المخالفة في نفس المفهوم لانه الذي
 يصح بناءً تسميته بالعام على ما ذكرنا في اللفظ الدال عليه لان اللفظ يصح ان يسمى عاماً سواء قلنا
 ان العموم من عوارض اللفاظ والمعاني أو من عوارض اللفاظ فلا يصح بناءً تسميته بالعام
 على ما ذكره قريئين ان الكلام في نفس المفهوم وحينئذ كيف يصح وقوعه تحت اللفظ وقد يعنى
 اللفظ (قلت) هذا مبني على أن قول المصنف والشارح والخلاف في أنه اى المفهوم مطلقاً
 متعلق بقوله وقد يعنى اللفظ عرفاً كالفحوى الخ وهو ممنوع بل هو استئناف مسئلة متعلق بنفس
 المفهوم (فان قلت) اذا كان استئنافاً وليس متعلقاً بما قبله فناموقعه هنا (قلت) موقعه انه
 لما ذكر فيما قبله أن اللفظ الدال على المفهوم حصل له التعميم عرفاً على قول ناسب أن يبين حكم
 نفس المفهوم في العموم نعم ينعى اى التقدير المذكور بالنسبة لقوله أو عقلاً كترتيب الحكم

(وقد يعنى اللفظ عرفاً
 كالفحوى) اى مفهوم
 الموافقة بتسميته الاولى
 والمساوى على قول تقدم
 وخلافه لانه ما أفان الذين
 يا كرون أموال البقاي
 الآية قبل نقلهما العرف
 الى فحوى جميع الايذات
 والانسلاطات والاطلاق
 الفحوى على منه وم الموافقة
 بتسميته خلاف ما تقدم انه
 الاولى منه صحيح أيضاً كما
 مشى عليه البيضاوى

الحق قول المصنف الآتي ولا المعلق به لفظ الكن قياساً به على أنه بمعنى ما هنا كما قال شيخ
 الإسلام ثم إن المراد منه ما واحد وانما أعاد ذلك لبيان الخلف في أن عمومه وضعي أو قياسي
 انتهى وذلك لتصريح المصنف هناك بنفي العموم لفظاً وحيث قد قبل اقتصاره في التقدير هنا
 نظراً إلى ذلك وعلى هذا يشكل عطف المصنف قوله عقلاً على قوله عرفاً مع تعلقه بقوله وقد يعلم
 اللفظ لكن ظاهر منبغ المصنف والشارح المغايرة بين المجلين فيحصل أن وجه المغايرة بينهما
 ما يشعر به تصوير الشارح من أن ما هنا فيما إذا ذكر لفظ صالح وضمها للكل فرد لكنه لم يرد به كل
 فرد فهل يتم كل فرد نظر الوجود الوصف الذي رتب الحكم عليه في كل فرد وما سمي في فيما إذا
 ذكر لفظ لا يصلح وضمها للكل فرد لكنه عال حكمه بما يوجد في غير معناه الوضعي كلفظ الخمر في
 حرمت الخمر لا سكارها فهل يتم غير معناه الوضعي لذلك وعلى هذا ينضح تقييد الشارح تمثيله هنا
 بقوله إذا لم يجعل اللام فيه للعموم ولا عهد أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأنه إذا أراد بالعلماء
 بعض معين خرج ذلك عن صورة هذه المسئلة إذا لا يشمل سائر الأفراد وضعا والمناسب حينئذ
 دخوله فيما سمي في قليمتا مل والثاني أنه لا يخفى من تقرير الشارح أن معنى تجميع اللفظ الدال
 على العموم أن اللفظ الذي كان دالاً على العموم بطريق المفهومية صار موضوعاً لجميع
 الأفراد الشاملة لما كان قبل نقل العرف منطوقاً ولما كان مفهوماً منه (قوله نقل العرف من
 تحريم العين إلى تحريم جميع الاستقاعات) اعترضه السكال بما حاصله أنه ياتي في بحث الحمل
 ما يؤخذ منه أن هذا من باب الأضمار الذي دليل مضمرة العرف وأنه تقدم أن الأضمار راجع
 وأجاب شيخ الإسلام بأن ما تقدم فيما إذا لم يكن النقل مبيناً للمضمر وهذا بخلافه قال على أن
 كلامه ليس في الخلاف في ترجيح النقل على الأضمار وأعكسه بل في الخلاف في استفادة
 العموم من أي ما وغايته أن الخلاف في هذا مبنى على الخلاف في ذلك ولا يلزم من البناء على شيء
 الاختلاف في الترجيح انتهى ويحجب أيضاً بأن تقدم الأضمار على النقل هو فيما إذا جهل الحال
 واحتل الحال الأضمار والنقل أما إذا قام دليل على النقل فلا نزاع في الحمل عليه وأعل الشارح
 كغيره عن جزم بالنقل هنا كالقرا في قام عندهم دليله بل هو الظاهر من جزمهم به وعدم ترددهم
 فيه ولا ينافي ذلك ما ياتي في بحث الحمل لأن المقصود به التمثيل وهو مما يتساهل فيه ويكتفى
 فيه بالاحتمال (قوله على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول) قال شيخنا الشهاب أي
 لا على معنى العموم السابق في تعريفه انتهى (وأقول) قد يرد عليه أنه إذا لم يكن بالمعنى السابق
 في التعريف مع أن ظاهر الكلام أنه من العموم في الاصطلاح كان التعريف السابق غير
 جامع ويتجه أن يجعل من المعنى السابق في التعريف ولا ينافيه قول الشارح بمعنى الخ لأنه
 بيان للمعنى الذي هو سبب في تجميع اللفظ كما هو مقتضى عبارة المصنف حتى يصير لفظ
 العلماء في مثال الشارح دالاً على كل فرد بواسطة المعنى قليمتا مل (قوله إذا لم يجعل اللام
 فيه للعموم) أي أن جعلت للجنس استتراً عما إذا جعلت للعموم لأن العموم حينئذ بالوضع
 لا بالاعتق (قوله ولا عهد) أقول فيه بحث لأن العموم بهذا المعنى لا ينافيه العهد بل يتحقق وإن
 وجد العهد لأن الحكم المعلل عام بعموم علمته ويمكن أن يجاب بأنه انما قيد بذلك إشارة إلى تغاير
 ما هنا مع قوله الآتي ولا المعلق به لفظ الكن قياساً لا يتكرر مع ما هنا فيكون ما هنا مصوراً

(وحرمت عليكم أمهاتكم)
 نقله العرف من تحريم العين
 إلى تحريم جميع الاستقاعات
 المقصودة من التماس من الوطء
 وقدماته وسياق قول أنه
 مجهول (أو عقلاً كترتيب
 الحكم على الوصف) فإنه
 يقيد عليه الوصف للحكم كما
 سياتي في القياس فيقيد
 العموم بالعقل على معنى أنه
 كلما وجدت العلة وجد
 المعلول مثاله أكرم العالم
 إذا لم يجعل اللام فيه للعموم
 ولا عهد

بما اذا صلح اللفظ لجميع الافراد كالعالم في المثال لكنه لم يستعمل في جميع الافراد بل في الجنس
فتمعلق الحكم بجميع نظر اللفظ ويكون ماسبق مصورا بما اذا اختص اللفظ ببعض الافراد
كان في ثبوت له ماسبق فتمعلق حكمه بالثبوت ايضا نظر اللفظ فاما مل (قوله وكفهوم المخالفة)
قال شيخنا الشهاب أي اللفظ الدال عليه انتهى أي كما هو قضية كلام المصنف لان قوله وكفهوم
المخالفة معطوف على قوله كترتيب الحكم الممثل به لقوله عقلا المتعلق بقوله يعين اللفظ وحاصل
المعنى ان اللفظ صار عاما في افراد مفهوم المخالفة بواسطة العقل (قوله على قول تقدم) قال
شيخنا الشهاب أي والصحيح ان دلالة اللفظ لا بالعقل انتهى وعلى التقديرين ليس منطوقا اذ لم
يوضع له ولم ينقله العرف اليه وانما الخلاف هل دلالة اللفظ على المفهوم بوضع اللفظ أو بحكم
العقل وقوله على ان ماعدا المذکور قال شيخنا الشهاب أي ماعدا معنى المذکور الذي هو
المنطوق انتهى وقوله بالمعنى المعبر عنه الخ خبر ان (قوله وهو أنه لو لم ينف المذکور الحكم عما
عده لم يكن لذكره فائدة) قد يقال ان أراد عن جميع ماعدا منه منا الملازمة لحصول الفائدة قطعاً
بنيته عن بعض ماعدا أو أراد عن بعض ماعدا لم يثبت المطالب وهو عموم المفهوم (قوله
والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقاً) أي سواء مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة الخ قال شيخنا
الشهاب هو كلام مستأنف وليس راجعاً لقوله وقد يعين اللفظ الخ وقوله وكفهوم المخالفة لأن
العموم هناك من عوارض اللفظ بدليل قوله وقد يعين اللفظ هذا قد ظهر لي ولكن قول الشارح
الآتي وأما من جهة المعنى الخ اذا تأملته تجد حاصله ان من يجعل العموم من عوارض الالفاظ
فقط لا يقول به في المفهوم وان نقله العرف وصار به منطوقاً انتهى (وأقول) قول الشارح
الآتي المذکور مفهوم قوله لفظي من قوله والخلاف في أنه لا عموم له لفظي المقروض في نفس
المفهوم فيكون هو أيضاً مفعولاً في نفس المفهوم وان صار بواسطة العرف منطوقاً أي مدلولاً
للفظ في محل التلطي بخلاف ما تقدم في قول المصنف وقد يعين اللفظ الخ فانه مقروض في نفس
اللفظ الدال على المفهوم فلا مخالفة (فان قلت) هذا الخلاف معلوم من قوله السابق والصحيح أنه
من عوارض الالفاظ الخ فلم ذكره هنا (قلت) للتنبه على لفظية الخلاف ولانه لما ذكر ان لفظه
وصف بالعموم بواسطة العرف أو العقل ناسب أن ينبه على حكم نفسه لئلا يغفل عنه وقد ينسى
ما سبق أو لا يتنبه منه لذلك (قوله وأما من جهة المعنى الخ) فيه أمران الأول ان هذا بيان
لمفهوم قوله لفظي لان المفهوم من كونه لفظياً الاتفاق في المعنى والثاني أنه قد يتوهم منافاة هذا
الاتفاق في المعنى لما سبق من نصيب ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني لانه صريح
في عدم عروضه للمعاني فينا فيه الاتفاق هنا في المعنى وهذا توهم فاسد لان الذي سبق نصيبه
ان المعنى لا يوصف بالعموم بمعنى أنه لا يطلق عليه لفظ العموم حقيقة والمذکور هنا هو أن
المفهوم شامل لجميع العوارض أي أن الحكم المفهوم متعلق بكل ماعدا المذکور وشتان ما بين
هذين فليست امل (قوله بما تقدم) قال شيخنا الشهاب متعلق بشامل والباء اسمية وفي نسخ عما
تقدم ولم يدر معناه ثم اقتصره على العرف والعقل كانه لتقدم ذكرهما آنفاً والافن البين
أن المفهوم شامل لجميع صور ماعدا المذکور على غير قول العرف والعقل من الجاهز واللغة
والسرع انتهى (وأقول) قوله لم يدر معناه جوابه أنه بمعنى بما تقدم بناء على ان من لا تعليل (قوله)

(وكفهوم المخالفة) على قول
تقدم ان دلالة اللفظ على
ان ماعدا المذکور
بخلاف حكمه بالمعنى المعبر
منه هنا بالعقل وهو أنه لو لم
ينف المذکور الحكم عما
عده لم يكن لذكره فائدة كما في
حديث الصحابين مطل الغنى ظلم
أي بخلاف مطل غيره (والخلاف
في أنه) أي المفهوم مطلقاً
(لا عموم له لفظي) أي عائد
الى اللفظ والتسمية أي هل
يسمى عاماً أو لا بناء على ان
العموم من عوارض الالفاظ
والمعاني أو الالفاظ فقط
وأما من جهة المعنى فهو شامل
لجميع صور ماعدا المذکور
بما تقدم من عرف

وان صار) أي المفهوم به أي بسبب العرف منطوقاً أي مدلولاً للفظ في محل النطق يعني أن تلك
 الصيرورة لا تمنع كون الكلام في المفهوم بحسب الأصل (قوله أو عقل) لم يقل وان صار به
 منطوقاً كالذي قبله لأنه لم يقل أحد بنقل اللفظ الى مفهوم المخالفة ودلالته عليه في محل النطق
 والذي تقدم في قوله وكفهوم المخالفة انما خاص - له أن دلالة اللفظ على حكم المسكوت لا في محل
 النطق قطعاً لكن هل هو بطريق الوضع أو بطريق العقل بخلاف دلالة اللفظ على مفهوم
 الموافقة فانها في محل النطق على ذلك القول (قوله والخلاف في أن الفجوى) أي نفسهما لا
 عومها اذ لم يتقدم في مبحث المفهوم (قوله كان أخصروا وضع) اما الاول فله طوبى له وفي أن
 الفجوى الخ واما الثاني فلا يهاجم ما عبر به اعماداً ذكره بخلاف قولنا على قول فان المتبادر منه
 مرجوحيته (قوله ومما را العموم) أي دليل تحقيقه الاستثناء أي صحة الاستثناء من معناه كما
 اشار اليه الشارح بقوله فكل ناصح الاستثناء منه (قوله فكل ما) أي يضم كل أي فكل لفظ صحيح
 الاستثناء منه أي من معناه مما لا يحصر فيه فهو عام (أقول) انه لم يبق على أن شرط صحة الاستثناء
 وجوب تناول المستثنى منه للمستثنى لا جواز تناوله على ما يشهده قوله لا في ويصحب جاه رجال
 الا يزيد بالرفع الخ والاورد جاه رجال الا يزيد وامل الشارح أشار الى ذلك بقوله للزوم تناوله الخ
 قال في التلويح فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فثبتت العموم بهادور قلنا ثبتت
 العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير تكبر فيكون استدلالاً بالاستعمال والاجماع
 انتهى (قوله مما لا يحصر فيه) زاده جواباً عن الأيراد على قول المصنف كغيره ومما را العموم
 الاستثناء وزاد في التلويح جوابين آخرين حيث قال فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصاً
 اسم عدد نحو عتدي عشرة الا واحد أو اسم علم نحو كسوت زيدا الرأسه أو غير ذلك نحو
 صفت هذا الشهر الا يوم كذا أو كرم هؤلاء الرجال الا زيد فلا يكون الاستثناء دليل العموم
 أجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الأمور وان لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة
 عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة وأعضاء
 زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثاني وذكر ما أجاب به الشارح الثالث ان المراد
 استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كافي الصور المذكورة انتهى باختصار
 (قوله للزوم تناوله للمستثنى) أقول في إثباته المدعى نظراً للزوم التناول متحقق فيما لا عموم
 فيه أيضاً كما هو العدد ثم رأيت شيخنا الشهاب أورد ذلك بقوله لا أن يمنع استثناء هذا
 الدليل عموم المستثنى منه انتهى وقد يجاب بان المراد بصحة الاستثناء صحة استثناء أي فرد مما
 يصلح اللفظ ليعني أنه ثامن فرد يصلح اللفظ له الا يصح استثنائه وحيداً بل يلزم الدليل
 المطلوب لان لزوم التناول لكل فرد يصلح اللفظ له يستلزم عموم قطعاً وفيه نظر لانه يصح
 استثناء أي فرد يصلح اسم العدد ونحوه باللفظ المذکور مع اتقاء العموم عن ذلك قطعاً ويمكن
 ان يجاب بان المراد كما علم من زيادة قوله من غير حصر للزوم التناول على الوجه المذکور من غير
 حصر وذلك خاصة للعموم (قوله ومن نفي العموم فيها) قال الكمال أي من نفي كونها للعموم
 حقيقة وذلك يتناول الاقائل بانها للخصوص حقيقة وأن اسمها الهاء العموم مجاز والقائل
 بانها مشتركة والقائل بالوقف انتهى (وأقول) في شمول نفي العموم فيها للقول بالاشتراك والقول

وان صار به منطوقاً أو عقل
 (و) الخلاف في أن الفجوى
 بالعرف والمخالفة بالعقل
 تقدم في مبحث المفهوم
 منه هذا على ان المتألف على
 قول ولو قال بدل هذا فمما
 على قول كما قلت كان أخصروا
 وأوضح (ومما را العموم
 الاستثناء) فكل ما صح
 الاستثناء منه مما لا يحصر
 فيه فهو عام للزوم
 تناوله للمستثنى وقد صح
 الاستثناء من الجمع المعروف
 وغيره مما تقدم من الصيغ
 نحو جاه الرجال الا زيداً
 ومن نفي العموم فيما يصح
 الاستثناء منها قرينة على
 العموم

بالوقت نظر ظاهر اذ لا نفي على هذين والظاهر أنه خاص بالقول الاول وامان قال بالاشتراك
فيجعل الاستثناء قرينة ارادة أحد المعنيين وهو العموم ومن قال بالوقت يقول الاستثناء يدل
على ارادة العموم مع احتمال انه حقيقة وأنه مجاز فلينا مل (قوله الا ان يخصص فيم فيها
تخصص به) فان قلت هل يصدق عليه حينئذ العموم بالمعنى المراد في العام المعرف فيما سبق قلت
نعم لانه استغرق الصالح له من غير حصر لانه لا يصلح الا ان يصدق عليه الوصف وقد استغرق جميع
أفراد من يصدق عليه وقد ذكر في التلويح كالتوضيح أن من ألقاها العموم عندهم التكررة
الموصوفة بصفة عامة وهي لا يختص بفرد واحد من أفراد تلك التكررة كالأجسام الأوجلا
عالم فان العلم لا يختص واحد من الرجال بخلاف لا أجسام الارجل لا يدخل دأره وحده قبل
كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد وذلك لوجهين أحدهما الاستعمال في
قوله تعالى ولابد مؤمن خير من مشرك وقوله قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى
للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف الثاني ان تعليق الحكم بالوصف
المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بأن ما أخذ استقاف الوصف له لذلك فيم الحكم
به عموم عليه انتهى باختصار ومثال الشارح لا يظهر فيه الوجه الثاني ولا يضر ذلك لاستقلال
كل من الوجهين في التوجيه نعم في ما ساقى يانه (قوله فهو قائم رجال كانوا في دارك الا زيدا
منهم) قال الكمال هذا المثال وان تمثلي فيه ما دعاه من العموم فيما يخصص به فلا مخرج
المثال من كون الدار حاصره لهم ولا تمثلي فيما مثل به ابن مالك من قولك جاء في رجال صالحون
الا زيدا انتهى واعترضه شيخ الاسلام حيث قال قد يوجه عمومهم فيما يخصص به بوجوب
دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء لكون الدار حاصره للجميع ويرتفع وجوب
ذلك وأن الدار حاصره للجميع بل واز أن لا يكون زيد منهم ولهذا احتج الى ذكرهم مع ان
في عموم ذلك نظر اذ معيار العموم صحة الاستثناء لا ذكره وهنا لا يعرف الا بذكره وامامنا احتله
ابن مالك من جواز الاستثناء من التكررة في الإثبات بشرط الثبوت فهو باق في قوم صالحون الا
زيد فهو مخالف لقول الجهور اذا الاستثناء اخراج ما لولا له لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك
منت في المثال نعم ان زيد عليه منهم كان موافقا لهم لكن فيه ما مر آتينا انتهى وقوله ويرد
بمنع وجوب ذلك ان أراد منع وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه واحتج بجوازه فذلك
في غاية الاشكال لانه يقتضي صحة فهو جائز الا زيدا وعمومه وهو خلاف قول الشارح ولم
يصح الاستثناء من الجمع المذكر الخ وقوله وان الدار حاصره للجميع قد يقال ولو سلم أنها حاصره
لجميع فكونها كذلك لا يقتضي العموم فيما يخصص به اصدق اللفظ بجماعة ممن كانوا في
الدار ولا يتبادر من اللفظ جميع من كانوا في الدار ويوجب بان الاستثناء دليل العموم فيما
تخصص به والام يحجج اليه والظاهر من الاستثناء هو الاحتياج اليه وقوله ولهذا احتج الى
ذكرهم بخلافه قول شيخنا الشهاب قوله منهم هو حال من زيد يعني لا يستثنى زيد مثلاً مثل
هذا التركيب الا اذا كان من جملة الرجال المحدث عنهم فلا يلزم ذكره فلهذا منهم في التركيب خفي
الاخبار انتهى وقوله في توجيه نظره اذ معيار العموم صحة الاستثناء لا ذكره قد يقال من لازم
ذكره على وجه صحيح صحته ولا شك في صحة هذا التركيب مع ذكره هذا الاستثناء وقوله واما

ولم يصح الاستثناء من الجمع
المنكر الا ان يخصص فيم
فيما يخصص به نحو قائم رجال
كانوا في دارك الا زيدا منهم

كانت له المصنف عن النجاة ويصح ٢٨٨
 بما جبال الأزيد بالرفع على ان الاصفة بمعنى خبر كافي لو كان فيه ما آله الا انه قصدنا

(والاصح أن الجمع المنكر)
 في الاشارة نحو جاء عبيد
 لزيد (ليس بعام) فيحمل
 على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين
 لانه المحقق وقيل انه عام
 لانه كما يصدق بما ذكره يصدق
 بجميع الأفراد وبما بينهما
 فيحمل على جميع الأفراد
 ويستثنى من أشتات الاحوط
 ما لم يمنع مانع كافي رأيت رجلا
 فعلى أقل الجمع قطعا
 (و) الاصح (ان أقل مسمى
 الجمع) كرجال ومسلمين
 (ثلاثة لا اثنان) وهو القول
 الآخر أقوى أدلته ان
 تنزل الى الله فتصدق
 قلوبكم أي عائشة وحفصة
 رضي الله تعالى عنهما وليس
 لهما الاقلان وأوجب بان
 ذلك ونحوه مجاز لتبادر
 الزائد على الاثنين دونهما
 الى الذهن والادعى الى
 المجاز في الآية الكريمة
 كراهة الجمع بين تثنيين في
 المضاف ومثمنه وهما
 كالشيء الواحد بخلاف
 نحو جاء عبيدا كما ينبغي على
 الخلاف ما لو أقر أو وصي
 بدراهم لزيد والاصح انه
 يستحق ثلاثة لكن ما ملوا
 به من جمع الكثرة بخلاف
 لاطباق النجاة على ان آله
 أحد عشر فلذلك قال
 المصنف ان الخلاف في
 جمع القصة

ما اختاره ابن مالك الخ فيدفع به ايراد الكمال هذا المثال على التارح فيقال كلامه مبق على
 مذهب الجمهور واعلم ان ما تقدم من التلويح قد يدل على العموم فيما مل به ابن مالك أيضا
 (قوله) كأنه المصنف عن النجاة) عبارة في شرح المنهاج قال النجاة ولا تستثنى المعرفتين
 المنكرة الا ان عمت نحو ما قام أحد الأزيد أو تخصصت نحو قام رجال كانوا في دارك الأزيد
 منهم انتهى (قوله) نحو جاء عبيد لزيد ليس بعام) قال شيخ الاسلام أي في جميع افراده والافراد
 عام فيما يخص به ان قيل الأزيد انهم لما قدمه من ان الجمع المنكر اذا خص به فيما يخص
 به وهو هنا تخصص بقوله لزيد فلو تركه كان أولى انتهى وفيه أمور الأول ان مقتضاه أنه لا بد في
 عموم من أن يقال الأزيد انهم وانظروا خلافه وان المصارحة الاستثناء لا الاستثناء بالفعل
 كما أشار إليه الشارح في تقرير عبارة المصنف وهو المفهوم من قوله ولم يصح الاستثناء من الجمع
 المنكر الا أن يخص المجمعين والثاني ان ما يؤيد العموم في قولك عبيد لزيد أن فيه اضافة في المعنى
 الى معين وهو زيد فهو قريب من قولك عبيد لزيد بصريح الاضافة ولا فرق بينهما الا باعتبار
 التعيين في الثاني دون الأول ويجوز هذا القدر لا يقتضي فرقاً من جهة العموم بل قد يدعى
 العموم مع الاضافة للمنكر فأما التقييد بها بحسب القيد نحو جاءني عبيد رجل من أهل البلد
 أو عبيد لرجل من أهل البلد الا واحد منهم والثالث انه قد يستدل عن تمثيل الشارح بهذا
 المثال بان التمثيل يتسامح فيه أو بان لزيد ليس صفة بل متعلق بيجا أي جاء الى زيد عبيد لان الام
 تكون لانتهاء النجاة أيضا (قوله) والاصح ان أقل مسمى الجمع ثلاثة) قال شيخ الاسلام ألحق به
 كما قال البرماوي كل ما دل على جمعية ثلاثة المجموع كاس وجبل بخلاف نحو قوم ورهط لان
 دلالة على المجموع لا على الجمع انتهى (وأقول) لكن كلام التلويح مع دال على الحاق نحو قوم
 ورهط أيضا فانه قال اختلقوا في منتهى التخصص الى أن قال واختار عن المصنف ان كان
 جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على
 أن أقل الجمع انتهى فتأمل (قوله) لكن ما ملوا به) أقول هو على حذف مضاف والمقتضى
 مقتضى ما ملوا به من حيث القليل به وبهذا يجب ان يكون شيخنا الشهاب في الاخبار به أي
 بقوله مخالف عما ملوا به نظر وما ليست مصدرية لقوله فكان الأولى أن يقول تمثيلهم انتهى
 ويعنى عن تقدير المضاف اعتبارا لحيثية أي ما ملوا به من حيث انهم ملوا به المقتضى ذلك ان
 أقله ثلاثة أو اثنان مخالف لا طباق النجاة (قوله) مخالف لا طباق النجاة ان آله) أي جمع الكثرة
 أي أقل مسماء أحد عشر فلذلك قال المصنف ان الخلاف أي بين الأصوليين في جمع القصة (أقول)
 اعتمدت طائفة أن الخلاف في الجمعين وقررت بينهما بوجه آخر منهم الاصفهاني شارح المحصول
 فانه قال مانعه التقييد الرابع الجواب عن اشكال عرض لبعضهم يعني القرافي وهو انه قال في
 نحو عشر من سنة أو رد هذا السؤال على الفضلاء ولم يحصل لي ولا هم جواب وهو ان الخلاف
 في هذه المسئلة وهو ان أقل الجمع اثنان أو ثلاثة غير مضبوط ولا متصور وبسببه أنه ان فرض
 قولهم أقل الجمع اثنان أو ثلاثة في صيغة الجمع الذي هو جيم وميم وعين امتنع اثباته في غيرها اذ
 لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة ثبوت الحكم لغيرها وان كان في مدلول هذه الصيغة فان مدلول

هذه السبعة كل ما يسمى بها وسبع الجمع قسما جمع قلة وجمع كثرة واتفق النحاة على ان
 جمع القلة موضوع العشرة فمادونها الى الاثنين او الثلاثة على الخلاف وجمع الكثرة موضوع
 لما فوق العشرة قال صاحب المفصل وغيره وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر وتصریحهم
 بالاستعارة يقتضي ان كل واحد منهما ما يستعمل في معنى الآخر مجازا وان جمع الكثرة
 موضوع لما فوق العشرة فان استعمل في مادون العشرة كان مجازا ونقول موضع الخلاف ان
 كان جمع الكثرة فلا يستقيم لان أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر والاثنان والثلاثة انما
 يكون اللفظ فيهما مجازا والبحث في هذه المسئلة ليس في الجواز ان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين
 لا خلاف فيه انما الخلاف في كونه حقيقة بل لا خلاف ان لفظ الجمع يجوز اطلاقه وادعاء
 الواحد مجازا فكيف الاثنين وان كان الخلاف في جمع القلة فلا يتجه لانهم ذكروا أمثلتهم في
 جوع الكثرة فدل على ان مرادهم في تصوير المسئلة ليس حصرها في جمع القلة قال الاصفهاني
 والجواب الحق عن ذلك ان كون أقل الجمع اثنين أو ثلاثة هو على الاطلاق سواء كان ذلك جمع
 قلة أو جمع كثرة ونقول جمع الكثرة يصدق على مادون العشرة حقيقة واما جمع القلة فهو
 لا يصدق على فوق العشرة فان ساعد ذلك منقول الادباء فلا كلام والافن خالف فهو مجبور
 بالدلالة الاصولية المدالة على عموم الجمع على الاطلاق كيف ولا يمكن ان يدعى اجماع الادباء على
 خلاف ذلك انتهى ومنهم المولى التفناني في التلويح فانه أشار في تقرير كلام التقيج وشرحه
 الى تردد في ان أقل جمع الكثرة ثلاثة أو لا ثم بعد ان بسط الكلام على الخلاف في ان أقل الجمع
 ثلاثة أو اثنان قال مانصه واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل
 بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة يختص بالعشرة فمادونها
 وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا وفق بالاستعمالات وان صرح
 بخلافه كثير من الثقات انتهى ولما نقله عنه الدماميني في باب الاحرف الناصبة الاسم الراقعة
 انظر من شرحه للتسهيل عقبه بقوله مانصه هذا كلامه ويعني بالمقام المشار اليه مقام التعريف
 بما يقيد الاستغراق يريد ان العلماء لم يفرقوا في هذا المحل بين اقلوا المشركين وأكرم العلماء مثلا
 حيث جعلوا كلامهم ما شاملا للثلاثة وما فوقها الى غير النهاية فدل عدم الفرق بحسب
 الظاهر في هذه الحالة على ان التفرقة بينهما محال كونهم ما منكرين انما هو في جانب الزيادة
 كما قال وحاصله ان الجمعين متفقان باعتبار المبدأ ففرقا باعتبار المنتهى فبدأ كل منهما الثلاثة
 ومنتهى جمع القلة العشرة ولانما يجمع الكثرة وبهذا التقرير لا يحتاج الى ان نقول في محل من
 المحال هذا انما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة اه نعم في حواشي التلويح المنسوبة
 مانصه وجه عدم التفرقة ان كلامهم في الجمع المعرف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة فلا
 يصدق في أن لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق وهذا لا يخالف
 ما صرح به الثقات لان تصريحهم في المسئلة فليتأمل اه ولستأمل قول الدماميني لا يحتاج
 الى ان نقول الخ (قوله وشاع في العرف الخ) فيه أمور الاول قال شيخنا الشهاب هو من كلام
 المصنف جوابا عن سؤال تقديره فلم يجمع جمع الكثرة على ثلاثة اه أي لم يجمع على ذلك في
 مسألة الاقرار والوصية كما تدل عليه عبارته في شرح المنهاج حيث قال ولستأمل ان يقول

وشاع في العرف اطلاق
 دراهم على ثلاثة

اتفقت الفقهاء على أن من أقر دراهم قبل منه تفسيرها بثلاثة وهي جمع كثرة وأقله بانفاق
 النخاعة أحد عشر في الجمع بين الكل من اللهم الآن يدعى الفقيه أن العرف شاع في إطلاق
 دراهم على ثلاثة واشتهر فصاح حقيقة عرفية وهي مقدمة على اللغوية ولا يكفيه أن يقول
 إطلاق جمع الكثرة على القلة يصح مجازا والاصل براءة الذمة عما زاد قبلنا تفسيره بثلاثة لذلك
 لأننا نقول لا يقبل من الالفاظ بحقائق الالتفات في الآثار والتفسير بالمجاز لا ترى أن من أقر
 بأقل لا يقبل منه التفسير بأقل واحد وان صح إطلاق الجمع على الواحد مجازا
 وقضية أن إطلاق دراهم على الثلاثة مجاز لغوي وهو ممنوع بل محل كون جمع الكثرة مجازا
 في المشرية وما دونها فيما ورد له جمع قلة والا كان مشتركا بينهما كما صرح به الرضوي بقوله وأعلم
 أنه إذا لم يأت الاسم إلا بجمع القلة كرجل في الرجل أو الجمع الكثرة كرجال في الرجل وكذا
 كل جمع تكسیر للرباعي الاصل حروفه ولما لا يجمع الا بجمع كالأبدل ومما منع فهو مشترك بين
 القلة والكثرة وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر اهـ وبوافقه قول ابن
 مالك في القينة

كما قال الصفي الهندي
 الخلاف في عموم الجمع المنكر
 في جمع الكثرة (و) الاصح
 (أنه) أي الجمع (بصدق)
 على الواحد مجازا

وبعض ذي بكثرة وضعافني * كرجل والعكس جاء كالصفي
 إذ قوله وضعافني في الاشتراك فيكون استعماله في كل منهما حقيقيا ولا شك أنه لم يرد
 دراهم جمع قلة فيكون استعماله في الثلاثة حقيقيا فلا حاجة إلى الاعتذار بشيوع العرف
 لأن الحاصل حينئذ أنه محتمل للقلة والكثرة حقيقة والاصل براءة الذمة عما زاد وبما يظهر
 ما في كلام الكمال حيث صرح بالتجوز فيما لم يرد له جمع قلة وما في التمثيل لقول الشارح ما ملأوا
 به من جمع الكثرة بنحو رجال لما تقر أنه مشترك بينهما فيجوز أن يكون تمثيلهم به من حيث
 أنه للقلة نعم ما سلكه المصنف يحتاج إليه في نحو قولهم فيما لو قال إن تزوجت النساء أو اشتريت
 العبيد فزوجني طالق أنه يحتمل بثلاثة لورود جمع القلة للعبيد كعبداه والأمير الثاني قال شيخنا
 الشهاب هذا الاعتذار إنما يقع أي المصنف في دراهم وقد عرفت أن الشارح فيما مضى
 مثل برجال وهو جمع كثرة لأنه جمع تكسیر فان كان القوم قد ملأوا به أيضا كما مثل به الشارح
 احتاج المصنف إلى الجواب عنه اهـ وكان هذه المأخذ من الشيخ مبنية على أن مقصود
 المصنف الاعتذار عن تمثيل القوم وهو ممنوع بل مقصوده الاعتذار عن جعل الفقهاء دراهم
 في الأقرار على ثلاثة كما دل عليه كلامه الذي نقلناه فلا حاجة بالمصنف إلى الجواب عن رجال على
 أنه إن يدعى شيوعه عرفا في ثلاثة أيضا * والثالث أن شيخ الإسلام أجري الخلاف في كل جمع
 كثرة شاع في القلة حيث قال بعد كلام قرره وجعل فيه الدراهم في كلام المصنف على التمثيل ما أنه
 فيكون الخلاف في جميع القلة والكثرة في الأول وضعافني الثاني شيوعا اهـ وفيه نظر (قوله
 كما قال) متعلق بقول المصنف أي قولنا ثلاثا لقول الصفي الهندي الخلاف في عموم الجمع المنكر
 أي المذكر كوريقول المصنف والاصح أن الجمع المنكر ليس بما في أن كلامه ما قصد لمحل
 الخلاف وإن كان المقيد به متعا كسا والخلاف مبتدأ وفي عموم متعلق به وفي جمع الكثرة خبره
 واقتصار الشارح على ما قاله الصفي دليل اختياره دون ما صرح به القاضي عن الجبائي من
 الثابتين بمقابل الاصح أنه قائل بذلك في الجمعين لكن إن كان مستند القاضي تفسير من

الجبا في ذلك لم تسع مخالفة الصقي فيه (قوله لاستعماله فيه) ظاهره لاستعمال افظ الجمع في
الواحد الذي تبرجته ولا مانع منه وقال الكمال أي في الواحد والمراد استعماله فيما يصدق
بالواحد لانه استعمال فيه واللام للجنس ففاته منكر تبرجته هذا الجنس الصادق بالقرينة
فقد استعمال الجمع فيما يصدق بالواحد وذلك مجاز هذا هو الاقرب عندى في تقرير هذا المثال
ويمكن تنزيل كلام الشارح عليه اه (قوله لاستواء الواحد والجمع الخ) هذه الإشارة الى قرينة
هذا المجاز وسكت عن بيان علاقته ويمكن ان تكون الكلية والجزئية لان الواحد من الجمع
جزء منه (فان قلت) ذكر المولى التقنازاني في حواشيه في محبت استعمال المشترك في معنييه مجازا
اعتراض على ان معنى ذلك علاقة الكلية والجزئية مانصة واما تأنيها فلما سبق من أنه ليس كل
جزء يصح إطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا اتقى اتقى الكل
بحسب العرف أيضا أي لا يجب الحقة والافتكلى جزء يتقى الكل بانتقائه كالرقبة للانسان
بجلا ف الاصبغ والظفر ونحو ذلك أي كاليد اه فان اعتبر ذلك في اطلاق الكل على الجزء لم
يصح ما ذكرته (قلت) قول التوضيح فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في
صوره ينقسم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرقبة والرأس اما
اطلاق اليد واردة للانسان فلا يجوز اه يشر بالفرق وعدم اعتبار ما ذكره والكلام بعد محل
تطر (قوله كراهة التبرج) قال شيخ الاسلام في قوله أي للرجل القائل فهو متعلق بالكرهية
لا بالتبرج اه زاد شيخنا الشهاب ويحمل التعلق بالتبرج وعود الضمير للمذكور من الواحد
والجمع اه ويدل على صحة ما قاله ما ذكره ابن هشام ان الضمير قد يرد على المصنف كما تفرد الإشارة
وبحمل من ذلك قوله تعالى لو أن أهم ما في الارض جميعا ومنه له مع لاقده وابه أي بذلك (قوله على
بابه) قال شيخنا الشهاب أي للثلاثة والاشين اه وعندى أن الوجه ان يفسر بابه بالجمع الا ان
من أقدم من الثلاثة والاشين (قوله لان من برزت الخ) قال شيخنا الشهاب أي فالوجه عليه
هو اللزم العادى اه (أقول) أو التبرج لئلا يسهل عليها ذلك وتطبع به نفسها وان لم يوجد
بالفعل (قوله والاصح تميم العام بمعنى المدح والذم الخ) أقول فيه أمور الاول انه قد يقال لم
يعبر بتميم دون عموم ويمكن ان يجاب بان اللفظ عام وضا فلا وجه لاختلافهم في عمومهم وانما
الاختلاف في انه هل يعتد بعمومه ويعمل به أو لا فاشارة الى ذلك بتعبيره بالتميم بمعنى الاعتداد
بعمومه والعمل به * والثاني ان ذكر المدح والذم انما هو على وجه التمثيل والمراد ان سوق العام
لفرض آخر كالمذم أو الذم هل ينصرف بذلك عن عمومه أولا * والثالث ان الباء في بمعنى الملازمة
واضافته انما يائنه والتقدير بمعنى لفظ المدح والذم والذم والذم والذم والذم والذم والذم
واما حقيقة والتقدير بمعنى لفظ المدح والذم والذم والذم والذم والذم والذم والذم والذم
* والرابع ان الشارح أشار بقوله بان سيق لاحدهما الى أن الواو بمعنى أو وقرينة ذلك عدم
اجتماعهما غالبا وان أمكن باعتبارين والى انه ليس المراد بكونه بمعنى المدح والذم انه مستعمل
في مادة ذلك المعنى كما يتوهم من العبارة لاحتمالها بل انه مستعمل في معنى يصلح للمدح والذم
به لقصد المدح والذم * والخامس ان شيخ الاسلام قال وسكت أي الشارح عن بيان مفهوم
ما زاده بقوله لم يسق لذلك وهو ما اذا عارض العام المذكور عام سبق لذلك فكل منهما عام وظاهر

لاستعماله فيه نحو قول
الرجل لامرأته وقد برزت
لرجل أنت تبرجين للرجال
لاستواء الواحد والجمع
في كراهة التبرج له وقيل
لا يصدق عليه ولم يستعمل
فيه والجمع في هذا المثال
على بابه لان من برزت لرجل
تبرز لغيره عادة (و) الاصح
(تعميم العام بمعنى المدح
والذم) بان سبق لاحدهما
اذا لم يعارضه عام آخر
لم يسق لذلك اذ ما سبق له
لا ينافي تعميمه فان عارضه
العام المذكور لم يعم
فيما عارض فيه جمعا
بينهما وقيل لا يعم مطلقا لانه
لم يسق للتعميم (وثالثها يعم
مطلقا) كغيره ويقرر عند
المعارضة الى المرجح مثاله
ولامعارض ان الاراراني
نسيم وان الفجاراني بحجم
ومع المعارض والذين هم
لشروجهم حافظون الاعلى
أزواجهم أو ما ملكت
أيمانهم فانه قد سبق
للمدح يعم بظاهره الاختين
يملك اليمن جمعا وعارضه
في ذلك وأن تجمعا وبين
الاختين فانه لم يسق
للمدح شامل لجمعهما بطلت
اليمن فحمل الاول على غير
ذلك

انهم ما يتعارضان فيحتاج الى صريح اه وفيه امران أحدهما انه يحصل منه مع قول الشارح
فان عارضه العام المد كور الخ التفصيل في العام المعارض بين ما لم يسبق لذلك منه فيقدم عليه
فيما عارضه فيه وما سبق له فلا يقدم عليه بل يحتاج الى ترجيح للاحدهما على الآخر وكان الفرق ان
ما سبق له أضعف مما لم يسبق له بدليل الاختلاف في تعميمه فاذا كان المعارض مما سبق له مساوي
الاول في ضعفه فاحتج لرجح واذ لم يسبق له كان أقوى من الاول فقدم عليه فيما عارضه فيه
وثانيه ما انه قد يجاب عن سكوت الشارح عما ذكرناه انما سكوت عن دخوله في منطوق
كلام المصنف فيستفاد منه الاعتداد بعموم الاول كما عارضه فيحتاج الى ترجيح كما يعلم من باب
المعادل والترحيم والسادس انه سكت الشارح واغتسان عن مضموم قول المصنف عام آخر
وهو ما اذا عارضه خاص سبق لذلك أولا والقياس انه يقدم عليه في القسمين والسابع ان قوله
اذما سبق لذلك لا في تعميمه قال شيخ الاسلام لتعميم العام بمعنى المدح والذم اه
ويجوز كونه تعليلاً لتقييد الشارح بقوله لم يسبق لذلك وعليه ما قضاها ان ما واقعة على العام
والمشار اليه بذلك معنى المدح والذم ولا حاجة الى حمل ما والاشارة على معنى المدح والذم
ويجعل ضمير سبق للعام والمعنى اذ معنى المدح والذم الذي سبق للعام كما يدل عليه ضبط
شجنا الشهاب والثامن انه اعترض على المصنف في ذكره هذه المسئلة هنا يلزم التكرار
لدخولها في قوله السابق والصحيح دخول الصورة غير المقصودة تحت العام قال شيخ الاسلام
وأجيب بان ذلك لا يشترط فيها قرينة من مدح أو غيره تصرف عن العموم بل العموم ثم باقي
في غير المقصودة اجماعاً أي وان قلنا بعدم دخولها في العام من حيث الحكم وهما يقع العموم
ويكتفي فيه ببعض ما يصدق به اللفظ عند من يرى انه لا عموم فيه اه ولعله أراد بالجبب الكمال
فانه بطل هذا الجواب (وأقول) يمكن ان يجاب أيضاً بان ما سبق فيما استقر أنه غير مقصود وبما هنا
في ان قصد نحو المدح أو الذم هل يقتضي كون العموم غير مقصوداً أولاً وهذا لا يستفاد مما
سبق ومما يدل على تباين المحلين اختلاف الخلاف فيهما فان الثالث هنا لم يحكم المصنف فيما سبق
(قوله بان لم يرد تناوله) أقول قد يشكل عليه انه على هذا من العام المخصوص بصريح قوله
فحمل الاول على غير ذلك وسيدكر المصنف ان العام المخصوص عموم مراد تناوله لا احكاماً الا
ان يراد بالتناول المتني ارادته تناول الحكم ويلزم عليه انه المراد في قوله أو أريد ويلزم على ذلك
ارادة الحكمين المتسافين منهما معاً أو جواز ذلك بلا نسخ لاحدهما وهو في غاية الاشكال
فلتأمل مباحث التعارض الآتية (قوله أو أريد) قال شجنا الشهاب أي على القول
الثالث اه (قوله الممكن نفياً) دفع لاستدلال الخصم بانه لو كان عاماً لما صدق لانه لا بد بين
كل أمرين من مساواة من وجه أو أقله المساواة في سلب ما عداهما عنهما ما حصل الدفع ان المراد
نفي مساواة يصبح انتفاؤها وان كان ظاهراً في العموم وهو من قبيل ما يخصه العقل نحو والله
خالق كل شيء أي خالق كل شيء بخلاف (قوله لتضمن الفعل المتني لمصدر منكر) عبارة العوض
لانه نكرة في سياق النفي لان الجملة نهكة باتفاق النواة ولذلك توصف بم التكررة دون
المعرفة فوجب التعميم كغيره من التكررات وليس هذا قياساً في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء
اه وقوله لان الجملة تكرة قال السعد دفع لما قيل ان التثنية لا يستوي ليس بجسوس لان

بان لم يرد تناوله أو أريد
ورج الثاني عليه بانه
مزم (و) الاصم (تعميم)
(نحو لا يستوي) من قوله
تعالى أفن كان مؤمناً كن
كان فاسقاً لا يستوي
لا يستوي أصحاب النار
وأصحاب الجنة فهو لتي
جميع وجوه الاستواء
الممكن نفياً لتضمن الفعل
المتني لمصدر منكر وقيل لا يعم

المراد في النكرة اسم الجنس ويستوي فعل هذا ولكن تصرح بهم بان التعريف والتكبير من خواص الاسماء ينبغي كون الجملة نكرة والمحققون من النخاعة على ان المراد بتكبير الجملة ان المقرد الذي يسبك منها نكرة وعموم الفعل المتني ليس من جهة تكبيره بل من جهة ان ما يتضمنه من المصدر نكرة بمعنى لا يستوي زيد وعمرو ولا يثبت استواء بينهما اه وبه يظهر حسن صنيع الشارح ووجه عدوله عن صنيع العضد (قوله نظرا الى ان الاستواء المتني هو الاشتراك من بعض الوجوه) قال شيخنا الشهاب أي الاشتراك في الجملة ففي العضد في تقرير هذا الدليل طالوا ولا المساواة مطلقا أي في الجملة أعظم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الأعم لا اشعاره بالأخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الأعم بالأخص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فان بقي الأعم يستلزم في الأخص ولولا ذلك لما حصل في كل نفي فلا يلزم في أبدا اه وبه تعلم ان تقرير الشارح لهذا الدليل أعني قوله نظرا الى ان الخ يحتاج الى تميم اه (وأقول) لا يفتق ان حاصل قول العضد قالوا أولا المساواة مطلقا أي في الجملة أعظم الخ لاجل الخالفين الاستواء المتني على الاشتراك من بعض الوجوه كما هو صريح قوله فلا يدل أي الأعم الذي هو المساواة في الجملة عليه أي على الأخص الذي هو المساواة من كل وجه وقوله فلا يلزم من نفيه أي الأعم المذكور نفيه أي الأخص المذكور هو ما ذكره الشارح فتقول الشيخ انه يحتاج الى تميم ان أراد ان فيه قصا في المعنى عما ساقه العضد من استدلالهم فهو ممنوع وان أراد انه لم يذكر الجواب عن استدلالهم كما ذكره العضد فعدم ذكر الجواب لا يوجب احتياج الدليل الى تميم لان الجواب ليس متمما لذلك الدليل بل هادمه ولعل عدم تصريح الشارح بالجواب اكتفاء بما دل عليه استدلاله بقوله لتضمن الفعل الخ اذا حصل ان الفعل تضمن نكرة واقعة في سياق النفي وهي للعموم والعموم يجب العمل به حيث لا صارف عنه ولا صارف هنا وهذا يريدونهم الاستواء المتني على الاستواء من بعض الوجوه لانه بمجرد تخصيص للعام بلا دليل وهو متمم وانت خبير بما في قول الشيخ أي الاشتراك في الجملة لان معنى الاشتراك في الجملة انه أعظم من الاشتراك من بعض الوجوه ومن الاشتراك من جميع الوجوه كما صرح بذلك عبارة العضد المذكورة كما ترى فكيف يصح جعل ذلك تفسير القول الشارح الاشتراك من بعض الوجوه الآن يجاب بان الاشتراك من بعض الوجوه صادق مع الاشتراك من البعض الآخر لا يناسب مقصود الخصم كما لا يفتق (قوله ان القاسق لا يلي عقد الشكاح) قال شيخنا الشهاب فيه ان المتجه حمله على الكافر لقوله واما الذين فسقوا الى قوله ذوقوا عذاب النار الذي كتب به تكذيبون ولذا ذكره في مقابلة المؤمن ويجاب بانه من ذكر بعض افراد العام بحكمه وهو لا يخص اه (وأقول) لا يفتق ما في هذا الجواب وان نسبته الكمال الى الشافعية اما أولا فلان المتبادر تبادر اقويامن قوله اما الذين آمنوا الى قوله واما الذين فسقوا الخ عتب قوله ان كان مؤمنا كن كان قاسقا لا يستويون انما ما تفصيل للمؤمن والقاسق فيه وبيان لحكمهما وهذا يقتضي ان المراد بالقاسق في قوله كن كان قاسقا هو الكافر فحمله على خلاف ذلك في غاية البعد فافتقر السباق اللهم الا ان يجاب بان التقييد بعمل الصالحات في قوله اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات

نظرا الى ان الاستواء المتني هو الاشتراك من بعض الوجوه وعلى التميم يتبادر من الآية الاولى ان القاسق لا يلي عقد الشكاح ومن الثابت ان المسلم لا يقتل بالذم

الخ مع اطلاق المؤمن فيما قبله مما يقرب عدم ارادة التفصيل والبيان المذكورين واما ثانيا
فلان عنوانه اللاحق بعنوانه السابق بعينه يبعد انه بعض افراد بل يتبادر منه انه هو واما ثالثا
فلان قوله كذا أرادوا ان يخرجوا منها الخ ظاهر في الخلود المختص ببعض افراد الفلاسق وهو
الكافر وقوله ذو قوا عذاب النار الذي كسبه تكذبون مختص قطعاً بالكافر فكيف يكون
ذلك من ذكر بعض افراد العام بحكمه أي العام كما هو المراد في تلك القاعدة مع ان الخلود
والتكذيب بالعذاب لا يثبتان في حق الفلاسق المؤمن اللهم الا أن يجاب بان اختصاص هذا
الحكم بالكافر لا يمنع كونه حكم العام لثبوته للعام في الجملة أو بثبوته لبعض افراده أو يمنع
اختصاص تلك القاعدة بكون الخاص مذكورا بحكم العام بل تجوز أيضا مع ذكره بحكم آخر
لا يناقض الحكم المذكور للعام ولهذا أطلق الكمال حيث قال والشافعية يجعلون التعقيب
من باب افراد بعض افراد العام بالذکر لكونه أهم وذلك لا يخص على الصحيح اه وبالجمله
فالوجه عندي حمل هذه الآية على مجرد التفصيل من غير تعويل على مجرد اطلاق الحكم
المذكور والتمثيل بما يتساح فيه ويكتفي فيه بمجرد الاحتقال والتقدير فلا تأمل (قوله
وخالف في المستلزم الحنفية) أقول قد يتوهم ان المراد بالمستلزمين مسئلة تعميم العام بمعنى
المدح والذم وم مسئلة تعميم نحو لا يستوون وليس كذلك بل المراد به ما مسئلة ان الفلاسق
لا يلي عقد النكاح وم مسئلة ان المسلم لا يقتل بالذي كما أشار الى ذلك الكمال بقوله في آخر كلامه
الطويل الشارح للمقام وقد ألم الشارح بهذا التصريح حيث جعل الخلاف في مسئلتين فرعيتين
يستدل عليهما بالآيتين فيخلص من عمدة الدخول في نقلتي أصل العموم في الآية ونحوها
عن الحنفية كما فعله الأمدى وابن الحاجب اه وأما قوله في ذلك الكلام الطويل فالاستدلال
بأنه تنفي داخل على نكرة هي المصدر الذي تضمنه الفعل أي كما فعل الشارح كابن الحاجب وغيره
استدلال في غير محل النزاع الخ فلك رد ما أؤلفناه انما يصح لو ساروا ابن الهمام ما سرره
من محل النزاع ولعلمهم ثبت عندهم خلاف ما حرره عما يتناسبه مندهم واما ثانيا فلا نسلم ان
الاستدلال المذكور استدلال في غير محل النزاع بل هو استدلال يشمل محل النزاع قطعا لان
مدعاهم تعميم ما ذكر في سائر الوجوه الممكنة الشاملة لامور الدنيا أيضا ولا شك في مناقضة ذلك
لمدعى الحنفية فخصيص تلك الوجوه بما رواه الآخرة فنصب الدليل على الوجه المذكور ونصب
في غير محل النزاع قطعاً تناوله فقامله فانه ظاهر (قوله والاصح تعميم نحو لا كذا الخ) فيه
أمران الاول انه قد يقال لاحاجة لافراد هذا عما قبله لان مدركهما واحد وهو تضمن الفعل
نكرة واقعة في سياق النفي بل لاحاجة لافرادهما عن قوله السابق والتكرار في سياق النفي لانهما
من افرادها ويجاب بغير ان المدرك فيهما واحد فان المدرك فيهما قبل هذا ليس مجرد التضمن
المذكور بل مفقداً للخلاف فيه معني الاستواء كما يفهم من أدلة المسئلة كاستدلال المخالف
بأنه لو كان عاما لم يصدق لانه لا بد بين كل أمرين من مساواتهم ووجه وأقله المساواة في سلب
ما عداهما عنهما والفعل ليس نكرة حقيقة كما علم مما سبق عن حواشي السعد ولا يتبادر من لفظ
النكرة ولا يلزم من تضمنه نكرة ان يعطى حكمها فلم يستغن عن بيان حكمه بقوله السابق
والتكرار في سياق النفي وقوله المتضمن بفتح الميم أي للفعل وقوله المتعلق بها أي بالما كولات

وخالف في المستلزم الحنفية
(و) الاصح تعميم نحو
(لا أكات) من قولك والله
لا أكات فهو نفي جميع
الأكولات نفي جميع
أفراد الأكل المتضمن المتعلق
بها (قيل وان أكات) فزوجوه
طالق مثلا فهو والمنع من
جميع الأكولات

يكسر اللام كلاهما سنة للكل ثم رأيت الزركشي قال هذه هي المسئلة السابقة في ان حرف
 التي اذا دخل على النكرة عم لذاته أو هو سلب الكل وهو القدر المشترك في الاكل فان قلنا
 بالثاني لم يقبل التخصيص لانه في الحقيقة وهي شئ واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم
 وان قلنا بالاول عم فهذه المسئلة فرع لتلك فذكرهما المصنف جعابين الاصل والفرع اه فان
 أراد الاعتراض بالتكرار فقد تبين اندفاعه مما قررناه والامر الثاني ان كثيرا كالعضد قيدوا
 الفعل في هذه المسئلة بالتعدي وعبارة الاسنوي وقد علمت بما ذكرناه ان صورة المسئلة
 المختلف فيها ان يكون فعلا متعديا لم يقيد بشئ وقال قبله اعلم انه اذا حلف على الاكل وتلفظ بشئ
 معين كقوله والله لا اكل القمح ولم يتلفظ به لكن أتى بصدر زوني به شيئا معيناً كقوله واقتلوا كل
 اكل فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة انه لا يحنث بغيره اه ولم يتعرضوا لحنث هذا التقيد
 ولا يشرحه وهو ما لو كان الفعل قاصرا كواقله لاقت أو لا تعدت فهل يحمل على العموم
 ويصح التخصيص بالنية بان ينوي قياما معيناً أو يعودا معيناً فلا يحنث بغيره أو لا فيه قطر والذي
 يظهر لي جريان الخلاف وأن تقيدهم بالتعدي ليس لاجراخ القاصر بل لانه الذي يتأني فيه
 ما ذكره من التفصيل بين ذكر المفعول وغيره ثم رأيت بعضهم قال اختلفت ألفاظ الأصوليين في
 التعبير عن هذه المسئلة فتم من جعل النزاع في مطلق الفعل الوارد في سياق النبي سواء كان
 متعدياً وغيره متعدياً القاضى عبد الوهاب الفعل في سياق النبي هل يعم كالنكرة في سياق التثنية
 أم لا ولم يقيد بالتعدي ولا بغير التعدي بل أطلق كما ترى قال بعض المصنفين هذا الاطلاق
 الذي أطلقه هو الحق ولا فرق في هذه المسئلة بين المتعدي وغير المتعدي اذا اختلف في القسمين
 على السواء والدليل شامل لهما وحكمهما واحد ومنهم من جعل النزاع في الفعل المتعدي
 خاصة اه ورأيت الزركشي تعرض لذلك أيضا فقال علم من غشله تصوير المسئلة بان يكون
 الفعل متعديا غير متعدي بشئ وهو الذي ذكره الامام والزرالي والامدي وغيرهم وعلى هذا
 لا يتناول الافعال القاصرة لكن القاضى عبد الوهاب في كتاب الافادة قال الفعل في سياق النبي
 هل يقتضي العموم كالنكرة في سياق النبي لان في الفعل نفي لمصدره فاذا قلنا لا يقوم فكأن قلنا
 لا قيام وعلى هذا التصور يتم المسئلة القاصرة اه ويمكن ان يكون عدم تقيد الشارح الفعل
 بالتعدي لذلك (قوله فيصمخص ببعضها) قال شيخنا الشهاب أى اخرجاه اه (وأقول)
 لا يتعين هذا بل يحتمل ان المعنى تخصيص بعضها بالحكم أو بالارادة من اللفظ وقوله ويصدق في
 ارادته قال شيخنا الشهاب أى التخصيص (وأقول) لا يتعين بل يحتمل رجوع الضمير لبعض أى
 ارادة البعض والمراد انه يصدق باطنا كما يدل عليه قول الكمال وعندنا يدين اه وينبغي حمل
 التقيد بالباطن على الطلاق ونحوه دون العين بالله حيث لم يتعلق به حق آدمي (قوله وقال أبو
 حنيفة لاتعمم فيهما فلا يصح التخصيص بالنية) أقول قد أطل الكمال هنا في شرح المقام بكلام
 حسن فراجع وقوله فيه عن شيخه بل الملاحظ عادة أى في الاخراج بالنية هو المالكول ولا يصح
 اخرجيه من حقيقة الاكل قد ردا بضائفة على ما ردمه الكمال بان هذا المعنى جاري لا اكل
 كالأول وأوجد كلامهم ساوا عمومه وقوله التخصيص ثم رأيت ما ياتي عن القرافي في
 توجيهه استعجاب الشافعي بأجماعنا على قبول نية التخصيص في ان أكلت كلاً وهو عند التأمل

فيصمخص ببعضها في
 المسئلتين بالنية ويصدق
 في ارادته وقال أبو حنيفة
 لاتعمم فيهما فلا يصح
 التخصيص بالنية لان النبي
 والمنع لحقيقة الاكل وان
 لم منه النبي والمنع لجميع
 المأكولات حتى يحنث
 بواحدة منها اتفاقا وانما
 عبر المصنف في الثانية بقيل

الصادق يريد هذا الرذقتا له واعلم ان الامام نحر الدين في محصوله قد نصر مذهب أي خبيثة
 في هذه المسئلة تاشبه واحدة لا يصح التمسك بها فضلا عن الترجيح بها كما سري ذلك وانما فالعجب
 من هذا الامام كيف وقع في ذلك فقال ونظر أي خبيثة أي في هذه المسئلة دقيق وتقريره ان
 نية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملقوط أو في غير والقسمان باطلان فبطلت تلك النية وانما
 قلنا انه لا يصح اعتبار نية التخصيص في الملقوط لان الملقوط هو الاكل والاكل ماهية واحدة
 لانها قدر مشترك بين كل هذا الطعام وذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير
 مستلزم له والمذكور انما هو الاكل من حيث هو اكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة
 والماهية من حيث انها هي لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص بل الماهية اذا اقترنت بها
 العوارض الخارجية حتى صارت هذا او ذاك تعددت فهناك صارت محتملة للتخصيص ولكنما
 قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تكون محتملة فالحاصل ان الملقوط ليس الالماية
 وهي غير قابلة للتخصيص فاما اذا أخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ تصير
 محتملة للتخصيص لكن تلك الزوائد غير ملقوطة فالجموع الحاصل من الماهية ومنها غير ملقوطة
 فيكون القابل لنية التخصيص شيئا غير ملقوط وهذا هو القسم الثاني فنقول هذا القسم وان
 كان جائزا اعتدلا الا انما يطالب بالدليل الشرعي فنقول اضافة ماهية الاكل الى الخبر تارة والى
 اللحم أخرى اضافات كأنها تعرض لها بحسب اختلاف المقول به واطافنا الى هذا اليوم
 وذلك وهذا الموضع وذلك اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المقول به ثم أجمعنا على انه
 لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح فكذلك التخصيص بالمقول به والجامع رعاية الاحتياط
 في تعظيم الممين اه وقد أظن غير واحد كالأصفياني والقراقي في شرحه والبيضاوي في
 منهاجه والاسنوي في شرحه في رد جميع ما ذكره وبالفقوا في تزييفه نحن أحب الوقوف على
 ذلك فليراجعه ومن جله ما ذكره الأصفياني في كتابه واعلم ان ما ذكره المصنف يعني الامام نصرة
 لمذهب أي خبيثة هو الى الخذلان أقرب وبنا اننا نقول لانسلم انه لا يقبل التخصيص في الملقوط
 قوله الملقوط هو المصدر قلنا بيم في سياق النفي والمصدر لا عموم له اثباتا واما في طرف الساب
 والنفي قلنا سلم وهذا لانه تكرر في سياق النفي فيم المسبق من القاعدة سلمنا انه ليس بعام ولكنه
 مطلق يقبل التقييد لم قلنا انه ليس كذلك سلمنا ذلك ولكن لم قلنا انه لا يقبل التخصيص
 باعتبار غير الملقوط واما القياس على الظروف فانهما ينتظم اذا لم يكن بين المقيس والمقيس عليه
 فرق وهو ممنوع ويبان الفرق من وجهين الاول ان كل فعل يستدعي مقعولا قطعاه ولا كذلك
 الظروف فانه لا يستدعي الا فعل المحدث دون القديم الثاني ان المقول مقصود لافعل دون
 الزمان والمكان غالباً فقدمنا ان ذلك التدقيق لا تحقيق له اه ومن جله كلام القراقي مانعه
 قوله أجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح قلنا لا نسلم بل الشافعية والمالكية
 متفقون على انه اذا حال والله لا اكل ونوى يوم السبت ونحوه لا يثبت بغيره وكذلك المكان
 فالحكم في المقيس عليه ممنوع سلمنا الحكم ويمكن الفرق ثم ذكر فروقا منها الثاني السابق في
 كلام الأصفياني اه وما نسب لالشافعية فيما ذكره صحيح كما يعلم من كتبهم وفي الروضة منها في مجت
 التبيين في الطلاق مانعه ولو قال ان قلت زيدا فانت طالق ثم قال أردت التكليم شهر اقبل

غير تقوية ما يفهم من الأصل فيسبح الأحكام الثابتة بعد التاكيد على الأحكام الثابتة قبله
غير التقوية ليس الا وحيداً من أركان التخصيص من جملة الأحكام وهو ثابت بعد النطاق بالمصدر
فيثبت قبله وهو عمل النزاع وهذا تقرير في غاية الظهور والرواية اهـ ثم أظن في رد جواب الامام
عن هذه الحجة فليراجع كلامه من أراد ومنه رد قوله ان كلاً ليس مصدراً بأنه خلاف اجماع
الحجة وقوله قد كونه منكراً خارج عن الماهية بأنه ليس في كل الامامية الا كل وهي صادقة
على القليل والكثير وهذا هو حقيقة المصدر وحقيقة الذكر فان النكرة كل اسم شائع في
جنسه ولا شك ان أصل الماهية التسمية فليس التسمية عارضاً بل هو أصل الحقيقة وقوله
والذي يكون معينا في نفسه لكن الانسار الخ بالانـ لم أن المصدر اذا نطق به فكذلك يتم ان
يكون معينا عند المتكلم بل يشير به الى كل الذي هو القدر المشترك بين جميع ماهيات الاكل
ولا يريد معينا وقوله نوى ما يحفظه الملقوظ بأنه قبل النطق بالمصدر نوى ما يحفظه الافظ لان الفعل
محتمل أن يريد به الحالف مفعولاً لا معينا في نفسه وهذا معلوم بالضرورة من أحوال الخالفين
(قوله على خلاف تسوية) قال شيخنا الشهاب حال من قبل وخلاف بمعنى مخالفة اهـ ويمكن
أيضا تعلقه بغير (قوله وليس الامر كما فهم دائماً الخ) ذكر في التلويح ان الشرط في مثل ان
فعلات فعليه سر و امراته ما لى لاهين على تحقيق نقض مضنون الشرط فان كان الشرط مثبتا
مثل ان ضربت رجلا فكذلك فهو عين للمنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وان كان منقيا
مثل ان لم أضرب رجلا فكذلك فهو عين للعمل بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا ولا شك ان
النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم
والسبب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب
النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم
النكرة في موضع الذي اهـ فليأمل فيه فان الشرط قد لا يكون لمنع ولا أجل ومنه ما تقدم تمثيل
الشارح به للعموم من نحو قوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فابعده (قوله
لا يقتضي) قال شيخنا الشهاب هو وما عطف عليه مما لم يأتى بمجرور عطف على العام هذا هو
الظاهر وان خالف ما قدره الشارح فيه وفيما عطف عليه من قوله فانه لا يعم جميعها فانه
لا يقتضي العموم في المعطوف فانه لا يعم اقسامه فانه لا يعم كل محل اهـ (وأقول) لان الخاتمة
اما أولا فقدره الشارح لا ينافي جر هذه المذكرات بالعطف على ما أضيف اليه تعميم فيما
سبق والتقدير لا تعميم يقتضي الخ بناء على ان تلك المقدرات تعليلات لثبوت التعميم المستفاد
من العطف أو تفريعات له فقول في الاول فانه لا يعم جميعها يصح أن يعطى به مع ما بعده عدم تعميم
المقتضى وحاصل المعنى حينئذ لا تعميم يقتضي لانه لا يعم جميع تلك الامور مع اندفاع الضرورة
بأحد ما فان اعتبارها انما هو لأجل الضرورة فيثبت اندفعت ثم المقصود ولا غبار على هذا
التعليل وكذا يقال فيما بعده فحاصل المعنى في الثاني ولا تعميم العطف على العام لانه لا يقتضي
العموم في المعطوف معني انه ليس فيه ما يقتضي العموم في المعطوف وفي الثالث ولا تعميم
الفعل الخ لانه لا يعم اقسامه معني انه ليس فيه ما يقتضي عموم اقسامه وفي الرابع ولا تعميم
المعلق به لانه لا يعم كل محل معني ان لفظه لا يقتضي ذلك ويصح ان تكون القائمة بغير المعنى

على خلاف تسوية ابن
الحاجب وغيره بين الما فهمه
من ان عموم النكرة في سياق
الشرط يدل كاتقدم عنه
وليس الامر كما فهم دائماً
لما تقدم من مجيئ الشمولي
(لا يقتضي) بكسر الصاد

المراد من التقى في المذ كوريات ونخلص معنى التعديل في هذه المذ كوريات انه ليس في الكلام ما يقتضي العموم وأما ما ينافي لما ظهر وما قدره في مخالفة جازان يكون قصده به بيان حاصل المعنى دون تقدير الاعراب (قوله ما لا يستقيم من الكلام) الاظهر ان من تبعية فاعبى كلام فالمقتضى كلام مخصوص (قوله لا يستقيم من الكلام) أي لا يصدق (قوله فانه) أي المقتضى بكسر الصاد لا يعم جميعها وهذا على المتن كذا قاله شيخنا الشهاب وفيه نظير بل الظاهر انه تفسير المتن وقوله ويكون أي المقتضى بكسر الصاد كإمر إلى ذلك شيخنا الشهاب لكن قد يشكل عليه قوله يتعين بالقرينة لان المتعين بالقرينة أحد تلك الامور رأى المراد منها الا ان يجاب بان المقتضى لا يتعين من حيث المراد به الا بيان الاحد المراد من تلك الامور فبيان ذلك الاحد بالقرينة كالقرينة على تعيين المقتضى (قوله فانه لا يقتضي العموم في المعطوف) قال شيخ الاسلام أبي العطف في كلام المصنف على معناه المصدري ولو جازع بمعنى المعطوف لكفاه ان يقول فلا يعم وكان أنسب بما قبله وما بعده على أن في التعبير بشئ منهما مجوزا بالنظر الى المثال لان الكلام فيه انما هو في متعلق المعطوف والمعطوف عليه لا في ما نفسه مما اده وحاصله ايراد ان قاطبا الاول فقد يجاب عنه بان الحامل على الاجراء المذكور انه ظاهر اللفظ مع صحته فلا ضرورة الى العدول عنه وفيه نظر لان العطف بالمعنى المصدري مع فوات مناسبه لما قبله وما بعده لا يتأتى تعميمه الا بقاية التعسف فلا وجه لتقي العموم عنه لعدم الحاجة اليه بخلاف المعطوف وأما الثاني فيمكن دفعه بالوجه الاول في قول شيخنا الشهاب ما نصه قوله ولا ذوعده هو عطف على مسلم وبكافر المقتضى معطوف على بكافر المقتضى ويصح ان يكون المعطوف عليه فقط مسلم والمعطوف ذو عهد وهما المحدث عنهما وعمومهما باعتبار قد هما وهو بكافر الاول والمقدور اه وقوله وبكافر المقتضى رأى على الخلاف فان الحنفى بقدره والشافعي انما يقدر بحري وقوله وعمومهما أي على الخلاف فان الثاني يمنع عموم المعطوف والعطف على الوجه الاول في كلام الشيخ من عطف مفردين على مفردين وعلى الثاني فيمنع من عطف مفرد على مفرد (قوله مثاله حديث أبي داود لا يقتل مسلم بكافر الخ) لا يخفى انه حيث كان الغرض التمثيل كما صرح به هذه العبارة لا الاستدلال لم يضر احتمال المعنى آخر لان الغرض من التمثيل ايضاح القاعدة فكيف احتمال المثل له ولا يضر احتمال غيره كما هو معتز وجوه مقتد يظهر سقوط ما أورده الكمال وقوله لا حاجة الى التقدير لان المندع الاستدلال الى التقدير بل انه أمر محتمل فصح التمثيل فتأمل ولا تغفل (قوله والفعل المثبت ونحو كن يجمع في السفر) فيه أمران * الاول أن الشارح قيد الفعل المثبت بقوله بدون كان ليعاير ما عطف عليه وكان يمكن ترك التقييد وجعل هذا العطف من قبيل عطف الخاص على العام ونكتته ما يتوهم من عموم هذا المعطوف نظرا لما يأتي أنه قد تسعمل كان مع المضارع **لله** **كراره** والثاني أنه قد يقال لا حاجة لجمع المصنف بينهما بل كان يكفي في الاقتضار على الفعل المثبت والتمثيل له مع كان وبدونها كما فعل ابن الحاجب أو الاقتضار على نحو كان يجمع في السفر ليعاير غيره بالاولى لانه اذا لم يعم مع انه قد يستعمل **لله** **كراره** في قوله أولى ويجاب بان الحامل له على صديقه ارادة الاختصاص مع حصول المطلوب لانه لو اقتصر على الفعل المثبت بالتمثيل لتوهم عدم شموله لكان

وهو ما لا يستقيم من الكلام
الابتدع أحد أمور يسمى
مقتضى ينفع الصادقانه لا يعم
جميعها الاندفاع الضرورة
بأحد هاو يكون مجملينها
يتعين بالقرينة وقبل يعفها
حذر من الاجمال مثاله
حديث مسند أخى عاصم
الآتي في محبته الجمل رفع
عن أبي الخطأ والنسيان
فلو عوفه لا يستقيم بدون
تقدير المؤاخاة أو الضمان
أو نحو ذلك تقديرنا المؤاخاة
لهم ها عرفنا من مثله وقيل
يقدر جميعها (والعطف
على العام) فانه لا يقتضي
العموم في المعطوف وقيل
بقتضيه لو جوب مشاركة
المعطوف للمعطوف عليه
في الحكم وصحته قلنا في
الصفة بمنوع مثاله حديث
أبي داود وغيره لا يقتل مسلم
بكافر ولا ذوعده في عهد
قيل به في بكافر وخص منه
غير الحربي بالاجماع قلنا
لا حاجة الى ذلك بل يقدر
بحربي (والفعل المثبت)
بدون كان (ونحو كن يجمع
في السفر) مما اقتدر بكان

مع المضارع لزم به بأنه قد يستعمل للتكرار فيسويهم نعيمه أو مع التثنية للتحالي عن كان فقط
فكذلك أو لما اقترن بكان فيسويهم القطع في التحالي عنها مع جريان الخلاف فيه أيضا لله دره (قوله
فلا يسم أقسامه) كذا عبر في المختصر وعبر العصبية وقوله لا يسم أقسامه وجهاته قال المولى التفتازاني
بجمل المتعلقات بالذات كالنقل والقرض أي في مثال صلي داخل الكعبة أقساما وبالحيثيات
كأشياء بعد الحجرة وبعد البياض أي في مثال صلي بعد غيبوبة الشفق جهات ولما كان التقسيم
كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر في المق على ذكر الأقسام ١٥ ووجه اختيار الشارح
طريق المختصر أنه أخصر (قوله) إذا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد) قد
يقال كيف لا يشهد اللفظ بذلك مع ما يأتي من أنه قد تستعمل كان مع المضارع للتكرار ومن
جريان العرف على ذلك ويجوز أن المراد لا يشهد بذلك باعتبار الاستعمال أكثر ولا يشهد
بذلك بلا قرينة كما قال شيخ الإسلام في قوله وقد تستعمل كان مع المضارع للتكرار أي بقرينة
١٥ ولا قرينة هنا والأوجه في الجواب أن المراد من جمع بحسب النوع والتكرار الذي يفهم
من كان لا ينافي ذلك لأنه لا يفيد العموم في الأنواع بل غاية ما يفيد العموم في الأزمان وليس
الكلام فيه بذلك على ذلك كلام العصبية حيث قال مانعه الفعل المتيقن لا عموم له وله صور
أحدها أنه لا يسم أقسامه وجهاته فإذا قال الراوي أنه صلي داخل الكعبة لم يسم صلاة النقل
والقرض فلا يتعين الإبدال وإذا قال صلي بعد غيبوبة الشفق فلا يسم الصلاة بعد الشفقين أي
الأجر والايض إلا أن يجعل المشترك عاما في مفهومه وإذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظاهر
والعصر أو المغرب والعشاء فلا يسم جمعها بالتقديم في وقت الأولى والتأخير في وقت الثانية
ثانيها عموم في الأزمان ولا يدل عليه ورعا توهم ذلك من قوله كان يفعل فإنه يفهم منه
التكرار إذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس بمحاذرة أي من كون الفعل المتيقن وهو
يجمع للعموم في الأزمان في شئ لا يلائمه من الفعل وهو يجمع بل من قول الراوي وهو كان
حتى لو قال يجمع أي بدون كان ذال التوهم ١٥ فتأمل هذا الكلام الذي حاص له في عموم
الفعل في أقسامه وجهاته بل وفي الأزمان أيضا وإن أفادت كان معه التكرار في الأزمان دون
أقسام الفعل وجهاته تجسده صريح ما قلناه نعم قال المولى التفتازاني التحقني أن المقيد
للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على معنى ذلك المعنى ١٥ وقوله الآن يجعل المشترك
عاما في مفهومه أي متناولا لها ما معاني الجملة قد يقال مقتضى المنقول عن الشافعي من ظهور
المشترك في معنييه عند التجرد عن القرائن ترجيح هذا (فان قلت) قياس ذلك حمل الجمع في كان
يجمع في السفر على معنييه من جمعي التقديم والتأخير بالأولى لأنه إذا حمل المشترك على معنييه
حمل المتواطئ كالجمل على ما أولى (قلت) ممنوع بل هنا مستلذان أحدهما عموم اللفظ بمعني
تناوله دفعة إثر الأحاديث يصلح لها وهذا لا يكون إلا في صيغ العموم والفعل المتيقن ليس
من صيغ العموم ومنه الفعل المتواطئ فهو كان يجمع في السفر ومنه الفعل المتيقن المشترك
فلا عموم له بهذا المعنى سواء حمل على معنييه فلا يفرق جميع آحاد المعنيين ولا أحاد أحدهما
أو على أحدهما فلا يفرق جميع آحاده فلا يلزم من جملة على معنييه عموم هذا المعنى والثانية
حمل المشترك على معنييه بأن يتفق الحكم بالمعنيين وهذا لا يتوقف على كون اللفظ من صيغ

فلا يسم أقسامه وقبل يعنها
مثال الأول - حديث بلال
أن النبي صلى الله عليه وسلم
صلى داخل الكعبة رواه
الشيخان والثاني - حديث
أنس أن النبي صلى الله عليه
وسلم كان يجمع بين
الصلاتين في السفر رواه
الضاري فلا يسم الأول
القرض والنقل ولا الثاني
جميع التقديم والتأخير إذ
لا يشهد اللفظ بأكثر من
صلاة واحدة وجمع واحد
ويقتضي وقوع الصلاة
الواحدة قرنا وتلا والجمع
الواحد في الوقتين

العموم بل ان كان منها شمل المعنيين عند تجزئته عن القرائن على القول به واستغرق آحاد المعنيين وان لم يكن منها شمل المعنيين كذلك وليس متفرقا آحادهما ولا آحادا مدتهما فليست امل (قوله وقيل بعمان ما ذكره حكم) قال شيخنا الشهاب لا لفظا وهو يتميز بحول عن الفاعل أي بيم حكمه ما هو الجواز اه (وأقول) كان معناه أي اللفظ ليس نصا ولا ظاهرا في تناول ما ذكر دفعه لكنه لا صدق بكل منهما ما هو - قلنا أثبتنا الحكم له ما جبهه ما قلنا مل (قوله وقد تستعمل كان مع المضارع للكرار) فيه أمران - الاول انه يجوز ان يكون هذا الشارة على أن هذا المعنى لا ينافي في العموم عن فهو كان يجمع في القول على ما تقدم ان العموم المتني عموم الاقسام والجهات والعموم المستند من كان عموم الازمان وقول شيخنا الشهاب قوله وقد تستعمل كان الخ هو استئناف على القولين جميعا لا ينافي ذلك - والثاني أن الكلام شرح هذا الكلام شرحا حينا فينبغي الوقوف عليه ومنه قوة والتحقيق كما قال شيخنا في تحريره وفاقا للمولى سعد الدين في حواشيه أن المقيد للاستقرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى واستشهد شيخنا لاستفادة الاستقرار من المضارع فهو قوله لم يكرمون الضيف وبها يكون الخطة فانه يفيد أن ذلك عادتهم اه (وأقول) يؤيد ما نقله عن شيخه وفاقا للمولى سعد الدين ما تفرق في المعاني انه قد يصدق بالمضارع الاستقرار والتجدي بسبب المقام ولعل المراد بالاستقرار في عبارة شيخه كالمعنى وهو معنى التكرار في عبارة الشارح وغيره فراجع العبارات الى المعنى واحد فليعلم أن قاعدة المضارع التكرار لا يتقدم بقارنه كان (قوله ولا المعلق بعلة لفظا) يمكن قياسا فيه أمور - الاول قال شيخنا الشهاب قوله لفظا يتميز بحول عن الفاعل وكذا قياسا والمعنى لا يمل لفظه كل محل بل بعمه القياس ويجوز ان يعم ما على نزاع الخافض اه وهذا على ما تقدم عنه في قوة لا لا تقتضي الخ - من أن الشارح قد رخص خلاف السياق وعلى ما بيناه ثم من عدم تعيين المخالفة يكون التمييز محولا عن المضاف اليه والتقدير ولا تعميم لفظ المعلق لكن تعميم قياسه أي القياس عليه - والثاني انه يستفاد من تقرير المسئلة وجه ذكرها عاصم انهم ان قيل القياس فحمله باب القياس وذلك لانه لما قيل بالعموم في القضا فاسب ذكرها هنا بل مناسبة ذكرها هنا فاقية أيضا على القول بعمومها قياسا والمتعلق باب القياس أصل الالحاق لا بيان عمومه فليست امل والثالث انه تقدم الفرق بينهما وبين قوله السابق أو عقلا كترتيب الحكم فلا تكرار وان التزم شيخ الاسلام واعتذر بانه أعادها هنا لبيان الخلاف فيها لانه يرد على هذا انه لا حاجة في ذلك للجمع بين الموضوعين لانه كان الاقمة ار على أحدهما مع بيان الخلاف فيه (قوله وان ترك الامتصاص في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال) فيه أمران - الاول قال شيخنا الشهاب أي ترك الشارح طلب التفصيل في حكاية حال الشخص والمراد بالحكاية الذكر والتلفظ كقول غيلان رسول الله صلى الله عليه وسلم اني أسلمت على عشر نسوة مستقبيا فلفظه حكى به حاله اه وفي حكاية يتعاقب بقره ويجوز كون في المصاحبة والمقال بمعنى القول واللفظ وشمل حكاية الحال كون الحاكى صاحب الحال وكونه غيره - والثاني قال الكوراني يريد أن هذه المسئلة فلا ثم بحث العام لانها من العام المصطلح عليه ثم تترى فهو ما تترى به الشارح المحقق ثم قال وقد ظهر لاني هذا التعمير انه ليس الكلام في العام المصطلح اه (وأقول) ان أراد أن كلام

وقيل به - مان ما ذكره حكم
لصدقه ما بكل من قسمي
الصلاة والجمع وقد تستعمل
كان مع المضارع للكرار كما
في قوله تعالى في قصة ابراهيم
عليه الصلاة والسلام وكان
يا صراها بالصلاة والزكاة
وقوله - م كان حاتم يكرم
الضيف وعلى ذلك جرى
العرف (ولا المعلق بعلة)
فانه لا يمل كل محل وجدت
فيه العلة (لفظا لكن) بعمه
(قياسا) وقيل بعمه لفظا
مثاله أن يقول الشارع
حرمت الخمر لا سكارها فلا
يمل كل مسكر لفظا وقيل
بعمه لذكر العلة فكانه قال
حرمت الخمر (و) خلافا
لراعي ذلك أي العموم
في المقضي وما بعده كما
تقدم (و) الأصح (ان ترك
الامتصاص) في حكاية الحال
(ينزل منزلة العموم في
المقال)

المصنف أو الشارح يدل على أنه من العام المصطلح حتى يـ ون هذا الكلام فيه إشارة إلى
 الاعتراض فهو مع منافاته لقوله يـ يدخل خطأ في نفسه إذ قول المصنف الذي تبعه عليه الشارح
 ينزل منزلة العموم في المقال نص في أنه ليس من العام المصطلح لاختصاصه بالمقال كما علم من حده
 السابق وإن أراد مجرد التنبيه فظهر وذلك من عبارة المصنف أرفع من أن يحتاج إلى تنبيه
 وتحرير وقوله كما في قوله أي كثر الاستفصال الذي في قوله وقوله هل تزوجهن الخ هو بيان
 للاستفصال الذي تركه وما حال من الهاء في قوله تزوجهن أو صفة لمصدر تزوج (قوله فلولاً أن
 الحكم بهم الحالي لما أطلق الكلام) أي الجواب قال امام الحرمين فيه نظراً عندي وذلك لحواز
 أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم عالماً بصورة الواقعة فلماذا يستفصل فلا يكون ذلك كالعوم
 في المقال قال الأصمعي في شرح المحصول وتبعه المصنف يعني الامام القنبر في النظر المذكور
 وقال صاحب التقيج وكثير من الامة أورد هذا السؤال اه ما قاله الأصمعي هاني وقوله عالماً
 بصورة الواقعة أي بأنه تزوجهن مع القصد العقد حيث ذلله اسالك أي تزوج أربع أي أربع
 منهن لا يقال أو بأنه تزوجهن مرتباً فله امسالك الأربع الاول لصحة تكاثرهن وفساد تكاثرهن
 بعدهن لأن هذا لا يناسبه إطلاق قوله امسك أربعاً (ثم أقول) يمكن أن يجاب عن النظر بوجهين
 الاول أن إطلاقه عليه أفضل الصلاة والسلام في الجواب وإن كان عالماً بصورة الواقعة يدل
 على أن الحكم بهم الحالي والاستفصال لأن إطلاق الجواب بوجه السامعين وكل من بقعه
 الجواب عموم الحكم ويحمل على العمل به مع كثرة من أسلم على أكثر من العدد الشرعي ومع
 شيوخ الجواب لا يقال هذا لا يناسب وصف الشارح التفصيل بالمحتاج إليه لا يمنع ذلك فإنه
 يحتاج إليه على هذا التقدير لرفع هذا الإجماع القوي المحذور * والثاني أن كونه عليه أفضل
 الصلاة والسلام عالماً بصورة الواقعة وإن كان محتملاً لأن الظاهر خلافه وظهور استفاء أسباب
 العلم بذلك من نحو الخاطلة وبقتديده فلا شبهة لعاقلة في أن الظاهر أنه تزوجهن مرتباً لانه
 الغالب بل لا يكاد يقع تزوج نحو العشر معاً كما لا يخفى فلو فرض كونه عليه أفضل الصلاة
 والسلام عالماً بصورة الواقعة لكان الظاهر كونه عالماً بالترتيب وظاهر أن إطلاق قوله امسك
 أربعاً مع ذلك ظاهر في أنه لا فرق بين امسالك الاوليات وامسالك الغيرهن والمستللة ظنية يكفي فيها
 مثل ذلك والحاصل أن الظاهر عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام وأنه يقتديره يكون الظاهر
 الترتيب وعلى كل من ما ثبت المطلوب لان الظنات مما يكفي في ما بالظن وظاهر تقرير الشارح
 وغيره بناءً الجواب على الشق الاول وهو عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام بصورة الواقعة
 ولعل اقتصارهم على ذلك لانه الظاهر مع أن الشق الآخر لا يضر بتقديره ثبوت المطلوب عليه
 أيضاً كما بين ولا يخفى أطراف الوجه الاول والشق الاول من الثاني فيما عدا نحو هذا المثال
 من صور المسئلة (قوله ان الله) قال شيخنا الشهاب خاطبه بالقوى تكليفاً لأن سبب
 التكليف وهو القدرة بمعنى سلامة الأسباب والالات قائم والعصمة لا تنافي ذلك قال الشيخ
 أبو منصور العصمة لا تنزل الحنة أي الابتلاء وهو التكليف اه (قوله لا يتناول الامة من
 حيث الحكم) فيه أمران الاول قال العضد لنا أن مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد
 لا يتناول غير لغة ولنا أيضاً لو كان يتناول الامة لكان انخراج غير المذكور والنص على أن

كما في قوله صلى الله
 عليه وسلم اقبلان بن سلة
 الثقفي وقد أسلم على عشر
 نسوة أمسك أربعاً فما رقب
 سائرهن رواه الشافعي
 وغيره فإنه صلى الله عليه
 وسلم لم يستفصل هل تزوجهن
 أم أمراً فلولاً أن الحكم
 بهم الحالي لما أطلق الكلام
 لاستناع الإطلاق في موضع
 التفصيل المحتاج إليه وقيل
 لا ينزل منزلة العموم بل
 يكون الكلام مجازياً
 تأويل الحنفية امسك
 بأربع تكاثر أربع منهن
 في المعبة واسأل على الأربع
 الاول في الترتيب (و) الأصمعي
 (ان نحو ما بين النبي) اتق
 الله يا أيها المزل قم الليل
 (لا يتناول الامة) من حيث
 الحكم لاختصاص الصيغة به

المراد هو المذكور دون غيره تخصيصا للعموم ولا فائل به وقد يقال على الاول انه يتناول في مثله
عرفا وعلى الثاني لان لم يطلان الا لازم فان التخصيص يقع في العام عرفا كتمت عليكم أمهاتكم
اه والاول هو ما انتصر عليه الشارح بقوله لا اختصاص الصيغة به وقوله وقد يقال على
الاول انه يتناول في مثله عرفا الخ قال السعد اعترض على الدليل الاول بان عدم التناول لغة
لا ينافي العموم بطور ان يتناول عرفا يعني ان خطاب المقر يتناول الغير عرفا فيما اذا كان
المخاطب قدوة والغير اتباعا واشياء عالة وعلى الثاني يمنع أن استخراج غير المذكور ليس بتخصيص
فانافا لكونه عام وان الاستخراج عنه تخصيص والتخصيص كما يقع في العام لغة يقع في العام
عرفا كما في قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فانه يقع عرفا حرمة جميع الاستعمالات وقد خص
عنه النظر وامثاله اه وهذا قد يدل على ان المراد بالتناول على القول الثاني التناول لفظا
لكن بحسب العرف وان في التناول على القول الاول هو في التناول لغة ولا ينافيه قول
الشارح من حيث الحكم لانه مبني على عدم التناول من حيث اللغة وقد يقتضي ذلك أن الخلف
لفظي وبه صرح صاحب التتوذة قال وعند التحقيق لا يختص بحمل النزاع اذ من قال بالعموم
قال به عرفا ومن نفاه في لغة اه وقد ثبت كل باث مقتضاه الاتفاق على العموم عرفا وقضية ذلك
واقعة الاول على التناول من حيث الحكم مع انه صرح بخلاف ذلك كما صرحت به عبارة
الشاوحي كاتري واهذا قال شيخنا الشهاب قوله من حيث الحكم بيان لمحل الخلاف اذ هو من
حيث اللفظ لا خلاف في عدم تناوله اه لكن قوله لا خلاف في عدم تناوله له باعتبار اللغة اذ
تناوله من حيث اللفظ عرفا محتاتف فيه كما يفيد ما تقدم عن العضد ويمكن أن يجاب عما أورده
العضد باننا سلمنا ان اللفظ قد يعم عرفا لكن لا يفتي ان الكلام عند اتقاء القرائن المعممة
والخاصة وعدم الضرورية والحاجة الى التعميم والتخصيص وحيث قد يفتي في الاجتزاد احتمال
التعميم عرفا ولا وجه لاثباته بمجرد الاحتمال خصوصاً فيما فيه تكليف وتعليل أحكام فليتأمل
والامر الثاني انه قد ثبت كل ذلك بما سيأتي في كتاب السنة من أن قوله عليه أفضل الصلاة
والسلام قد ثبت حكمه في حق أمته حيث لم يدل دليل على الاختصاص به واهذا قال الامام
في الورقات وان لم يدل أي دليل على الاختصاص به لا يخص به أي بل تشاركه فيه أمته لأن
الله تعالى قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فيحمل أي ذلك الفعل على الوجوب عند
بعض أصحابنا في حقه وحققنا أي ووجهه في جمع الجوامع اه فكما تعاقبنا عند الاطلاق حكم
فعله فليتأمل ما حكم أمهاتكم الله له وقد يفرق بانه عليه أفضل الصلاة والسلام مشرع لنا وكل من
فعله وقوله تشريع ووضع التشريع فلهذا تعاقبنا حكم قوله واما امر الله اياه فليس تشريعا
منه عليه أفضل الصلاة والسلام فليتأمل ما بان اختصاص الصيغة به بصرف عن الامة
لا شعارة بارادته وحده ولا كذلك مجرد الفعل فليتأمل (قوله وقيل يتناولهم) عبارة العضد
وقال ابو حنيفة واحد هو عام للامة ظاهرا فيحمل عليه الا بدليل خارجي يصرف عنه ويوجب
تخصيصه به اه وقضية كون العموم ظاهرا والمحل عليه الا بدليل أن المراد بالتناول لفظا
ولعل المراد بالتناول لفظا بحسب العرف لما تقدم عنه (قوله وأجيب بان هذا) أي كون أمر
القدوة أي المتقدم به أمر الاتباع معه عرفا فليتوقف المأمور به على المشاركة الخ عبارة

وقيل يتناولهم لأن أمر
القدوة أمر لاتباعه معه
عرفا كما في أمر السلطان
الامير بفتح بلد أو رد عدو
وأجيب بان هذا فيما يوقف
المأمور به على المشاركة
وما نحن فيه ليس كذلك
(و) الاصح ان (تتويأ بها
الناس

العضد الجواب أن فهم ذلك أي أن الأمر له ولا يتبعه معه من الخطاب له عموم وان سلم فأنما
 يفهم بدليل وهو أن المقصود وهو المناجزة أي مناجزة العدو والفتح أي للبلد المأمور به بما
 موقوف على مشاركة اتباعه بخلاف هذه الصور فإن قيام الرسول وشهود أي في قوله تعالى
 يا أيها المزمل يا أيها المذفر عما لا يتوقف على مشاركة الأمة اه وقوله الجواب قال السعيد يعني
 لأن سلم أن كون الأمر له ولا يتبعه يفهم من الخطاب له لا بالاستدلال ولا بعمونة الدليل ولو سلم فأنما
 يفهم منه جملة الدليل لتوقف المأمور به على معاونته لا بتبع فيملا كرت من المثال بخلاف
 ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم من الأحكام الشرعية اه وإذا علمت ذلك ظهر لك أن جواب
 الشارح سبي في التثني وكان وجه ارتكابه مراعاة الاختصاص مع حصول المطلوب به فليتم
 (قوله يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام) قال الـ عد أي بحسب المصنف المستفاد من
 التركيب اه أي كاشف اللفظ قال العضد لما تقدم أنه مما يتناول اللفظة فتوجب الاستدلال
 فيه عند التركيب اه (قوله وان اقترن بقل) قال الـ عد وليس المراد صريح لفظ القول أي
 فقط بل يدخل فيه مثل بلغهم كذا وكذا واكتب اليهم كذا وما أشبه ذلك اه (قوله لانه ورد على
 لسانه للتبليغ أخيره) عبارة العضد قالوا أولاً أنه عليه السلام أمره وأبلغه فان كان أمره فلا
 يكون مأموراً بالان الواحد بالخطاب الواحد لا يكون أمره وأمره وما وان كان مبالغاً فلا
 يكون مبلغاً إليه بمثل ذلك (فان قيل) قد يكون أمره وأمره من جهتين قلنا لا أمره على رتبة
 من المأمور ولا بد من المقابلة الجواب لأن سلم أنه أمره وأبلغه بل الأمر هو الله والمبلغ هو جبريل
 وهو سالك التبليغ جبريل ما هو داخل فيه اه وقوله لا يكون أمره وأمره ما قال في التقود
 أي بالقطع الضروري أولان الأمر طالب والمأمور مطلوب وقوله لمثل ذلك أي القطع والمقابلة
 بين الأمر والمأمور وقوله فان قيل قد يكون أمره وأمره من جهتين الخ قال الـ عد فان
 قيل فله يرد على التبليغ ولا يتأني الجواب بمثل ما ذكرنا لا يشترط كون المبلغ أعلى قلنا لا بد أن
 يكون وصول الخطاب إلى المبلغ قبل وصوله إلى المبلغ إليه وهذا في الواحد محال وان تعددت
 جهاته وهو ظاهر اه وبما تقرر به لم أن الشارح ذكر دليل هذا القول دون جوابه وإعجابه
 لأشكال إطلاق نبي التبليغ عنه صلى الله عليه وسلم وكان وجه تسميته لذلك الثاني والثالث
 دون الأول ظهر ورديله اذ لا شبهة في تناول اللفظة (قوله وثالثها التفصيل الخ) قال الـ عام في
 البرهان وهذا ذكره الصيرفي وأرضاه الحلبي وهو عندنا تفصيل فيه تخيل يتدبره من إعظام
 حظه من هذا الفن فاما القسم المسلم فلا حاجة إلى مراد فيه وأما الخطاب المصدور بالأمر
 بالتبليغ فهو يجري على حكم العموم عندنا فان قوله يا أيها الناس على اقتضاء العموم في وضعه
 والقاتل هو الله تعالى وحكمه قول الله تعالى لا يغيره أمر محمد صلى الله عليه وسلم والصلاة والسلام
 في تبليغه وكان التحقيق فيه بلغني من أمر ربي كذا فاجمعوه وعوه واتبعوه اه وقد يؤخذ من
 قوله والقاتل هو الله تعالى الخ أن محل الخلاف في الصيغة المذكورة إذا وردت في القرآن أو في
 الأحاديث القدسية بخلاف ما إذا لم ترد في ذلك كما في قوله صلى الله عليه وسلم في الخبر الحسن يا أيها
 الناس اسعوا فان الله سبحانه كتب عليكم السعي فلا يكون من محل هذا الخلاف الآن يقال انه
 قول الله في المعنى لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وأورد أيضاً على هذا القول أن

يشمل الرسول عليه الصلاة
 والسلام وان اقترن بقل
 وقيل لا يشمله مطلقاً لانه
 ورد على لسانه للتبليغ أخيره
 (وثالثها التفصيل) ان اقترن
 بقل فلا يشمله لقطعه و
 التبليغ والا فيشمله

جميع الخطابات المنزلة عليه صلى الله عليه وسلم على تقدير قل فليزمن أن لا يدخل في شيء منها ورد
بالمنع ولو سلم فليس المستدرك للمقوف من كل وجه (قوله وأنه يعيد العبد) أي شرعا إذا كلام في
أنه يعيد لغة وعبارة العبد خطاب الشارع بالأحكام بصيغة تتناول العبد لغة مثل يا أيها
الناس ويا أيها الذين آمنوا هل يتناول العبد شرعا حتى يعيدهم اليك أم لا بل يختص بالاحرار
الا كره على أنه يتناول العبد (قوله والكافر) قال الكوراني لا وجه ليراده هنا إذ علم حكمه
من مسئلة تكليف الكافر بالفروع اه (وأقول) بل له وجه وجبه وهو دفع توهم عدم تناوله هذه
الصيغة الخاصة له ولا يلزم من كونه مكلفا بالفروع أن يقصد به هذه الصيغة الخاصة خصوصا
مع اشتغالها على نوع نقاش في الخطابة ومع وقوع الخلاف هنا في تناول هذه الصيغة لمع
احتمال عدم بناء المخالف على عدم تكليفه بالفروع كما يدل عليه تردد الركني حيث عبر بقوله
وقيل لا يدخل ولعله بناء على أنهم غير مكلفين فكيف يسوغ مع ذلك نفي الوجه عن إرادته
(قوله وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع) قال شيخنا الشهاب خرج الأصول نحو يا أيها
الناس آمنوا فدخل اتفاقا اه (قوله دون من بعدهم) قال السعد أي بعد الموجودين في
زمن الوحي وقيل من بعد الخاضعين له باط الوحي والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في
الاستدلال أنه لا يقال في المعدومين يا أيها الناس اه وبالأول جزم الشارح بقوله وقت وروده
(قوله وقيل يتناولهم أيضا) قال السعد لنا أي على الاول لأنه لم قطعاً أنه لا يقال للمعدومين
يا أيها الناس ونحوه وانكاره كباره ولنا أيضا أنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه وإذا
لم يوجهه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع لأن تناوله
أبعد اه واعترضه السعد فقال واعلم أن القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وإن
نسب إلى الخطاب فليس يبعد إلى أن قال وما ذكرنا المحقق من أن انكاره مكابرة حق فيما إذا كان
الخطاب للمعدومين خاصة وأما إذا كان للموجودين والمعدومين ويكون إطلاق لفظ
المؤمنين أو الناس عليهم على طريق التغليب فلا وجه له فصيح شائع في الكلام وكذلك
الاستدلال الثاني ضعيف لأن عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب
وتناوله لفظا اه كلام السعد وكان قوله لأن عدم توجه التكليف المخعناه ان قيام الدليل
على عدم تكليف فهو الصبي حتى كان خارجا من تعريف حكم هذا الخطاب لا ينافي
عمومه وتناول لفظه حتى يستدل بعدم توجهه له على عدم توجهه للمعدوم ولا ينبغي أن
يكون إشارة إلى أن المراد بيان عموم الخطاب للمعدوم دون عموم حكمه لأن كلامهم صريح
في خلافه كقول السعد ليس خطابا لمن بعدهم وإنما ثبت حكمه لهم بدليل آخر وكقوله قالوا
أي الخطاب لولم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسل إليه واللازم متفق أما الملازمة
فإنه لا معنى لإرساله إلا أن يقال له بلغه أحكامي ولا تبليغ إليهم هذه العمومات وهي لا تتناول
وأما انتفاء اللازم فالاجماع الجواب لأنتم لا تبليغ إليهم هذه العمومات التي هي خطاب
المشافة إذ التبليغ لا ينعين فيه المشافة نعم يجب التبليغ في الجملة فإنه يحصل بأن يحصل
للبعض شفاها والبعض بنصب الدلائل والامارات على أن حكمهم حكم الذين شافهم اه
ولما قل أن يقول لا حاجة في تناول الخطاب للمعدومين إلى التغليب إذ لفظ الناس مثلا يصدق

(و) الأصح (أنه) أي نحو
يا أيها الناس (يعيد العبد)
وقيل لا لغير منافع إلى
سببه شرعا فلا ينافي غير
أوقات ضيق العبادات
(والكافر) وقيل لا بناء
على عدم تكليفه بالفروع
(ويتناول الموجودين)
وقت وروده (دون من
بعدهم) وقيل يتناولهم
أيضا لما واتهم للموجودين
في حكمه أجماعا

على المعدوم أيضا حقيقة بناء على أن الالفاظ المفردة موضوعا للمعاني المعقولة كاسياني
 عن الاصطهاني واما الخطاب فهو وان اقتضى في كونه حقيقة وجود الكين يكتفي في ذلك
 الموجود تنزيلا كما قاله في الخطاب النفسي في الازل وان أشار الكمال الى الفرق بينهما بان
 الخطاب النفسي في الازل يدخله معنى التعليق والكلام في خطاب لفظي لا تعليق فيه لانه
 يمكن منع هذا الفرق وتجوز كون الخطاب هنا تمييزا بالنسبة للموجودين وتعليقا بالنسبة
 للمعدومين فليتأمل (قوله قلنا بدليل آخر) قال في المحصول فان قيل وما الذي يدل على
 العموم قلنا الحق انه معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم وكروا طريقين آخرين
 الاول التمسك بقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت الى
 الاجر والاسود وقوله حكمتي على الواحد حكمتي على الكل الثاني انه عليه الصلاة والسلام
 متى أراد التخصيص بين كمال لابي بردة من بين الجماعة تجزى عنك ولا تجزى عن أحد بعدك
 وخص عبد الرحمن بن عوف بجمل ايس الحرير فثبت لاسيما التخصيص علم العموم وانما قيل أن
 يعترض على الاول بان لفظ الناس والجماعة والاسود والاجر لا يتناول الا الموجودين فيختص
 أيضا بالخاصين وعلى الثاني ان ذكر التخصيص انما يحتاج اليه لو جرى لفظ يومهم للعموم
 لكنا بينا ان الخطاب مشافهة لا يمكن أن يدخل فيه الذين سيوجدون بعد ذلك فلا حاجة فيه الى
 بيان التخصيص اه ورد الاصطهاني اعتراضه الاول بان الالفاظ المفردة موضوعا للمعاني
 المعقولة المتصورة وليست موضوعا للماهيات المأخوذة موجودة في الخارج فالعرب وضعت
 لفظ الانسان للذات المخصوصة وكذا الاسود والاجر وغيرهما وذلك يعرف بالرجوع الى
 اللغة واستعمالات أرباب اللسان فما ذكره ضعف نعم صدق المشتقات حقيقة كالمؤمن والكافر
 هل يتوقف على حالة صدور من زيد او بصدق حقيقة وان كان صدر منه الضرب فيه خلاف
 مضى اه ويرد اعتراضه على الثاني بأنه يكتفي في التوهم احتمال ارادة غير الموجودين معهم
 فليتأمل (قوله من الشرطية) كذا في المختصر وغيره العذبة وقوله لا يفرق فيه بين المذكر
 والمؤنث مثل من وما وان كان العائد اليه مذكرا فانه يعم المذكر والمؤنث عند الاكثرين قال
 السعديشي الى ان ذكر من الشرطية مجرد التمثيل والاضابط الالفاظ التي لا يفرق فيها بين المذكر
 والمؤنث وكان لها عموم مثل من وما الموصولين أو الشرطيتين وغير ذلك اه وكان تقييده
 بقوله وكان لها عموم المتبادر منه العموم الاستغراق في المناسبة ان هذه المباحث للعموم
 الاستغراق والافلامانغ من جريان الخلاف في الاعم عماله عموم استغراق أو بدلي ثم رأيت قول
 شيخ الاسلام هذا مع ان الظاهر عدم تقييده من بشي عما ذكر أي من كونها شرطية أو استفهامية
 أو غير ذلك لتشمل من التامة والموصوفة أكن عمومها في الاثبات عموم بدلي لا شمولي اه (قوله
 وعلى ذلك) أي الخلاف المذكور وقوله على الاصح أي المبني على الاصح في المتن ان من الشرطية
 تتناول الاناث (قوله لان المرأة لا يستتر منها) فيه حيث لم يعلل بان من لا تتناول المرأة كما هو
 الظاهر لو ثبتت هذه المسئلة على هذا الخلاف اشعار يجوز بناء هذا القول على الرابع من هذا
 الخلاف أيضا فيكون الحديث المذكور من العام المخصوص بغير المرأة وحاصله انه أشار الى بناء
 القول الاول في نظر المرأة على الرابع من هذا الخلاف وجوز في القول الثاني بناء على الرابع

قلنا بدليل آخر وهو مستند
 الاجماع لانه (و) الاصح
 ان من الشرطية تتناول
 الاناث وقيل يختص
 بالذكور وعلى ذلك لو نظرت
 امرأة في بيت أجنبي جاز
 وضعها على الاصح الحديث
 مسلم من تطلع في بيت قوم
 بغير إذنهم فقد دل لهم أن
 يفتقوا عنه وقيل لا يجوز
 لان المرأة لا يستتر منها

أيضا بناء على تخصيص الحديث بعينها نظرا للمعنى المذكور (قوله والاصح ان جمع المذكور
 السلام) كذا في المختصر فانه عبر بقوله جمع المذكور السلام كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه
 المذكور لا يدخل فيه النساء ظاهرا اهـ وبجاءة المضمة المذكور هل تنال النساء وليس النزاع
 في دخول النساء في نحو الرجال الخ قال السعديني ان الصيغة التي يصح اطلاقها على المذكور
 خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة المذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول
 النساء وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في انها تتناول النساء وقد
 تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة المذكور وخاصة وهذا هو المتنازع فيه
 وحاصله ان تغليب المذكور على الاناث والقصد اليهما جعلا ظاهرا أو بني على قيام القرينة اهـ
 فلم يقيد بالجمع السلام فشمع ما جعله هو المتنازع فيه نحو صوام وقوام من جوع التكسير
 الموضوع بحسب المادة لهما والمختصة بحسب الصيغة بالذكور بخلاف صوم وقوم فانه لا يخص
 المذكور كما قال ابن مالك في الفيته وفعل لقاعل وقاعلة * وصفين ونحو عاذل وعاذلة
 ومثله القفال فيما ذكره أي في وصف المذكور ووافق ذلك قول الزركشي ووقع في بعض النسخ
 وكذا المكسر وضميرهما وهو استدراك على تصويرهم المستلها بالجمع السلام فان المكسر كذلك ولم
 أر لهم نصرا بحال بل رأيت في بعض السجلات ان جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول
 فيه ويشهد له الوقف على بني زيد فانه لا يدخل فيه البنات نعم ان ذلك قرينة على الدخول دخلن
 على الاصح كالوقوف على بني تميم أو هاشم فان القصد الجهة اهـ ويتعين تقييد جمع التكسير
 في هذه النسخة على ما لم يخص بالذكور بحسب المادة لما تقدم عن العضد والسعد وتقييد
 ضمير جمع التكسير بغير ضمير ما اختص مادته كما هو ظاهر اذ لا وجه لدخول النساء في الواو
 من نحو قولنا الرجال فعلوا وان طال التصل بين الضمير ومن جمعه وأما قول شيخ الاسلام
 والتصديق كما في العضد ان المكسر لا يشمل الاناث ان دل بمادته كرجال والافقه الخلاف
 السابق في عزوه ذلك للعضد نظر فاني لم أرفها وقت عليه منه تعرضه لخصوص ما يدل بمادته
 من المكسر في اجزاء ذلك الخلاف فيه الا ان يكون مستند عزو ذلك اليه اطلاقه (قوله وقيل
 يدخلن فيه ظاهرا) أي فيكون اللفظ مستعملا في الرجال والنساء حقيقة فبما كابد عليه
 قول العضد كغيره قالوا أي الخطاب له أو لا المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكور على المؤنث
 عند اجتماعهما ما يتفق ولو كانت ألف امرأة مع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب سجدا
 والمراد بنوا اسرائيل رجالهم ونسائهم الجواب انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد
 الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع (فان قيل) الاصل
 في الاطلاق الحقيقة فلا يصار للمجاز الا بدليل (قلنا) لا نزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو
 كان لهم وللنساء حقيقة أيضا لزم الاشتراك والافحاجاز يعني ولو لم يكن لهم وللنساء حقيقة
 وقد ثبت الاطلاق عليهما كان مجازا وقد علمت ان المجاز أولى من الاشتراك اهـ ومن ذلك يظهر انه
 ليس من اد الخطاب به بالتغليب ما يقتضي التجوز بان يكون عند الاستعمال بعد الوضع لاحدهما
 وخلة فقط بل مرادهم التغليب عند الوضع بان يوضع للشئين ما يناسب أحدهما لتغلبه على
 الآخر كوضع صيغة المذكور المذكور والمؤنث والى ذلك ينسب قول البرهان وما ذكره هو لا من

(و) الاصح (ان جمع المذكور
 السلام) كالمسلمين (لا يدخل
 فيه النساء ظاهرا) وانما
 يدخلن بقرينة تغليب
 المذكور وقيل يدخلن فيه
 ظاهرا لانه لما كثر في
 الشرع مثار كثر في
 في الاحكام

تغليب علامة التذكير عند محاولة التعبير عن الجنس من فصيح على الجملة الا انهم لم يهتموه على وجهه فان ما ذكره سائق ان اريد فاما ان يقال ان وضع اللسان على ان مسلمين مسترسل على الرجال والنساء استرسله على احاد الرجال فلا اه لكن قول الشارح لانه لما ذكر في الشرع الخ فبدل على انه ليس حقيقة بالنسبة اليهن فليست امل (قوله لا يقصد الشارع الخ) او رده عليه ان جعل المضارع وهو يقصد بجواب لما لا يتشبه الاعلى رأى ابن عصفور ويمكن ان يجاب بدعوى ان لما انما يحتاج لجواب اذا قصد بهما التعليق اما اذا لم يقصد بهما الا مجرد الظرفية فلا يحتاج لجواب وحديثه فقوله لا يقصد خبران ولما متعلقة به (قوله قصر الاحكام عليهم) قال شيخنا الشهاب فيه بحث فانه ليس فيه تعرض للقصر غاية الامر السكوت عنهن اه (وأقول) يمكن ان يجاب عنه بان المراد اقصر اقظابان لا يريد تناول اللفظ لهن ولا بيان حكمهن بهذا اللفظ ولا يريد باللفظ الا الرجال وبيان حكمهن لا قصر الحكم في الواقع كما هو مبني بحث الشيخ فليست امل (قوله والاصح ان خطاب الواحد) أقول ينبغي وخطاب الاثنين وخطاب الجماعة المعنية وان اريد بالواحد الشخص الواحد شمل المرأة وهل يشمل الواحد الكافيه نظري وتجه السؤل حتى يجري هذا الخلاف بناء على تكليف الكفار بالقروع (قوله وقيل بيم غيره عاده) فيه أمور الاول قال شيخنا الشهاب فيه يجوز حيث جعل العموم من عوارض الخطاب بالمعنى المصدرى فان قيل هو معنى الخطاب به قلت مسلم وبه يدفع الجوز لكن قول الشارح يحكم بعين المعنى المصدرى اه (وأقول) قد يمنع الجوز مطلقا بناء على انه لم يرد العموم المصطلح بل مطلق التناول ويؤيده ان خطاب الواحد بمعنى الخطاب هو قوله له افعل مثلا وهذا لا يتصور فيه عموم مصطلح فليست امل والثاني ان قضية صنيع المتن ان يكون تقدير قوله وقبل عادة هكذا وقيل بتعداه عادة فلم عدل عنه الشارح الى قوله وقيل بيم غيره عادة وبه يمكن أن يوجه العدول بأنه قد تقرر التعدي هنا بعموم غيره مع انه أظهر في المراد اذ قد يتوهم من التعدي الى غيره اقتطاعه عنه وتعلقه بغيره والثالث ان قول المصنف عادة أقرب عندي عما أفاده كلام الفضل انه يعمه لغة فانه قال قالوا أي المخالفون نأيا حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأتي ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه الجواب منع كونه ياباه لانه محمول على انه يعم القياس أو به هذا الدليل لان خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع اه وقد يشكك الجمع بينهما ويراد بالعادة العرف مراد منه عرف اللغة واعلم ان حديث حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا يعرف له أصل به هذا اللفظ ولكن روى الترمذي وقال حسن صحيح والسنائي وابن ماجه وابن حبان قوله صلى الله عليه وسلم في صابغة النساء اني لا صافح النساء وما قولى لامرأة واحدة الا كقولى لمائة امرأة (قوله والاصح ان خطاب القرآن والحديث بأهل الكتاب لا يشمل الامة) قال السكوتاني قد اختلف في الخطاب الخاص بأهل الكتاب لفظا هل يختص بهم حكما والمحتاج عند المصنف اختصاصهم بهم والحق انه ان اراد انه لا يتناول غيرهم لغة فهو حق والا فلا اذ لا مانع من القياس اذا كانت العلامة مشتركة الى ان قال ولو قال المصنف الخطاب بمثل بأهل الكتاب لا يعم غيرهم كان اخصر وأقيد اه (وأقول) قد قال السكالي في قول الشارح المحقق وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه مانعه هو

لا يقصد الشارع خطاب
الذكر وقصر الاحكام عليهم
(م) الاصح ان خطاب
الواحد يحكم في مسئلة
(لا يتعداه) الى غيره
(وقيل بيم) غيره (عادة)
لمر بان عادة الناس بخطاب
الواحد واردة للجميع فيما
يتشاركون فيه قلنا يحاز
يحتاج الى الترتيب (و) الاصح
(ان خطاب القرآن والحديث
بأهل الكتاب) نحو قوله
تعالى بأهل الكتاب لا تناولوا
في دينكم (لا يشمل
الامة) وقيل يشملهم فيما
يتشاركون فيه

في المسودة الاصولية للجد بن تيمية ولقطة بعلهم ان شر كوههم في المعنى والا فلا ثم قال ثم الشمول
 هنا هل هو بطريق العادة العرفية أو الاعتبار العقلي فيه اختلاف وعلى هذا ينبغي استدلال
 الامة بمثل قوله تعالى انما امرؤون الناس بالبر الآية فان هذه الضمائر ليني امراةيل قال وهذا كله
 في الخطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اما خطابهم على لسان انبيائهم فهي مسألة
 شرع من قبلنا اهـ والقول بانهم يعيهم بطريق الاعتبار العقلي وهو القياس لا يتقيه المصنف
 انما يتقي العموم من حيث اللفظ بالصيغة أو العادة اهـ ومنه يعرف جواب الحق الذي ادعاه
 الكوراني على انه قد يمنع ما سلمه من حقيقة الشق الاول في كلامه لان هذه الامة من أهل
 الكتاب بالمعنى القوي واما قوله ولو قال المصنف الخ جوابه ان الحكمة فيما منعه المصنف
 الاحتياط في بيان شمول المسئلة لخطاب القرآن وخطاب الحديث اللذين هما الاعتباران عندنا
 في أخذ الاحكام والاصل لما عداهما بالتخصيص عليهما ما ودفع توهم عدم دخولهما أو دخول
 أحدهما وتوهم دخول نحو التوراة اذ لو أطلق كما قال الكوراني كان داخلا مع انه ليس من
 محل الخلاف كما علم عاذا كره الكمال وهذا أرجح وأهم من مراعاة مجرد الاختصارية والاقضية
 بشمول غيرهما الذي منه ما هو غير مراد بخطاب التوراة كما تقر كما لا يخفى وأما بيان حكم غير
 صيغة يا أهل الكتاب مما هو في معناها فهو مستفاد من بيانها ومفهوم منه وأما بيان حكم غير
 أهل الكتاب من الامم غير هذه الامة فلا كبير جدوى له بالنسبة اليها فلذا لم يلتفت اليه فليتنا مل
 قوله وان الخطاب بكسر الطاء وهو المتكلم داخل في خطابه ان كان خيرا لا امرا فيه
 أمره الاول قال شيخ الاسلام المراد بقوله المخطاط هل يدخل في خطابه أو لا بما عبر به بعضهم
 ان المتكلم بكلام يصلح شموله هل يدخل فيه أو لا سواء كان ثم خطاب أو لا لان المستفيدة بمنزلة
 الخطاب واقادة المتكلم لذلك بمنزلة الخطاب اهـ وواقعة قول السعد بن شير أرى العبد بقوله
 هل يدخل في خطابه تساوله بصيغة في أن الكلام فيما اذا وجد في الكلام صيغة تتناول
 الخطاب بحسب اللفظ كلفظ كل شيء في والله بكل شيء عليم ولقطة من في من أكرمك فأكرمه
 ولا تنه اهـ والثاني ان قوله في خطابه تقديره في عموم متعلق خطابه كما عبر به ابن الحاجب
 وذلك لان الخطاب أي المتكلم من جملة معنى الخطاب أي اللفظ المخطاط به قد خوله في نفس
 المعنى لافي الخطاب وعندى انه يمكن ان يقال داخل في متعلق خطابه وكان زيادة لفظة عموم
 للتبيه على ان أصل الخلاف ان المعنى هل يعم المتكلم أو لا ومع ذلك كله فلا خلل في عبارة المصنف
 لشيوخ العرف بدخول المعنى في الكلام معني فهمه منه ودلالته عليه والثالث ان التهمي
 كلاما كما صرح به المصنف في شرح المختصر وكان سكوت الشارح عن التبيه عليه لظاهر
 الحاقه بالامر من المعنى ومنها ما انشاء ليس بامر ولا تهمي كما يؤخذ مما سياتي في عن الروضة
 والرابع قال الكوراني فرق أي المصنف بين التلميز والامر والحق عدم الترفع وانما يتبع في ذلك
 الامام الرازي حيث ذكر ان كونه أمرا اقره بتمنعه من تخصيصه وليس بشئ لظاهره وان قوله صلى الله عليه
 وسلم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي ابدوا بما بدأ الله به عام فيه وفي أمته واما قولهم كونه
 أمرا اقره بتمنعه من سبق ان الامر حقيقة هو الله وهو بلغ عنه تعالى (فان قلت) قد ذكر
 الفقهاء ان انشاءا لو قال نساء العالمين طواقي لم تطلق زوجته وهذا مبني على عدم دخول الخطاب

(و) الاصم (ان الخطاب)
 بكسر الطاء (داخل في)
 عموم خطابه ان كان خيرا
 نحو و الله بكل شيء عليم وهو
 سبحانه عليم بذاته وصفاته
 (لا امرا) كقول السيد
 لعمري وقد أحسن الله
 من أحسن اليك فأكرمه
 لعمري أن يريد الآخر نفسه
 بخلاف الخبر وقيل
 يدخل مطلقا نظر الظاهر
 اللفظ وقيل لا يدخل من المقام
 لعمري أن يريد الخطاب
 نفسه الا بقرينة

في عموم الخطاب (قلت) كونه داخل في العالمين مما لا شك فيه وأما عدم وقوع الطلاق فلان
 العادة أخرجه اذ العادة تخص خصه وصافي الايمان وهذا هو الحق في التعليل ومن علة بعدم
 الدخول فقد سبق على المذهب الرجوح اه (وأقول) اما قوله فرق بين الخبر والامر الخ
 فصوابه ان يقيد بقوله هنا فيقول فرق هنا بين الخبر والامر والحق عدم الفرق كما مشى عليه
 المصنف في محبت الامر لان المصنف مشى ثم على عدم الفرق فهذا الاطلاق الموهوم ان المصنف
 لم يذكر في هذا الكتاب خلاف ما هنا بل المتبادر منه ذلك خلاف الصواب في البيان وكأنه لم
 يستحضر ما تقدم واما قوله وليس بشئ الظاهر الخ فهو الذي ليس بشئ لانه بالغ في رد كلام الامام
 واقصر في رده على دعوى ما هو من محل النزاع وهو ان الامر في الحديث المذكور ظاهر
 العموم له ولا منه عليه أفضل الصلاة والسلام وهذا بما يقضي منه العجب وكأنه نسي ما هو
 مشهور حتى بين الطلبة انه لا يصح الاحتجاج بمحل النزاع أو توهم ما ادعاه من ثبوت هذا الحكم
 في حقه صلى الله عليه وسلم بحسب الواقع ولا شك ان الامر في هذا الحديث من جملة الاوامر التي
 يخالف فيها الامام على انه يمكن اخراج نحو هذا الحديث عن محل هذا النزاع الى محل الاتفاق على
 عدم تناول المتكلم لان محل النزاع كما تقدم كلام يصلح لشمول المتكلم وما ذكر في الحديث لا يصلح
 لشمول المتكلم لان الامر لا عموم فيه كما سياتي نظيره في كلام شيخ الاسلام ولانه خطاب وأمر للغير
 والواحد الخطاب الواحد لا يكون أمراً أو أموراً ولا ملة أو ملة الى الله ولو باعتبارين لما تقدم
 في مسئلة ان نحو يا أيها الناس يشمله ولا يتأتى هنا الجواب السابق ثم لان هذا ليس كلام الله حتى
 يدعى انه ليس أمراً ولا ملة وان الأمر هو الله والمبلغ جبريل وهو صلى الله عليه وسلم حاله
 للتبليغ بل هذا كلامه صلى الله عليه وسلم والحديث المذكور ورد بالفظا يا أيها الناس اسعوا فان
 الله سبحانه كتب عليكم السعي ومع ذلك قد لا يشمله صلى الله عليه وسلم لا يقال لكنه أوصى اليه
 المعنى فهو مبلغ له أو حاله للتبليغ جبريل اياه لا نقول لكن الموصى اليه يتم تعلقه بالنسبة اليه
 بمجرد بلوغه اليه صلى الله عليه وسلم وتعبيره عنه صلى الله عليه وسلم انما هو الامر غيره وتبليغه
 فلا تعلق العبارة به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما اذا كانت العبارة من كلام الله لتعلقها به صلى
 الله عليه وسلم أيضاً الآن يقال ان العبارة في المعنى منسوبة اليه تعالى لانه لا ينطق عن الهوى
 ان هو الا وحي يوحى على ما أشرنا اليه في الكلام على المسئلة المذكورة وأما قوله وأما قولهم الى
 قوله وهو مبلغ عنه تعالى فجوابه بعد تسليم انه غير أمر بل مبلغ هذا لا يجدي شيئا بل هو عليه لانه
 يستحيل كونه مبلغا لنفسه لما تقدم في كلام السعد أنه لا بد من وصول الخطاب الى المبلغ قبل
 وصوله الى المبلغ اليه وهذا في الواحد محال فيكون مبلغا قربة مخصوصة فالجواب انه اما أمر
 أو مبلغ وكل منهما قربة مخصوصة واما قوله كونه داخل في العالمين مما لا شك فيه فجوابه ان الذي
 لا شك فيه كما لا شك فيه هو كونه داخل في العالمين بمعنى انه من افرادهم وان افقظ العالمين يتناولوه
 ولو باعتبار الحكم في الجملة وهذا ليس من محل النزاع واما كونه داخل في العالمين باعتبار الحكم
 الخاص كما في مسئلتنا وهو محل النزاع فهذا مما لا يسع عاقلنا في الشك عنه كيف وقد ذهب
 كثير من الأئمة الاعلام جبال الاسلام الى تخرج عدم الوقوع على هذه القاعدة وأما قوله
 فلان العادة أخرجه فبوجه عليه ان هذا لا يقابل البناء على عدم الدخول بل وازان يكون

عدم الدخول مبنياً على العادة وأما قوله إذا العادة تخصص خصوصاً في الإيمان فيتم حجه عليه
 أن الأصل المعول عليه عند التساقطة في إيمان الطلاق التي هذه المسئلة منها تقديم الوضع
 النوى على العرف فلا يجدي به ما ذكره بل لا بد له على ما زعمه من بيان وجه خروج هذه المسئلة عن
 هذا الأصل والتباس أن المستنف والشارح سكتا عن أن المخاطب بالفتح يدخل في خطابه أولاً
 وقد قال شيخ الإسلام أنه لا يبعد كما قال الاستوى في تمهيدته يخرج الخلاف فيه كقوله أعط هذا
 من شئت أو كذا في إراء غرماني فلو كان المخاطب منهم لم يدخل على الأصح فلا يعطى نفسه
 ولا يعبرم أو لا يصدق في ذلك عدم تخريجهم في نحو وموا ونحو من رد عدي فله كذا كما قيل إذا
 لا عموم في الأول والثاني وإن لم يقع فيه تخريج لا يبعد التخرج فيه على أنه قد يقال إن هذه
 التاعدة كثرية لا كامة اهـ وما يؤيد ما قاله الاستوى من إجراء الخلاف قول القاضي أبو
 الطيب في عدم دخول الوكيل في إراء الغرماء لأن المذهب الصحيح أن المخاطب لا يدخل في عموم
 أمر الخاطبة اهـ وتقول شيخ الإسلام ولا يصدق في ذلك الخ زعمه كره الكمال فإنه نقل
 عن البقعي القطع بعدم الدخول في الأول وبالدخول في الثاني ثم قال وهو رد لما في التمهيد
 للاستوى الخ وأهل المراءب المخاطب من رد عدي من خطوط هذا الكلام ووجه إليه لامن
 دخل في من ولم يوجه له هذا الكلام (قوله وقال النووي في كتاب الطلاق من الروضة أنه الأصح
 عند أصحابنا في الأصول) قال شيخ الإسلام فهم الشارح من ظاهر عدم دخول المخاطب في
 خطابه مطلقاً وليس كذلك بل هو في الانشاء بقرينة ما عليه به وهو أن زوجته لا تطلق بقوله نساء
 العالمين طو التي اهـ (وأقول) وما ذمه الشارح هو ظاهره ولا صارف عنه وما ادعاه من القرينة
 ليس بقرينة كما لا يخفى وصارفة الروضة عطف على منتهى منتهى فتاوى القنابل مائة وأنه لو قال
 نساء العالمين طو التي لم تطلق امرأته وعن غيرها انطلق وبني الخلاف على أن المخاطب هل يدخل
 في الخطاب قلت الأصح عند أصحابنا في الأصول أنه لا يدخل وكذا هنا الأصح أنه لا تطلق والله
 أعلم اهـ ولا يخفى من هذه العبارة الامانة الشارح (قوله بحسب ما ظهر له في الموضعين)
 ذكر شيخ الإسلام في الموضع الأول أن المضموم وما هنا وأنه صححه الامام والأمدى وغيرهما
 وقال النووي في الروضة أنه الأصح عند أصحابنا في الأصول اهـ (قوله وإن نحو خذ من
 أموالهم صدقة يقتضي الأخذ من كل نوع) وجهه بقوله الآتي والأول ناظر إلى أن المعنى
 من جميع الأموال ولا شأن بالنظر إلى ذلك هو الموافق لما تقدم من عدم الجمع المعرف بالاضافة
 من صيغ العموم ومن أن مدلول العام كلية أي محكوم فيه على كل فرد فان قيل لا يصح العموم
 هنا لأن مقتضى الأخذ من كل قليل وكثير مع أن الصدقة لا تؤخذ من القليل فالجواب أن هذا
 العموم مخصوص بالأدلة المانعة من الأخذ من القليل وامامنا هذا القليل فهو باق على حكم
 العموم لعدم المعارض فيه كافي سائر العمومات المخصوصة وعبارة السعد في حواشيه ما أنه
 وتحقيق المقام أن الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصص ما مثل المال والعلم والماء قد يراد به المفرد
 فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الاضافة جميع الأفراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه
 جميع الأنواع كالأموال والسلام والتعويل على القرائن وقد دل العرف والعقل والاجتماع
 أي الماتع من الأخذ من كل فرد كدينار ودرهم ودانق على أن المراد في مثل خذ من أموالهم

وقال النووي في كتاب
 الطلاق من الروضة أنه
 الأصح عند أصحابنا في
 الأصول وصحح المصنف
 الدخول في الأمر في مجته
 بحسب ما ظهر له في الموضعين
 (و) الأصح (أن نحو خذ
 من أموالهم صدقة يقتضي
 الأخذ من كل نوع)

الأنواع لا الأفراد اه ثم لما رد العضد تبعه الابن الحاجب الاستدلال على العموم بان أموالهم
جمع مضاف فيكون المعنى من كل واحد من أموالهم اذ معنى العموم ذلك بقوله الجواب منع
ان العموم ذلك فان الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلاً وهو أمر زائد على العموم
ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد
وفي الثاني دراهم بعدة الرجال اه أشار أعني السعد الى جواب ذلك بقوله نعم قد تقوم قرينة
على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال أو نفس الجنس
مثل فلان يركب الخيل ويأخذ لا تحدى الرجال فلم يهنا يفرق بين للرجال عندي درهم ولكل
رجل عندي درهم عملاً بالبراءة الاصيلة بخلاف والله يجب المحسنين ويجب كل محسن وما الله
يريد ظالمًا للعباد ولا يخدم من العباد اه وحاصله ان الفرق بين للرجال ولكل رجل ليس لما
ذكره بل لقيام القرينة وانما لم يعمل بقرينة البراءة الاصيلة في لكل رجل لانه نص في العموم
بخلاف للرجال فانه ظاهر فيه والحاصل ان العموم وضع لاستغراق كل واحد لكن تارة يكون

وقبل لا بل يمثل بالاحد
من نوع واحد (وتوقف
الاحدى) عن ترجيح
واحد من القولين والاول
ناظر الى أن المعنى من
جميع الاموال والثاني الى
انه من مجموعها

نصافيه فلا يصح صرفه عنه وتارة يكون ظاهر افيصح صرفه عنه (قوله وقيل

لا بل يمثل بالاحد من نوع واحد) احيى له بانه اذا أخذ من جلة

أموالهم صدقة واحدة صدق انه أخذ من أموالهم صدقة

واذا صدق ذلك فقد امتثل وأجيب بمنع صدقة

خادم أموالهم صدقة على ظاهره

اذ معناه بقضية العموم

خادم كل مال

صدقة

(تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله التخصيص)

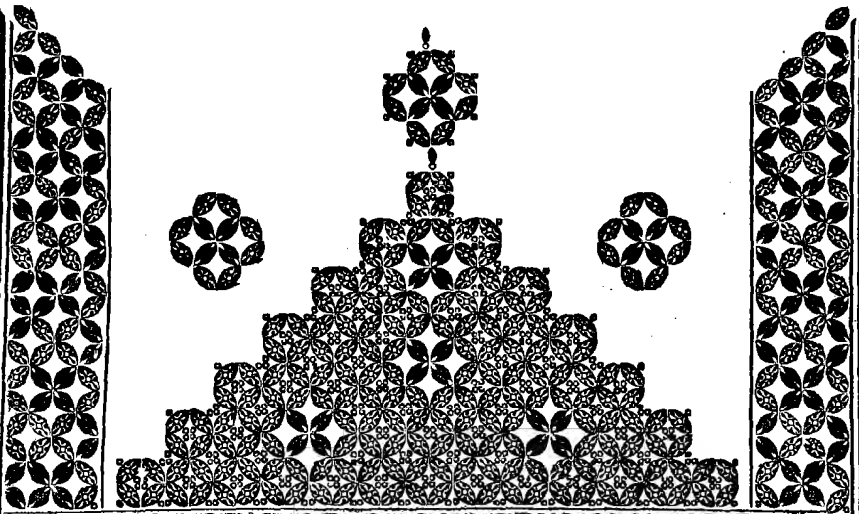
* (فهرسة الجزء الثاني من الآيات السينات) *

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
	معنيها مع الخ	٢	* (المنطوق والمفهوم) *
١٥١	مسئلة المقر بلفظ غير علم الخ	٣٢	مسئلة المفاهيم الاللقب بجهة لغة الخ
١٥٢	مسئلة اللفظ اما حقيقة أو مجاز الخ	٤٠	مسئلة الغاية قبل منطوق الخ
١٦٩	* (الحروف) *	٤٢	مسئلة انما قال الامدى وأبو حيان
٢٠٣	* (الامر) *		لاتقيد الحصر الخ
٢٠٧	مسئلة القائلون بالنفسى اختلقوا هل	٤٨	مسئلة من الالطاف حدود الموضوعات
	للامر صبغة تخصه الخ		اللقوبة الخ
٢٢١	مسئلة الامر لطب المماحية لالتكرار	٦٠	مسئلة قال ابن فورك والجمهور واللغات
	الخ		توقيفية الخ
٢٢٥	مسئلة الرازى والسيرازى وعبد	٦٢	مسئلة قال القاضى وامام الحرمين
	الخبار الامر يستلزم القضاء الخ		والغزالي والامدى لاثبت اللغة
٢٣٢	مسئلة قال الشيخ والقاضى الامر		قياسا الخ
	النفسى بشئ معين نهى عن ضده الخ	٦٥	مسئلة اللفظ والمعنى ان اتحدافان منع
٢٣٧	مسئلة الامر ان غير متعاقبين أو بغير		تصوره معناه الشكره فخرى الخ
	مقائلين غير ان الخ	٧٨	مسئلة الاشتقاق رد لفظ الى آخر الخ
٢٥٤	* (مبحث العام) *	٩٦	مسئلة المترادف واقع خلافا لعلب الخ
٢٧٥	مسئلة كل والذى والذى وأي وما ومتى	١٠٠	مسئلة المشترك واقع خلافا لعلب الخ
	وأين وحيثما ونحوها للعموم الخ	١٠١	مسئلة المشترك يصح اطلاقه على

* (تمت) *

الجزء الثالث من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
الحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادي على شرح جمع الجوامع
للإمام المحلي تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته

آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قوله بمعنى خص) قال المحشيان وشيخنا الشهاب انه اشارة الى انه بمعنى أصل الفعل دون رعاية التكثر الذي تقيده هذه الصيغة غالباً (وأقول) ينبغي أن المراد ان الاولى الحمل على ذلك لانه أنسب لأنه يتعين الحمل عليه والافلامانع من بقائه بهالة لكنه وضع اصطلاحاً للقصر المذكور والمناسبة حاصلة في الجملة وانما يتعين الحمل المذكور ولو أريد المعنى اللغوي للتخصيص لكنه غير مراد كما لا يخفى (قوله قصر العام على بعض افراده) أقول فيه أمران الأول انه غير مانع لشموله قصره بعد دخول وقت العمل به مع أنه نسخ لا تخصيص كما سيأتي في قول المصنف مسئلة ان تأخر الخاص عن العمل بالعام أي عن وقته نسخ ثم رأيت المصنف نقل هذا الابراد عن القرافي وأقره ويمكن أن يجاب بأن هذا التعريف من التعريف بالاعم وقد أجازته المتقدمون أو بان هنا قيد المحذوف العلم به مما سيأتي والثاني أنه شامل لقصره على الصورة النادرة وغير المقصودة وهو الأوجه لأن القصر انما يصح بدليل صحيح وترك المصنف ذلك لظهوره واذ اقام الدليل فلا فرق فما قيل كان ينبغي تقييد افراده بالغالبية ليخرج النادرة وغير المقصودة فان القصر على احدهما ليس تخصيصاً بخلاف العنقية ولذلك ضعف تأويلهم أي بما امرأة فكيف تغير اذن وليها فتكاحها باطل بحمله على المكتوبة أو المملوكة لانه نادرة فلا يقصر عليه الحكم فممنوع ولا حاجة الى جواب البرماوى بأنه مع ندوره لادليل فيه على تخصيص العام بذلك انتهى على أن التعريف قد يكون للأفراد مطلقاً صحيحة كانت أو فاسدة كما يشير اليه المصنف في اول كتاب القياس فيجوز أن يراد هنا الاعم فلا يحتاج أيضاً على هذا الى تقييد (قوله بأن لا يراد منه البعض الآخر) ينبغي أن المراد عدم الارادة من حيث الحكم التلخيصاً لمختار المصنف الآتي في قوله والعام المخصوص عمومهم من ادتناول الاحكام ويناسب قوله الآتي فيه به ذاعلى

(التخصيص) مصدر يخص
بمعنى خص (قصر العام على بعض افراده) بأن لا يراد منه البعض الآخر

ان المخصوص في الحقيقة الحكم وقد يكون هذا بلا حجة غير مختار المصنف الذي سمينه فلا حاجة لارادة ما ذكر (قوله ويصدق هذا بالعام المراد به المخصوص) فيه أمور: الأول انه قد يقال كيف يصدق به مع قول المصنف والقابل له حكم ثبت للمتعذر وليس فيه حكم ثبت لمتعذر وقد قصر عليه ويحاجب بأن المراد بقبول الحكم للمتعذر كون الحكم بحيث ثبت لافراد العام لولا التخصيص وبعبارة أخرى ثبوته باعتبار دلالة الكلام وما يفهم من ظاهره ألا ترى ان العام المخصوص لو انتهى تخصيصه الى واحد صدق عليه ذلك مع انتفاء ثبوت الحكم بالفعل للمتعذر فوزان العام الذي أريد به المخصوص في ذلك وزان المخصوص الذي انتهى تخصيصه الى الواحد والثاني ان ما ذكره من الصدق المذكور يؤيده ما نقله العضد من استدلالهم حيث قال مانصه قالوا أي القائلون بجواز التخصيص الى واحد اربعا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وأرادنهم بنـ مسعود بناتفاق المفسرين ولم يعد له أهل اللسان مستهجننا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد منهما وجد القرينة وهو المدعى الجواب أنه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت في هذا العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقا وأخرجنا به المعهود انتهى فقوله قالوا الخ صريح في جعلهم مثل هذا من قبيل التخصيص واما رده هـ هذا الدليل بالجواب الذي ذكره فيمكن دفعه بأن كونه هنا للمعهود لا يمنع كونه موضوعا للعموم وانه قصر هنا على بعض افراده ولا معنى للتخصيص الا قصر ما وضع للعموم على بعض افراده ولم يعتبر المصنف في هذا العام ما يخرج المعهود والحاصل ان قصره على بعض الافراد بقرينة العهد كقصره عليه بقرينة أخرى اذ هما في المعنى واحد وهو ارادة البعض فقط للحكم بقرينة على أنه لو تم هذا الرتل يمنع أصل الاستدلال لانه اذا صح ارادة الواحد منه بطريق العهد صح ارادته منه بغير طريق العهد اذ لا فرق في المعنى مع أن المولى سعد الدين قال في قوله انه للمعهود مانصه يبقى البحث في صحة اطلاق الناس المعهود على واحد انتهى * والثالث ان شيخ الاسلام قال ان هذا مخالف لقول شيخه البرماوى ان المراد من قصر العام قصر حكمه لا قصر لفظه لانه باق على عمومه فيخرج العام المراد به المخصوص فانه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه اى فقط قال وقد يقال للمخالفه قال شارح نظر الى الظاهر وشيخه الى المعنى انتهى (وأقول) كأن مراده بقصر اللفظ الذي نفاها ارادة استعماله في فرد معين من مدلوله كإلى العام الذي أريد به المخصوص ويقائه على عموم ارادة عمومه فيكون موافقا لقول المصنف الاتى والعام المخصوص عموم مرادتنا ولا احكام الخ على ما فيه مما سمعنا لا مجرد دلالة على العموم لان العام وان استعمل في معين مع القرينة لا تنفي دلالة على العموم وكان مراد الشيخ بالظاهر الذي قال ان الشارح نظر اليه مجرد دلالة اللفظ على العموم وان لم ترد بالمعنى الدلالة المرادة وأما مخالفه الشارح لقول شيخه المذكور فيحاجب عنها بأنه لا يسأل بها فانه غير متعبد بأقوال شيخه نعم يلزم مما قاله الشارح مع مقابلة المصنف العام الذي أريد به المخصوص بالعام المخصوص الدالة على ان الأول ليس من العام المخصوص أن يوجد التخصيص ولا يوجد العام المخصوص فلا يصدق على اللفظ الذي أريد به ذلك المخصوص أنه مخصوص والادخل في العام المخصوص مع أنه مقابل له على هذا التقدير فيتحقق مبدأ الاشتقاق مع انتفاء المشتق وهذا وان أمكن في الاصطلاحات

ويصدق هذا بالعام المراد
به المخصوص = العام
المخصوص

اسكنه يستبعد * والرابع ان شيخ الاسلام قال وقوله ويصدق الاولى فيصدق بالقاء لان قوله بان لا يراد منه البعض الاخر تفسير الكلام المصنف فيصدق بما قاله انتهى ويمكن أن يجاب بان هذا التفسير لما يتعين لان يتفرع عليه المصدق المذكور لاحتمال أن يعتبر مع عدم ارادة البعض الاخر من حيث الحكم ارادته من حيث التناول فلا يشمل العام الذي أريد به الخصوص عدل عن فاء التفرع الى الواو وأشار بما ذكره الى ان عدم ارادة البعض الاخر من حيث الحكم أعم من أن يراد من حيث التناول أولا (قوله وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد) فيه أمران * الاول ان شيخنا الشهاب أوردانه اذا كان مسمى العام واحدا فقد يشكل بأنه يلزم حينئذ ان دلالة على بعض المسمى تضمن وقد مر انها مطابقة انتهى وهو ايراد حسن ويمكن أن يجاب عنه بمنع اللزوم المذكور فانه لم يوجد هنا شرط دلالة التضمن لانها دلالة اللفظ على جزء المعنى في ضمن دلالة على الكل حتى لو دل على الجزء استقلا لم تكن دلالة التضمن كما تقر في محله والعام دلالة على كل واحد مسميته لا في ضمن دلالة على المجموع فليست هذه الدلالة من دلالة التضمن في شيء * والثاني ان الكوراني قد بالغ هنا في اعتراض كلام المصنف والشارح حيث قال مانصه وانما عدل عنه المصنف على ما في بعض الشروح لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد وهذا وهم منه لان المراد بالمسميات هو الآحاد التي اشتركت في أمر كالرجال مثلا فانها مشتركة في معنى الرجل فهي مسميات ذلك الأمر المشتركة فيه لا مسميات العام ولذلك يصدق على كل واحد من تلك الآحاد أنه ذلك الأمر المشتركة مع توجه الاعتراض على عبارة المصنف من وجهين أحدهما أن المتبادر من الافراد هي الجزئيات كزيد وعمر وخالدها أفراد الانسان أي جزئياته فيصدق على كل واحد انه انسان بخلاف العام فانه لا يصدق على تلك الافراد الثاني ان أفراد الجمع المستغرق هي الجموع لا الوجدان فيلزم أن يكون معنى العموم في الرجال تناوله جميع الجموع لا الوجدان والمصنف لم يقل به وان صار الى التحويل بان المراد هي الآحاد باعتبار أمر اشتركت فيه على ما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ فلا وجه للعدول عنه انتهى (وأقول) اما نسبه توجيه العدول بما ذكرنا الى بعض الشروح كما هو صريح عبارته كما ترى فهو خلاف الصواب فان هذا التوجيه للمصنف نفسه فكان اللائق نسبه اليه كما نسبه اليه الشارح المحقق بقوله كما قال أي في منع الموانع وان ذكره الزركشي من غير عزو اليه فان نسبه القول لقائله هو المناسب لان نسبه لحاكمه عنه صريحا أو معني وأما رده التوجيه المذكور بانه وهم فهو الوهم بلا خفاء وذلك لانه علل كونه وهم بما بقوله لان المراد بالمسميات هي الآحاد التي اشتركت في أمر الخ ولا يخفى ان حاصله ان المراد بالمسميات هي الآحاد التي بينها قدر مشترك وانها مسميات لذلك القدر المشترك لا مسميات لنفس العام ولا يخفى ان هذا لا يرد التوجيه المذكور لان حاصله ان ظاهر عبارة ابن الحاجب فاسد لانها تدل على ان للعام مسميات مع انه ليس له الاسمى واحد فحسن العدول عنها الى ما لا يدل على ذلك ومعلوم ان هذا لا يندفع بكون المراد بالمسميات الآحاد المذكورة وانها مسميات للقدر المشترك بينها لانفس العام لان ارادة ذلك مع ما فيه مما سيعلم لا يمنع كون ظاهر العبارة تعدد المسمى مع أنه ليس كذلك فان أراد بهذا الكلام الطعن في نفس التوجيه وفي ان

وعدل كما قال عن قول ابن
الحاجب مسمياته لان
مسمى العام واحد وهو كل
الافراد

مسمى العام واحد وفي أن ظاهر عبارة ابن الحاجب تعدده فهذا طعن باطل لا يخفى بطلانه على
 عاقل فان كون ظاهر عبارة ابن الحاجب ما ذكره لا يسع عاقلًا إنكاره اذ لا يفهم عاقل من
 قولنا مسميات العام غير تعدد المسمى له وكذا كون مسمى العام واحدا لان مسمى اللفظ هو
 معناه وما أريد به ومعنى العام وما أريد به كل الافراد قطعها البعض بما يدل ما يأتي من ان العام
 الخصوص مجاز عند الاكثرو عن نص على أنه واحد وهو كل الافراد الامام الجليل الشمس
 الاصفهاني في شرح المحصول وان أراد به توجيه عبارة ابن الحاجب وتأويلها بحيث تصح كما
 يدل عليه قوله كما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ يعني ابن الحاجب فنقول اما أولا فلا يخفى ما في
 هذا التوجيه من التكلف والتعسف لانه اما ان يريد ان القدر المشترك ترك بين تلك الاحاد هو
 مسمى العام أولا فان أراد الاول لزم مع الاحتياج لتقدير المضاف وأن المعنى مسميات مسمى
 العام كون مدلول العام كليا لا كلية وهو خلاف المنصور عند المصنف وغيره كما تقدم واخراج
 المسميات عن المعنى المفهوم منها الى ما لا يفهم منها فان المفهوم منها معاني الشيء وقد أريد بها
 على هذا التقدير جزئيات الشيء وجزئيات الشيء ليست معاني له لا بغاية التعسف والتجاوز وقد
 جعلها العضد على هذا المعنى كما قال الكمال وجعلها العضد على جزئيات المسمى كما يؤخذ من
 حواشي المولى سعد الدين انتهى وان أراد الثاني لزم كون اضافة المسميات الى العام لغوا
 لا معنى لها واخراج المسميات عن معناها المفهوم منها لا بغاية التعسف والتجاوز كما تقر ويكفي
 في قباحة هذا الوجه أن حاصله جعل مسميات العام على مسميات غير العام وغير مسمياه واما ثانيا
 فغاية الامر تصحيح العبارة بهذا التأويل ومعلوم أن تصحيحها بالتأويل لا يمنع فساد ظاهرها
 ولا حسن العدول عما هو فاسد الظاهر فان قيل سلمنا جميع ذلك لكن في تعبير المصنف بالافراد
 خلل كما بينه الكوراني قلت هذا شيء آخر لم يعتبره فيما استدله على زعمه الوهم ولا في توجيه
 عبارة ابن الحاجب ومع ذلك سنبين اندفاعه وأما ما زعمه من توجيهه الاعتراض على عبارة
 المصنف من الوجهين اللذين ذكرهما فيندفع كل منهما بأن المصنف أراد بالافراد الاحاد وهو
 اطلاق شائع في الفن وليس في هذا تأويل خلافا لما زعمه لان الاطلاق بمعنى شائع في الفن
 لا تأويل فيه بل كلام المصنف دال عليه كقوله والقابل له حكم ثبت لمتعدد اذ لا يتبادر من
 المتعدد الا الاحاد وقوله والحق جوازه الى واحد فانه ظاهر في انه المراد بالفرد ولا يلزم على
 هذا عدم الاحتياج الى العدول كما توهمه لان محذور العدول عنه من فساد ظاهره بدلالة على
 تعدد مسمى العام مع انه ليس كذلك غير موجود في العدول اليه فالعدول محتاج اليه للخلاص
 من هذا المحذور وأما ما زعمه على عبارة المصنف فقد علم اندفاعه ولو سلم فذلك المحذور أخف
 فلذلك حسن العدول للخلاص منه وان فرض لزوم محذور أخف فليأت مثل (قوله والقابل له
 حكم ثبت لمتعدد) فيه أمور الاول قال الكوراني يريد أن المقصور في الحقيقة هو الحكم
 المتعلق بالمتعدد اذ ربما توهم ان الرجال في قولك جاءني الرجال هو المقصور نظرا الى ظاهر
 تعريف التخصيص بأنه قصر العام على بعض افراده ولولا ما نقل عن المصنف كان يمكن حمل
 كلامه هذا على ما يشمل أسماء العدد اذ المتعدد صادق على العام وعلى أسماء العدد انتهى
 (وأقول) كأنه أراد بما نقل عن المصنف ما في منع الموانع فانه يقتضي اخراج أسماء العدد حيث

(والقابل له) اي للتخصيص
 (حكم ثبت لمتعدد)

قال فان قلت فاسماء العدد لا تقبل التخصيص مع انها حكم ثبت لمتعدد وان قلتم انها تقبل
التخصيص لزم أن تكون عامة فيبطل قولكم في حد العام من غير حصر قلت مدلول أسماء العدد
واحد لا متعدد فان التعدد في المعدود لا في اسم العدد انتهى لكن فيما ذكره سؤالا وجوابا
من النظر ما لا يخفى أما الاول فلاقتضائه عدم قبولها التخصيص مع ان كلام المصنف كان
الحاجب وغيره مصرح بقبولها التخصيص حيث قال التخصيص كما يطلق على قصر العام على
بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على
اللفظ كونه عاما لعدد مسمياته مثاله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده فاذا قصر على خمسة
بالاستثناء عنه قيل قد تخصص انتهى ولا يخفى ان كلام هؤلاء انما هو في التخصيص اصطلاحا
فهو اطلاق آخر لكنه قليل كما فيه على قائله التعبير بقدر وقد يكون كلام المصنف هذا باعتبار
الاطلاق الاكثر وأما الجواب فاختلف لظاهر لان كون مدلول اسم العدد واحدا لا ينافي أنه
ذو آحاد يدخلها التخصيص كما في العام فان مدلوله واحد كما تقدم عنه ومع ذلك يدخله
التخصيص لكونه ذا آحاد وأما قوله فان التعدد في المعدود لا في اسم العدد فان أراد باسم العدد
اللفظ كلفظ عشرة وبالمعدود معناه كجملة الآحاد المخصوصة ففيه أن تعدد اللفظ غير معتبر هنا
ولامدخل له فيما نحن فيه أو أراد باسم العدد مسمياه بمعنى جملة الوحدات المخصوصة
وبالمعدود محل تلك الوحدات كالرجال ففيه أن وحدته لا تنافي كونه مركبا من آحاد يدخلها
التخصيص اذا تقرر ذلك فيمكن حمل التعدد في عبارة المصنف على ما يشمل أسماء الأعداد وان
خالف ما تقرر عنه لأن هذه العبارة عبارة القوم وبيان لاصطلاحهم ولم يثبت عنه مخالفتهم فيه
فيمضي جهلها على ما يوافق ما صرح به وان فهم هو خلاف ذلك وكلام الشارح المحقق الحلي
صالح للعمل على ما يشمل أسماء العدد حيث قال به هذا على ان المخصوص في الحقيقة الحكم
وأن المراد بالعام هنا ما هو أعظم من المحدود بما سبق انتهى فان أراد الكوراني بما أشار
اليه من أنه لا يمكن حمل كلام المصنف على ما يشمل أسماء العدد لما تقرر عنه التعريض بالشارح
المحقق حيث صدقت عبارته بأسماء العدد فلا التفتات اليه ولا تعويل عليه لانتفاء ما صدقت
به عبارته خصوصا مع ضعف جواب المصنف كما تبين وأيضا فان اختصاص التخصيص بالعام
الحقيقي عند المصنف لزم استدراك هذه الجملة لعدم الحاجة اليها فان المتبادر من قصر العام
قصر حكمه والالام يكن التعريف تاما ولو سلم لزم استدراك قوله ثبت لمتعدد وكان يكفيه أن
يقول والقابل له الحكم لان من لازم الحكم في العام الحقيقي ثبوته للمتعدد وان لم يختص بالعام
الحقيقي فلا وجه للفرق بين أسماء العدد وغيرها مما ليس به عام حقيقي لا يقال عبارة الشارح
المحقق لا تصلح اشهرل أسماء العدد لتقييده بالعام حيث قال وان المراد بالعام هنا وأسماء
العدد لا عمومها لانا نقول حيث لم يرد العام المحدود بما سبق لم يتجه أن يراد به الا العام بمعنى
مطلق المتناول للمتعدد وأسماء العدد كذلك ولا يخفى انه حيث لم يختص التخصيص بالعام
المحدود بما سبق فلا بد في عدم اختصاصه أيضا بقصر المتعدد لفظا كما أفاده الشارح ولا يلزم
من ان العموم من عوارض الالفاظ كون التخصيص كذلك ومن هنا ينظر فيما ذكره شيخ
الاسلام من أن التخصيص اصطلاحا فرع العموم وأنه لو قال له على عشرة مثلا لا يسمى

قوله فلا عموم الخ في هامش
نسخة بخطه فيه نظر

تخصيصاً ومن اعتراضه على قول الشارح لفظاً ومعنى بأن المناسب لكلام المصنف السابق
واللاحق الاقتصار على لفظاً الى آخر ما أطال به * والامر الثاني قال شيخنا الشهاب قوله متعدد
أى ولو أجزأ بقرينة ما يأتى بعد أوراق من قوله وأما مثل حتى مطلع الفجر فلتحقق العموم
يعنى فى أجزاء اللبلة كانه عليه الشارح هناك انتهى (وأقول) يجزأ هذا ليس فيه إفصاح
بدخول التخصيص فى ذى الأجزاء لكنه يشعر به كما يصحح به ما يأتى عن المختصر وغيره وفى
شرح الزركشى فلا يجوز التخصيص فى الأفعال لأنه لا يدخلها العموم والتخصيص فرع العموم
وكذلك النص فالواحد لا يجوز تخصيصه لأن التخصيص إخراج بعض من كل ولا يعقل ذلك
فى الواحد واعتراض القرافى بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح إخراج بعض
أجزائه لصحة قولك رأيت زيداً وتريد بعضه وإن تعدد إخراج بعض الجزئيات فينبغى التفصيل
انتهى ما فى الزركشى ولعل مراده الأفعال المثبتة لما تقدم من عموم المنقبة وفى المختصر ولا
يستقيم تخصيص الأفعال باستقيم توكمه بكل انتهى وبعبارة العبد وأعلم أن التخصيص باى
تفسير فمرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن الأفعال كذباً وهو ذواجزأ يمكن
افتراقها حقيقة نحو الناس كلهم أو حكماء الخوازية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر
عليه ولأن التأكيد بكل انما هو لدفع توهم ارادة القصر وكون الظاهر تجوزاً أو سهواً فتلازماً
انتهى وقوله فتلازماً أى جواز التأكيد بكل وإمكان القصر على البعض سواء أريد قصر العام
أو قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين قال السعد وهذا يشكك بمثل ما رأيت أحداً فإنه يصح
التخصيص ولا يصح التأكيد بمثل أكلت الرقيق كانه فانه يصح التأكيد ولا يصح التخصيص
بالتفسير الأول وكأنه أراد التلازم بين التأكيد بكل والتخصيص بأحد التفسيرين لأجل منهما
وحينئذ يدفع الاشكال الثانى انتهى * والامر الثالث قال شيخنا الشهاب أيضاً جعل العبد
القابل له اما الحكم أو الدلالة مع الحكم انتهى وأشار الى ما شرحه السعد من كلام العبد
بقوله يعنى ان مثل اقتلوا الكافرين الأهل الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح
إخراج أهل الذمة فيمعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفى مثل
اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة يبين ان المراد بالكافرين غير أهل الذمة خاصة فيكون
القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعاً ويكون معنى القصر فى الأول ان اللفظ الذى
يتناول جميع السميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفى الثانى ان اللفظ الذى كان يتناول
الجميع فى نفسه قد اقتصر دلالة على البعض خاصة حينئذ يدفع ما يتوهم من أن اللفظ ان
كان على عموم فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم فلا قصر انتهى وكان وجه
اعراض المصنف عن ذلك والاقتصار على الحكم لما يأتى فى كلامه من اطلاقه أن العام
المخصوص عمومهم مراد بتأول الاحكام ان المقصود بالذات قصر الحكم (قوله لفظاً ومعنى)
أقول قد تستشكل هذه التفرقة بأن المتعدد لفظاً لا يظهر إلا أن المراد به المتعدد الذى دل اللفظ
عليه بان يدل اللفظ على متعدد والمفهوم كذلك لأنه مدلول اللفظ كما يدل عليه تعريفه بأنه ما دل
عليه اللفظ لافى محل النطق اللهم إلا أن يجاب بأنه أراد بالمتعدد لفظاً ما دل عليه اللفظ بالمنطوق
ثم رأيت شيخنا الشهاب فسر قوله لفظاً بقوله أى بان كان اسم المتعدد ما عطف به انتهى

لفظاً ومعنى كالمفهوم

قوله فلا عموم الخ فى هامش
نسخة بخطه فيه نظر

ومراد ما قلناه فليتام (قوله فيه هذا على ان الخصوص في الحقيقة الحكم) فيه أمران
 * الأول قال الكمال أى في العام المخصوص فخصيصه في الحكم قصر الحكم على بعض افراد
 العام أما العام المراد به المخصوص فان القصر فيه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه فقط الخ
 (وأقول) ما أطلقه في العام المخصوص يوافق إطلاق ما يأتي من قول المصنف عموم مرادتنا ولا
 لاحكام دون ما تقدم عن العضد والسعد وأما ما ذكره في العام الذى أريد به المخصوص ففيه
 بحث لأن غاية ما في الباب انه مجاز وقد صرح حواييقه دلالة المجاز على معناه الحقيقي ويجب ان
 أراد بقصر الدلالة فيه عدم ارادتها وان كانت متحققة على وفق ما يأتي فيه في كلام المصنف
 الآتى وحينئذ فيجوز أن يريد الشارح بقوله في الحقيقة ان المخصوص بالذات والقصد
 الأولى هو الحكم وأما الدلالة بحسب القصد ففيها تفصيل فلا اشكال عليه * والثاني ان الموافق
 لما يأتي في تقرير قول المصنف والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس أن المراد بالحكم هنا المحكوم
 به (قوله ما هو أعم من المحدود) أى وذلك الاعم هو المعنى العام الشامل للفظ والمعنى والعام
 بالمعنى المحدود فيما سبق وغيره ومنه أسماء العدد على ما تقدم (قوله والحق جوازه) أقول هو
 على حذف المضاف أى جواز انتهائه فالتمهيدى بالى هو المضاف المحذوف ويجوز جعل الجار
 والمجرور حالاً من الهاء في جواز متعلقاً بتمهيدى بالى (قوله ان لم يكن لفظ العام جمعاً) أقول
 يدخل فيه نحو لقيت كل رجل في البلد أو كل رجل في البستان لان لفظ العام هنا ليس
 بجمع لا يقال بل هو جمع في المعنى لشمولة لانه لو صح هذا دخل جميع ألفاظ العموم كمن والرجل
 في قوله ان كان جمعاً وهو باطل قطعاً وحينئذ يقتضى اطلاقه جوازا تخصيصه هنا الى الواحد
 ولا يخفى بعده وفي العضد كابن الحاجب وغيره استدلال على محتماره في التخصيص ما نصه لنالو
 قال قتل كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة عدل اغنياً محطاً وكذا الوفاى كانت كل رمانة في
 البستان ولم يأكل الا ثلثاً وكذا الوفاى كل من دخل دارى فهو حر أو كل من أكل فاكهه
 وفسره بثلاثة فقال أردت زيداً وعمراً وبكر أكل اغنياً محطاً انتهى ثم رأيت في التلويح ما نصه
 والثالث أى من وجوه النظر أن من قال لقيت كل رجل في البلد أو كل رجل في البستان
 ثم قال أردت واحداً عدل اغنياً عفاً وعقلاً ثم أجاب عن هذا بان الكلام في الصحة لغة انتهى
 وحاصله كما في الحواشى الخسروية ان الكلام هنا في الصحة لغة ولا ينافيها عدم الصحة عرفاً
 وعقلاً لكنه انما يستقيم اذا لم يرد بالعرف المذكور في النظر عرف اللغة بل مطلق العرف انتهى
 (قوله والى أقل الجمع ثلاثة أو اثنين ان كان جمعاً) أقول فيه أمور * الأول انه شمل اطلاقه جمع
 الكثرة وهو واضح على ما تقدم عن الاصفهاني والثقة زاني وأما على اطلاق غيرهما فهو محل
 نظر فيقول أن يتقيد هذا بجمع القلة ويتقيد انتهاء التخصيص في جمع الكثرة باحد عشر ويحتمل
 أن لا فرق كما هو ظاهر اطلاقه نظر الماشاع في العرف من اطلاق جمع الكثرة على ثلاثة فاكث
 كما تقدم عن المصنف * والثاني ان هذا الحكم لا يتقيد بخصوص الجمع بل مثله في ذلك اسم الجمع
 ولهذا قال شيخ الاسلام في معنى الجمع اسم جمع كنساء وقوم ورهط انتهى وحينئذ يشكك
 امتناع تخصيصه الى الواحد مع ادخال العام الذى أريد به المخصوص في تعريف التخصيص كما
 تقدم وتمثيلهم له بقوله تعالى الذين قال لهم الناس أى نعيم بن مسعود وقوله تعالى أم يحسدون

بهم هذا على ان المخصوص
 في الحقيقة الحكم وأن
 المراد بالعام هنا ما هو
 أعم من المحدود بما سبق
 فالتمهيد لفظاً فهو فاقبلوا
 المشركين وخص منه
 الذى ونحوه ومعنى
 كقوله فلا تقل لهما أف
 من سائر أنواع الايذاء
 وخص منه حبس الوالد بن
 الولد فانه جائز على ما صححه
 الغزالي وغيره (والحق
 جوازه) أى التخصيص
 الى واحد ان لم يكن لفظ
 العام جمعاً كمن والمترد
 المحلى باللام (والى أقل الجمع)
 ثلاثة أو اثنين (ان كان
 جمعاً كالمسلمين والمسلمات
 وقيل) يجوز الى واحد
 (مطلقاً) نظراً الى الجمع الى
 أن افراده آحاد كغيره (وشد
 المنع) الى واحد (مطلقاً)
 بان لا يجوز الا الى أقل
 الجمع مطلقاً

الناس أي رسول الله فقد جاز التخصيص إلى الواحد في اسم الجمع المساوي للجمع في هذا الحكم
 اللهم الآن يجاب بان الكلام كله في العام الخموص لافي الذي أريد به الخصوص لا كرا لا بد من
 فرق واضح من جهة المعنى ويحتمل ان اسم الجنس الجمعي كالصوم كالمجمع أيضا والثالث ان قضية
 كلامه امتناع الانتهاء إلى ما دون اقل الجمع وان قلنا ان افراد الجمع العام آحاد ويصرح به
 قول الشارح الآتي نظرا في الجمع إلى ان افراده آحاد كغيره وكان وجهه المحافظة على معنى
 الجمعية المعبرة في الجمع فليست بالواحد والرابع ان الزركشي قال وهذا التخصيص بل للفظ الشاشي
 قال المصنف وما أظنه يقول به في محل تخصيص ولا يخالف في صحة الاستثناء الا كثر إلى الواحد
 بل الظاهر ان قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من التخصيصات بدليل احتياج بعض أصحابنا
 عليه بقول القائل على عشرة التسعة ويحتمل ان يعم الخلاف الا ان الظاهر خلافه (قلت)
 الاستثناء ان كان من جمع أو ما في معناه كالقوم فهو يشترط اسم الجمع كما صرح به وان كان فيه
 عدد فليس الكلام فيه اذ لا عموم انتهى كلام الزركشي وفي كلاً شق اعترافه نظرا ما الأول
 فقد افاد كلام المصنف كائن الحاجب وغيره الاتفاق على جواز التخصيص إلى الواحد في
 الاستثناء ومثل **بسم** الناس الالهة وان كان العالم واحد حيث قال القائلون بجواز
 التخصيص إلى واحد قالوا لانه يجوز أن كرم الناس الالهة وان كان العالم واحد اتفاقا
 والجواب ان عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام إلى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه أعني
 بدل البعض أي مخصوص بسبب اخراج المخصوص بالاستثناء ونحوه منه وانا قد استثنيناهما
 عن الكلية المدعاة فلا يمكن الالتزام بهما والفرق قائم وسيأتي ومثل بدل البعض قبل ذلك بقوله
 اثنتي عشرة أحدها انتهى والناس وان لم يكن جمعا فهو اسم جمع وحكمهما واحد هنا
 ولهذا قال في التلويح والخاتمة وعند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء وفي معناه
 مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة نفر يعا على انهم اقل الجمع فالتخصيص إلى ما دونها
 يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا **ك** الرجل أو في معناه كالنساء
 في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه إلى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو
 اصل وضع المفرد انتهى ثم نظرا في محل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انه انما يكون عند
 تعذر الاستغراق وحيث فلا عموم فلا تخصيص ثم اجاب بان المتعذر رجل اللام على الاستغراق
 فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا للجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو معنى
 العموم والاستغراق في النفي انتهى واما الثاني فقوله فليس الكلام فيه ممنوع بل الكلام فيما
 يشمله كما يصرح به قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد وما تقر في الكلام عليه (قوله)
 وقيل بالمنع الا ان يبقى غير محصور) فيه امران * الأول قال النكاح هو ما صححه الامام الرازي
 والبعضاوى انتهى (واقول) عبارة المحصول ومنع ابو الحسين ذلك أي الانتهاء في التخصيص إلى
 الواحد من جميع الفاظ العموم ووجب ان يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها ثم قال وهو الاصح
 ثم وجهه بان الرجل لو قال اكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها الف رمانة وكان قد اكل
 رمانة واحدة او ثلاثة عاها اهل اللغة ولو قال كل من دخل داري اكرمه ثم قال اردت به زيد
 وحده عاها اهل اللغة انتهى ولم يتعرض الاصفهاني والقرافي في شرحهما لتفسير **ك** كثرة

(وقيل بالمنع الا ان يبقى غير
 محصور) فيجوز حيثئذ (وقيل
 الا ان يبقى قريب من مدلوله)
 أي العام قبل التخصيص
 فيجوز حيثئذ

المد كورة وعبر في المنهاج بقوله يجوز تخصيص ما بقي غير محصور وقال الاسنوي في شرحه
 اختلفوا في ضابط المقدار الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص فذهب أبو الحسين الى انه لا بد من
 بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال أو غير جمع كمن وما وابن ثم قال وهذا المذهب نقله
 الامدي وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام واتباعه واختلفوا في تفسير هذا
 الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون
 اكثر من النصف وفسره المصنف بان يكون غير محصورا انتهى والثاني ان مقتضاها اطلاق المنع
 اذا كان افراد العام محصورة في الواقع كرجال البلدة مائة أو خمسون مثلاً (قوله
 والاخيران متقاربان) اقول فيه بحث لانه اذا كان مدلول العام في الواقع مائة ألف مثلاً كما
 لو قيل جاء في رجال البلدة وكان عدتهم في الواقع ذلك وخص الى ان بقي الثلث مثلاً او القنان
 صدق اول الاخيرين دون ثانيهما اذا الباقى غير محصور وليس قريبا من مدلول العام هذا ان
 اريد بغير المحصور معارف الفقهاء في نحو محرمات السكاح فان اريد به ما لا يتناهى وكان
 مدلول العام متناولا لانواع كل منها لا يتناهى وخص منه الى ان بقي نوع واحد كالمال كان العام
 افظ المعلومات مما في السماء والارض وما بينهما سواء الموجود منها خارجا وغيره وخص الى
 ان بقي نوع واحد من تلك الانواع كنوع الانسان مطلقا سواء الموجود منه وغيره صدق أيضا
 اولهما دون ثانيهما اذا النوع الباقي غير محصور وليس قريبا من المدلول ولو كان المدلول في الواقع
 مائة وخص الى ان بقي ثمانون مثلا صدق ثانيهما دون أولهما اذا الباقي قريب من المدلول وهو
 محصور ولو كان المدلول في الواقع مائة ألف فخص الى ان بقي ثمانون القاسم لا صدق فاجبعا اذا
 الباقي قريب من المدلول وهو غير محصور وقضية ذلك ان بينهما ما عموما وخصوصا من وجه
 فكيف يكونان متقاربين اللهم الا ان يريد انهما متقاربان في الجملة بمعنى انهما قد يتقاربان
 (لا يقال) لا يتصور ان يكون الباقي محصورا لان العام يتناول جميع الافراد الممكنة وهي
 لا تتناهى (لانا نقول) لو صح اعتبار هذا المعنى لم يصح تقييد ما قبل الاخير بغير المحصور اذا الباقي
 على هذا التقدير لا يكون الا غير محصور فلامعنى للتفصيل ثم رأيت السكالك قال عبر شيخه
 البرماوى بذلك أي بانهم متقاربان ثم وجهه بما يقتضى اتحادهما فقال اذا ما ادبكونه يقرب من
 مدلول العام ان يكون غير محصور فان العام هو المستغرق لا يصلح له من غير محصور فهو بمعنى ان
 يبقى غير محصور والتعليل مأخوذ من الزركشي الكنه لا ثق بقوله ان الظاهر اتحادهما انتهى وفيه
 نظر ظاهر ويخالفه قول المولى سعد الدين مانصه قد فسر وهى القريب من مدلوله بما فوق
 النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام انتهى (قوله والعام
 المخصوص عمومهم مراد تنساولا لاحكاما) اقول لم يزل يشك كل على تجزيم المصنف بهذا مع حكايته
 الخلاف الاتي في انه حقيقة أو مجاز وذلك لان قضية ان عمومهم مراد انه مستعمل في جميع
 افراد الذي هو مقام معناه وان كان الحكم خاصا ببعضها فان ذلك لا ينافي انه مستعمل في جميع
 معناه كما لم يمسس في كلام السعد في القصر حكما لادلالة وسأنتي الكلام عليه واذا كان
 مستعملا في جميعها وجب ان يكون حقيقة لانها اللفظ المستعمل في معناه الموضوع له وهذا
 كذلك على هذا التقدير فكيف مع الجزم بذلك يمكن الاختلاف في انه حقيقة أو مجاز مع ان من

والاخيران متقاربان (والعام
 المخصوص عمومهم مراد تنساولا
 لاحكاما) لان بعض الافراد
 لا يشمله الحكم نظر للمخصص
 (و) العام (المراد به
 المخصوص ليس) عمومهم
 (مراد) لاحكاما ولا تنساولا

لازم كونه مجازا ان لا يكون مستعملا في جميع افراده وكيف مع ذلك يدل الشارح كونه حقيقة بما علل به الظاهر في ان اللفظ لم يستعمل الا في بعض افراده واما ما عساه يقال في دفع هذا الاشكال من ان كون عومومه مرادتنا ولا غير استعماله في جميع معناه فلا يلزم كونه حقيقة فهو في غاية البعد بل لا يكاد يصح اذ لا معنى لكون العموم مرادتنا ولا الا انه اريدتنا واللفظ للجميع معناه وهذا هو عين استعماله في جميع معناه وكذا ما عساه يقال من ان المراد بكون العموم مرادتنا ولا مجرد دلالة اللفظ على جميع معناه لان هذا القدر متحقق في العام الذي اريد به الخصوص اذ المجاز دال على معناه الحقيقي وان اريد منه غيره بقريته اذ الصحيح عدم توقف الدلالة على الارادة كما تقرر في محله فلا يصح الفرق بينهما مع انه لا وجه على هذا التقييده بالارادة حيث قال عومومه مرادتنا ولا ثم ظهر في الجواب عن هذا الاشكال ان المراد بكون عومومه مرادتنا ولا انه مستعمل في جميع معناه كما يشعر بذلك قوله في العام المراد به الخصوص بل كلى استعماله في جزئى الا ان كون عومومه كذلك بهذا المعنى شئ ذهب اليه تبعالوا له لا منقول الاصوليين ومما يدل على ذلك قول الزركشى اخذ من المصنف ما نصه اعلم ان البحث عن التفرقة بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص من مهمات هذا العلم ولم يتعرض له الاصوليون وقد كثر بحث المتأخرين فيه ومنهم والد المصنف وقد فرق بان العام المخصوص هو ان يراد معناه في التناول لسلك فرد لكن يخرج عنه بعض افراده فلم يرد عومومه في السلك حكما لقريته التخصيص والعام المراد به الخصوص هو ان يطلق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناول فلم يرد عومومه لا تناولا ولا حكما بل هو كلى استعماله في جزئى ولهذا كان مجازا قطعاً لما فيه من نقل اللفظ عن معناه الى غيره واستعماله في غيره موضوعه وهذا اذا قلنا ان العام لا يدل على افراده دلالة مطابقة فان قلنا لا يدل لم يتجه القول بانه استعماله في غير موضوعه بل هو استعمال المشترك في احد معنييه وهو استعمال حقيقي انتهى كلام الزركشى وقوله يخرج عنه بعض افراده أى عن حكمه لا عن استعماله بدليل قوله فلم يرد عومومه في السلك حكما فانه بمنزلة التفسير وقوله لما فيه من نقل اللفظ عن معناه أى وهو جميع الافراد وقوله الى غيره أى وهو بعض الافراد وقوله لم يتجه القول الخ هو قريب من قول المصنف في شرح المنهاج عن والده ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة لا يناسبه ان يقول انه استعمال اللفظ في غير موضوعه بل يصير استعمال المشترك في احد معنييه وهو استعمال حقيقي انتهى لكنه عبرت به عن ذلك أيضا عنه بما نصه فالذى يظهر انه أى العام المراد به الخصوص مجاز قطعاً الا ان قيل ان العام دلالة على كل فرد من افراده دلالة مطابقة فقد يقال حينئذ على هذا بانه حقيقة في كل فرد فان جاء خلاف فيه فأنما يجيى من هذه الجهة انتهى فاشار الى انه لا يجزم على هذا القول بانه حقيقة ولا يجنى أن الاظهر على هذا القول انه ليس حقيقة اذ لم يوضع لكل فرد وحده بل لكل الافراد كما يدل عليه قول المصنف السابق قرياً مسمى العام واحد وهو كل الافراد انتهى وانما جعلت دلالة مطابقة لكونه بمنزلة قضايا متعددة كما تقدم واذا تقرر ان كون عومومه كذلك شئ قال به المصنف تبعالوا له لا منقول للاصوليين لم يشكك الجزم به بحكاية الخلاف في انه حقيقة أو مجاز لان وقوع هذا الخلاف من الاصوليين لا يتأني

ان المصنف كوالده يختار ما يوافق أحدثه فيه دون الآخر وعلى هذا فكان يمكن توجيه ما ربحه المصنف من انه حقيقة بكونه مستعملا في جميع الافراد بناء على ما اختاره الا ان الشارح عمل بما عمل به الاصوليون لان الخلاف واقع منهم معلل بما ذكر فان صح ما علوا به والا ما يمكن المصنف ان يعمل كونه حقيقة بانه مستعمل في جميع معناه والحاصل ان قول المصنف والعام المخصوص عمومهما ادتنا ولا لا حكما وان كان مقتضاه الجزم بانه حقيقة الا ان هذا اختياره فلا ينافي اختلاف الاصوليين في ذلك لجواز ان لا يوافقوا جميعهم وبعضهم المصنف ووالده فيما ذكره ان الشارح عمل قول كونه حقيقة ومجازا بما عمل وان خالف اختيار المصنف المذكور لانه الواقع في كلام الاصوليين الذين هم ارباب هذا الخلاف وان امكنه الاستغناء في تعليل كونه حقيقة الذي ذهب اليه المصنف بانه مستعمل في جميع معناه كما ذهب اليه المصنف كوالده وقد ظهر بما تقررنا في كلام المصنف والشارح من الابهام والخفاء فتأمل ذلك فانه مهم صحيح ان شاء الله تعالى واجب من الحاشية يبين في عدم تنبيهه ما لم يبين من ذلك واقتصارهما في هذا المحل الملبس على الاشتغال بالواضحات ثم رأيت شيخنا العلامة لما لم يظهر له معنى كلام المصنف لما فيه من الابهام والخفاء كما تقررنا اعتراضه حيث قال مانصه قوله تناولا وتميز محمول عن هاء عمومه أي عموم تناوله لجميع الافراد ثم ان أريد بعموم التناول دلالة على جميع الافراد الى آخر كلامه ولا يخفى عليك اندفاع اعتراضه هذا بعد معرفتك بما تقررناه وذلك لاننا اختار الشق الثاني من ترديده قوله فلا يخفى الخ قلنا كون العام المخصوص استعمال في البعض الى آخر قول الاصوليين وما قرره المصنف من كونه مستعملا في جميع الافراد هو مختاره تبعاً لوالده فلا تناقض ولا اشكال من هذا الوجه وما ذكره من أن تناولا وتميز محمول عن هاء عمومه غير متعين بل يجوز كونه تميزا للنسبة في مراد بل هذا أظهر ان لم يتعين فقام له ثم رأيت ما يأتي من تصحيح المصنف موافقا لابن الحاجب في عشرة الاثلاثة ذالا على ان العشرة مستعملة في جميع الافراد وهو موافق لما اختاره ههنا من ان عموم العام المخصوص مراد تناولا وما نقله ثم عن الاكثر ذالا على ان العشرة مستعملة في سبعة وهو موافق لما عمل به الشارح هنا كلام الاصوليين ورأيت العضد في الكلام على التخصيص فصل بين ما يكون التخصيص بالاستثناء فيكون العموم مراد تناولا ولا حكما وما يكون بغيره فلا يكون العموم مراد تناولا ولا حكما حيث قال مانصه والتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما يريد به جميع المسميات أولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد الابهام المسميات ابتداء كما في غيره انتهى وقد أشرنا اليه فيما سبق ونقلنا شرحه من حواشي السعد هذا تقرير كلام المصنف ودفع التناقض عنه وقد يستشكل مستشكل ما اختاره من كون العموم مراد تناولا ولا حكما اذ استعمال اللفظ في التركيب في جميع معناه مع تخصيص حكمه ببعض معناه ان لم يتنع كان مستبعدا وقد يمنع كل من الامتناع والاستبعاد بثبوت ذلك في المخصوص بالاستثناء كما تقدم عن العضد والسعد وقد يفرق بين ذي الاستثناء وغيره بما اشار اليه السعد من توقف الانحراج على استعماله في جميع معناه وقد يدفع الاشكال بما سبق في العضد في قول المصنف والاول الاشبه حقيقة من قوله وقد يقال ارادة الاستغناء بقية الخ فلينأمل (قوله بل هو كلي استعمال في

(بل هو كلي) من حيث ان
له افرادا بحسب الأصل
(استعمل في)

جزئي (أي فرد منها)

جزئي) قال الشارح المحقق وتسمي في قوله كلي على خلاف ما قدمه من ان مدلول العام كلية اه
واعترضه الكوراني بما وافقه عليه المحشيان وقرره السكال بما اقتضى ان كونه كليا انما هو
باعتبار ما قبل دخول اذا العموم كالنقي وأل والاضافة وهو ممنوع بل هو كلي قبل وبعد لصدق
حد السكلي عليه ولا ينافيه قول المصنف ان مدلول العام كلية لا كلي لانه اراد بكونه كلية ان
الحكم على كل فرد وبالسكلي المنسني كون الحكم على الطبيعة كما ينه فيما سبق قال اعني
الكوراني واورده عليه ان كونه كليا يخالف لما تقدم من ان العام كلية لا كلي وليس الايراد بشئ
لان القول بالكلية انما هو اذا كان العام يراد به جميع الافراد واما اذا اريد به بعض الافراد
فلا شك انه مفهوم كلي اريد به بعض ما صدقته انتهى (واقول) لامتناع هذا الاعتراض القاسد
الاسوء التامل وعدم احسان التدبر وذلك لانه لا يخفى على متأمل احسن التامل ان المفهوم
من قول المصنف بل هو كلي استعمل في جزئي ان صفة هذا العام وحالته المستقرة له قبل
هذا الاستعمال هي انه كلي وانه اخرج عن حالته هذه فاستعمل في جزئي والمتبادر من السكلي
هو ما تقدم في قوله ولا كلي وهو ان يكون الحكم على الماهية من حيث هي على ما تقدم تقريره
فقد اقتضت هذه العبارة ان الحكم في هذا العام قبل هذا الاستعمال على الماهية من حيث
هي وهذا غير مراد له لانه منافي لما صححه فيما تقدم من ان الحكم على كل فرد المبني على انه
موضوع لسكل الافراد فهو كلية بمعنى انه موضوع لسكل الافراد ولم يكن موضوعا لذلك لم يكن
الحكم على كل الافراد حيث لم يخرج عن معناه لاعلى الماهية من حيث هي فيكون اطلاق
السكلي عليه حينئذ تسعيا قد برهانه في غاية الحسن واللفظ لا غبار عليه بوجه وبه تعلم ان هذا
الايراد من الشارح المحقق شئ عظيم دقيق وانه لدقته ولفظه خفي على الكوراني ومن قلده
فقالوا ما قالوا وكانهم توهموا ان مراد المحقق الايراد باعتبار ما بعد الاستعمال في الجزئي
فيكون مندفعا لانه بعد هذا الاستعمال كلي وهو توهم عجيب لان الكلام في ان العام قد اخرج
عن وضعه الى معنى آخر كما هو صريح العبارة فكيف ينظر في وضعه المخرج عنه الى حين
استعماله في ذلك المعنى الا نخرج ان ذلك الحين ليس حين المخرج عنه على انالنا لم ايضا انه بعد
هذا الاستعمال كلي لان زعم كونه كليا بعده ان كان باعتبار وضعه الاصل في هو غير صحيح لانه بذلك
الاعتبار كلية لا كلي وان كان باعتبار وضع جديد طرأ له فليس بصحيح ايضا لقطع بانه
الوضع الجديد عنه وان كان باعتبار المعنى المجازي فكذلك لان مجرد استعمال اللفظ في جزئي
لا يجعله باعتبار كليا وهو ظاهر بل كونه مفهوما كليا اريد به بعض ما صدقته كما زعمه
الكوراني ومن قلده فاسد هنا قطع مع قطع النظر عن مخالفة ما صححه المصنف من انه كلية كما
قرناه وذلك لان المفهوم السكلي اذا اريد به بعض ما صدقته ان اريد به البعض من حيث
خصوصه كان مجازا والا كان حقيقة فان اريد هنا الثاني نافي قول المصنف ومن ثم كان مجازا
قطعا وان اريد الاول فلا وجه حينئذ للفرق بين العام الذي اريد به الخصوص والعام
المخصوص حيث قطع بمجازية الاول واختلاف في الثاني على الاقوال المذكورة في المتن وذلك
لان الثاني مستعمل في بعض معناه قطعا بدليل تعليل تلك الاقوال كما لا يخفى على المتأمل واشترنا
اليه فيما سبق فان كان استعماله في بعض معناه من قبيل انه مفهوم كلي اريد به بعض ما صدقته

فهو وايضا مجازا اذا اريد البعض من حيث خصوصه فالقطع بمجازية الاول والاختلاف في الثاني ان كان ذلك بناء على ارادة البعض من حيث خصوصه فيهما كان باطلا قطعاً وهو واضح أو بناء على ارادة الخصوص في الاول وعدم ارادته في الثاني فلا وجه لهذه التفرقة مع استوائهما في ان اللفظ مجازي في كل منهما مع ارادة الخصوص وحقيقة في كل منهما مع عدم ارادة ذلك ولا معنى صحيحاً يقتضيها وهو تحكم صرف فتكون فاسدة وان لم يكن استعماله في بعض معناه من قبيل أنه مفهوم كلي أريد به بعض ماصدقانه بل من قبيل أنه كلية الذي هو اصل معنى العام أي أنه موضوع لكل الافراد استعماله في بعض الافراد فهو فاسد من وجهين الاول ان ذلك يتضمن تفرقة لوجه لها ولا يقتضيها معنى صحيح وهو ان العام ان اريد به الخصوص فهو مفهوم كلي أريد به بعض افراده وان كان مخصوصاً فهو كلية أريد به بعض الافراد مع ان العام مطلقاً معنى واحد وهو كل الافراد والوجه الثاني انه ان كان اذا استعمل في بعض الافراد من حيث خصوصه مقتصر عليه مجازاً كما هو القياس جاء المحذور السابق فيما اذا كان من قبيل المفهوم الكلي الذي أريد به بعض ماصدقانه من حيث الخصوص وان كان اذا استعمل كذلك كان حقيقة كان في غاية الاشكال بل لوجه له ولا يساعد قياسي فأي فرق بين المفهوم الكلي اذا أريد به بعض ماصدقانه من حيث خصوصه حتى كان مجازاً قطعاً وبين الكلية أي اللفظ الموضوع لكل الافراد اذا أريد به بعضهم من حيث خصوصه حتى اختلف في انه مجاز او لا مع ان كلامهما استعماله في غير معناه من حيث انه غير معناه فالصواب انه كلية في القسمين العام الذي اريد به الخصوص والعام الخصوص قبل الاستعمال وبعده لان استعماله في بعض الافراد لا يمنع انه كلية بمعنى انه موضوع لكل الافراد (فان قلت) فيرد اشكال التفرقة على هذا أيضاً (قلت) الاشكال حينئذ أخف وسنشير اليه والى دفعه (فان قلت) جميع ما ذكرته صحيح وارداً اذا أريد التجوز عن لفظ العام باعتبار وضع العموم لكنه غير لازم لجواز التجوز عنه باعتبار كونه للجنس مثلاً حينئذ ينقض جواب الجماعة عن ايراد المحقق (قلت) مسلم انه يجوز التجوز باعتبار الجنس الآن الكلام في خصوص العام كما تصرح به العبارة والمقام فان غرض المصنف ايسر الايمان الفرق بين العام الخصوص والعام الذي اريد به الخصوص فكلامه ايسر الا في أقسام العام مع ان الحمل على الجنس يقتضي انه كلي قبل الاستعمال وبعده وقد فرق هو لا بين الحالين ومع ان كونه من قبيل استعمال المفهوم الكلي في بعض ماصدقانه كما زعمه الكوراني لا يطردي في كل عام اريد به الخصوص اذ لا يتأتى في الفاظ الجوع ونحوها اذا أريد به اجزئي واحد اذ ليس الواحد من ماصدقات مفهوم الجوع ونحوها لا يتعسف به بعد فليستأمل والله أعلم (قوله استعماله في جزئي) قال الكوراني والجزئي في عبارة المصنف يجب حمله على الجزئي الاضافي أي الشامل للحقيقي وهو كل خاص دخل تحت عام لان ارادة الخصوص لا تستلزم الا الجزئي الاضافي وقد غلط فيه بعض الشراح فحمله على الحقيقي فتأمل انتهى (وأقول) لا يخفى عليك بعد ما سمعته فيما قبله ان هذا الاعتراض الذي نغمه وهول به غلط مبني على غلظه السابق ان العلم المراد به الخصوص كلي لان المستعمل فيه حينئذ جزئي له حقيقي أو اضافي وقد تبين لك بطلان ذلك وان العام المذكور كلية لا كلي فلا يكون المستعمل فيه جزئياً لا حقيقة ولا اضافياً اذ لا يصدق عليه

مسمى العام الذي هو كل الافراد على هذا التقدير وانما هو بعض من مسمى العام واحد أو أكثر فحينئذ نأول الجزئي في عبارة المصنف على البعض من المسمى ولهذا التسمية الطيقة التي خفيت على الكوراني فوقع في هذا الغلط أول هذا الغلط على الدقائق الشارح المحقق الجزئي في كلام المصنف بالقرود واراد به مطلق البعض واحدا كان أو متعددا حيث شرح قول المصنف بل هو كل استعمال في جزئي هكذا بل هو كل من حيث ان له افرادا بحسب الاصل استعمال في جزئي أي فرد منها انتهى ولهذا قال شيخنا العلامة لما كان الجزئي هو ما يصدق عليه الكل أي المفهوم الذي لا يمنع تصور من الشبهة فيه ومعلوم ان الفرد لا يصدق عليه العام ليكون مدلوله جميع الافراد أي الشارح المحقق الى ان اطلاق الجزئي مجاز عن الفرد كان اطلاق الكل على مدلول العام الذي هو كلية مجاز كما سينب عليه يعني الشارح المحقق انتهى لا يقال قول المحقق من حيث ان له افرادا بحسب الاصل يدل على كون الكل مجمولا على ظاهره فتكون الافراد جزئيات له وحينئذ يتوجه الاعتراض لانا نقول هذا ممنوع منه في غاية الظهور بل الافراد في كلامه بمعنى واحد ان المعنى أي الآحاد التي جعلت احوال المعنى كما علمت تقدم وقد اشار بذلك الى ان المراد بالكلية الكلية ولهذا نبه فيما بعد على ان التعبير بالكلية تسامح وقد تكلمنا عليه فيما سبق وانما قال بحسب الاصل أي الوضع لانه ليس كلية باعتبار هذا الاستعمال اذ لم يستعمل في جميع الافراد (فان قلت) هل بين جعل الشئ العلامة الكلية وصفا لمدلول العام وبين جعلكم اياه فيما سبق وصفا للعام تناف (قلت) لا بل يصح وصف العام بأنه كلية باعتبار مدلوله ووصف مدلوله بأنه كلية والمقصود واحد وهو انه موضوع لكل الافراد ومدلوله كل الافراد اذا علمت ذلك علمت ان ما اشار اليه المحقق من ان المراد بالكلية هنا هو الكلية وان التعبير عنها بالكلية تسامح وان المراد بالجزئي هنا فرد المعنى أي بعضه واحدا كان أو أكثر لا الجزئي بمعنى الظاهر الذي قرره اهل الميزان لا الحقيقي ولا الإضافي امر متعين لا يصح خلافه وان الاعتراض عليه في ذلك ساقط وان الغلط فيه غلط حقيق بقول القائل

وكم من عائب قولنا ههنا * وآفته من الفهم السقيم

والله الموفق (قوله ومن ثم كان مجازا قطعاً) أقول فيه مجتئان * الاول أن دليل الاشبه الآتي في العام الخصوص جازية لان تناول اللفظ لذلك الجزئي المستعمل فيه بعد قصره عليه كتناوله قبله اذ لا معنى لتناوله فيما يأتي له بعض الباقي بعد التخصيص الا كونه بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه وهذا القدر موجود هنا فان ذلك الجزئي بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه فكيف يقطع هنا مجازيته ويختلف فيها فيما يأتي وأي فرق بين هذا العام المستعمل في جزئي وبين العام الذي انتهى تخصيصه الى جزئي اذ كلاهما في المعنى أي يدي به بعض المعنى وقصر الحكم عليه فالقطع مجازية الاول والاختلاف في مجازية الثاني غير ظاهر اللهم الا ان يفرق بأنه في العام الخصوص لم يرد البعض باستعمال يخصه بخلاف الذي أريد به الخصوص ثم رأيت قول العضد الآتي وأيضاً لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان الخ وهو قريب من هذا أو مؤيد له وهو هو فليتأمل * والبحث الثاني انه ما علاقة هذا المجاز وقد يقال علاقته الجزئية والكيفية لكن فيه بحث يعلم مما ذكرناه في المباحث السابقة (قوله الاشبه انه حقيقة في البعض الباقي) والله الشارح المحقق

(ومن ثم) أي من هنا وهو انه كلي استعمال في جزئي أي من اجل ذلك (كان مجازاً قطعاً) فطر الحثية الجزئية مثاله قوله تعالى الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود الأشجعي اقيامه مقام كثير في تثبيط المؤمنين عن ملاقاته أي سفیان وأصحابه أم يستدون الناس أي رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعه ما في الناس من الاتصال الجملة وقيل الناس في الآية الاولى وقد من عبد القيس وفي الثانية العرب وتسبح في قوله كلي على خلاف ما قدمه من ان مدلول العام كلية (والاول) أي العام الخصوص (الاشبه انه حقيقة) في البعض الباقي بعد التخصيص (وقال الشيخ الامام) والد المصنف (والفقهاء) الحناابلة وكثير من الحنفية واكثر الشافعية لان تناول اللفظ لبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك التناول حقيق اتفاقاً ولكن هذا التناول حقيقاً أيضاً (وقال) أبو بكر (الرازي) من الحنفية حقيقة

بقوله لان تناول اللفظ لبعض الباقي في التخصيص كتناوله بلا تخصيص وذلك التناول حقيقي
 اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا أيضا وسأني جواب الاكثر عن ذلك في قول الشارح تعليلا
 لمذهبهم لاستعماله في بعض ما وضع له أولا والتناول لهذا البعض حيث لا تخصيص انما كان
 حقيقيا لمصاحبة البعض الآخر اه وفيه دلالة على موافقة الاشبه على استعماله في بعض
 ما وضع له أي في بعض افراد معناه أي بعض جملة الافراد التي هي معناه وهذا الما ذكر المضد دليل
 الاشبه المدكور قال الجواب كان يتناول مع غيره والا ن يتناوله وحده وهو ما استغرابان فقد
 استعمل في غير ما وضع له اه (قلت) ويمكن الاعتذار عن هذا الجواب بان ما كان من تناوله مع
 غيره بمنزلة تناوله وحده لانه بمنزلة قضايا متعددة ولهذا كانت دلالة على كل فرد مطابقة كما تقدم
 ثم قال المضد عقب ما تقدم وقد يقال كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا بغير صفة تناوله لما يتناوله
 اه قال المولى التفتازاني في قوله وقد يقال اعتراض أي على الجواب وهو غير موجه لان حاصل
 الجواب ان يقال التناول لا يوجب كونه حقيقة لان كون اللفظ حقيقة أو مجازا امر اضافي
 محتتم بالحقيقة فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولا للباقي حتى يكون
 بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في ذلك المعنى الذي ذلك الباقي
 بعض منه وبعد التخصيص قد استعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة فالقول بانه كان متناولا
 له حقيقة مجرد عبارة اه ولما استدل المضد على محتار ابن الحاجب الذي هو قول الاكثر
 وهو انه مجاز مطلقا بقوله لانا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل اسكان مشتركين ما واللازم
 منتف ما الملازمة فلانه ثبت العموم حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والمفروض انه
 حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وما يطلقان اللازم فلان
 الفرض وقع في مثله اه أجاب عنه بقوله وقد يقال ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل
 أكرم بني تميم الطوال عند الخصم أكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء هم
 الطول أو خص بعضهم ولذلك تقول اما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى
 الطوال منهم وايضا لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرأ
 عليهم عدم ارادة الخروج بخلاف الجواز اه وقوله والبعض مخالف له أي للعموم في المعقول أي
 المفهوم يعني ثبت كونه حقيقة في العموم من حيث هو عموم وهو لا يصدق على البعض
 فلا يكون اطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض ليكون الاشتراك
 معنويا بل تعين الاشتراك اللفظي وهو خلاف ما فرض وكونه ظاهرا في العموم غير مشترك بينه
 وبين الخصوص وهذا معنى قوله ان الفرض وقع في مثله أي فيما ليس مشترك كالقضية كذا في
 حواشي السعد فان قيل جاز كون اللفظ حقيقة فيما باعتبار اشتراكهم في الجنسية اجيب اولا
 بان المشترك المعنوي لا يكون ظاهرا في بعض مدلولاته دون البعض بانفاق القائلين بالعموم
 لكن اللفظ ظاهرا في الاستغراق ولا يجاب بجواز كونه حقيقة راجحة في الاستغراق لانه انما
 يكون كذلك لو كان استعماله في الاستغراق أكثر وهو على العكس اذ لا عام الا وقد خص اي
 الاما استثنى وثانيا بانه لو كان حقيقة في الجنس مطلقا لاني استغراقية الجنس من حيث هو كذلك
 لجاز حمله على البعض من غير قرينة وهو خلاف مذهبهم لوجوب الحمل على الاستغراق حينئذ

وقوله وقد يقول الخ جواب عن الدليل بوجهين قال السعد حاصل الاول اننا لانسلم ان العام بعد
التخصيص يراد به خصوص الباقي دون الاستغراق ليكون بمعنى آخر ويلزم من عدم مجازيته
الاشترائية وحاصل الثاني انه لو سلم ارادة الباقي في الاستعمال الاول الطاري عليه عدم ارادة
القدر الذي أخرج من المجموع وحقيقة توجبه على الدليل اننا لانسلم انه لو كان حقيقة في الباقي
لكان مشتركا لفظيا وانما يلزم لو كان بوضع ثان واستعمال ثان قال فقوله لم يرد الباقي بوضع
واستعمال ثان يعني بوضع شخصي يلزم الاشتراك أو نوعي يلزم الجواز ولم يقتصر على الاستعمال
ملاحظة لجانب الاشتراك انتهى وبذلك يعلم ان قوله وايضا فلم يرد جواب على التزل واعلم
ان قوله اذ المراد بقول القائل أكرم بني عقيم الطوال عند الخصم أكرم من بني عقيم من قد عات
من صفتهم انهم الطوال يقال على قياسه ان المراد بقوله تعالى اقتلوا المشركين مع ما ورد انه
لا يقتل اهل الذمة اقتلوا من المشركين من لم يكن من اهل الذمة وعلى هذا القياس في سائر
المواضع اذا قرر ذلك فاعلم ان الوجه الاول الموافق لقول المصنف هو مرادنا ولا لاحكام
والمؤيد له من احسن ما يوجه به الاشبه المذكور ويفرقه بين العام بخصوص والذي اراد به
الخصوص حيث قطع بمجازية الثاني واختلاف في مجازية الاول كما تقدم وكذا الوجه الثاني
وان لم يوافق قول المصنف المذكور من احسن ما يوجه ويفرقه كما ذكره يمكن حمل عبارة
الشارح عليه وقد اختار الكوراني الاشبه المذكور لكنه عليه بما لا يخفى ما فيه على التام
حيث قال بعد عزو اختياره للمصنف ووالده وهو المختار عندي ثم قال ونحن نذكر الدليل على
المختار وهو انه حقيقة في الباقي ونشير الى الجواب عن شبهة المخالف فنقول اذا قيل جافى
الرجال الازيد فقد اردنا بالرجال جميع الافراد قطعاً والال يمكن مستغرفاً فلا يصح الاستثناء
وهو باطل اجماعاً واذا كان المراد الافراد بامرها فقد استعمل اللفظ فيما وضع له فيكون
حقيقة وخروج بعض الافراد من الحكم لا يدخل في كون اللفظ حقيقة او مجازاً انتهى
(واقول) لا يخفى ان الاستشهاد بصورة الاستثناء لا قوة له لانه مع عدم اثباته بدليل يجوز الفرق
بينه وبين غيره كما تقدم نقله عن العضد وان من يذهب الى ان لفظ المستثنى منه مراد به ما عدا
المستثنى مجازاً كما سيأتي عن الاكثرين لا ينهض عليه شيء من هذه المقدمات التي اطنب بها
وزعم القطع فيها لان جميعها ممنوعة عنده وعدم استغراق المستثنى منه لا يوجب عدم صحة
الاستثناء مطلقاً ثم اشغل بتقرير اذلة بقية الاقوال والجواب عن ادلتها بما يحتاج الى التامل
فليست فيه من اراد (قوله ان كان الباقي غير منحصر لبقاء خاصة العموم) اقول يرد عليه
ان ما ادعاه من ان خاصة العموم عدم الاختصاص ان اراد به عدم الاختصاص في الواقع لم يخرج
ما لا يخصص من صيغ العموم عن اصل العموم كما لو قيل كل اوجع اهل القرية فعل كذا
وكأن في الواقع مائة او كل اوجع رمان البستان اخذه زيد وكان مائة مثلاً مع ان هذه الصيغ
صيغ عموم بلا اشكال الا ان يخالف في ذلك وهو في غاية البعد وان اراد به عدم الاختصاص
باعتبار الدلالة في كل عام كذلك بالنسبة لاصل افرادها ولباقيا بعد التخصيص ثم رأيت العضد
قرر هذا القول بقوله قال يعني الرازي معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالاً على امر غير منحصر
في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاماً واجاب بقوله الجواب منع كون معناه ذلك اي

(ان كان الباقي غير منحصراً)
لبقاء خاصة العموم والا
فجواز (وقوم) حقيقة (ان
خص بما لا يستقل) كصفة
او شرط أو استثناء لان ما لا
يستقل جزء من المقيد به
فالعموم بالنظر اليه فقط
(وامام الحسبي) حقيقة
ومجاز باعتبارين تناوله
والاقتصاص عليه اي هو
باعتبار تناوله البعض حقيقة
وباعتبار الاقتصار عليه مجاز

وفي نسخة باعتبارى بلا
فون مضافا وهو احسن
(والاصح كثر مجاز مطلقا)
لاستعماله في بعض ما وضع
له اولا والتناول لهذا البعض
نحيث لا يخصص انما كان
حقا فيما لا يحسنه البعض
الاخر (وقيل) مجاز (ان
استثنى منه) لانه يمين
بالاستثناء الذي هو اخراج
ما دخل انه اريد بالمستثنى
منه ما عدا المستثنى بخلاف
غير الاستثناء من الصفة
وغيرها فانه يفهم ابتداء ان
العموم بالنظر اليه فقط
(وقيل) مجاز (ان خص
بغير لفظ) كالعقل بخلاف
اللفظ والعموم بالنظر اليه
فقط (و) العام (المخصص
قال الا كثر حجة) مطلقا
لاستدلال الصحابة به من غير
تكبير (وقيل ان خص بعين)
فحوا ان يقال اقولوا المشركين
الا اهل الذمة بخلاف الميهم
فحوا البعض اذ ما من فرد
الا ويجوز ان يكون هو
المخرج واجيب بانه يعمل
به الى ان يتي فرد وما اقتضاه
كلام الامدى وغيره من
الاتفاق على انه في الميهم غير
حجة مدفوع بنقل ابن بريهان
وغيره الخلف فيه مع
ترجيحه انه حجة فيه

كونه دال على غير محصور بل معناه تناوله للجميع اى جميع ما يصلح له وكان الجميع وقد صار افع
اى البعض لان البعض غير الكل فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشؤه اشتباه كون النزاع
في لفظ العام اوفى الصيغ اه اى لان تقريره انما هو في لفظ العموم لافى الصيغ التى
للعوم والبحث انما هو فى الصيغ قال السعد وهذا من باب اشتباه المعارض بالمعروض انتهى
(قوله وهو احسن) اى لانه مع كونه اخصر مستغن عن حذف المضاف الى التناول والاقتصار
اى اعتبار تناوله واعتبار الاقتصار عليه لان التناول والاقتصار متساويان لا اعتبار ان
(قوله) واجيب بانه يعمل به الى ان يتي فرد) فيه امران احدهما قال شيخنا العلامة هذا
الطواب غير دافع لدليل الاول اذ حاصل الدليل ان كل فرد يجوز ان يكون هو البعض المخرج
فلا يجوز العمل بالعام في فرد واحد فضلا عن أكثر لقيام الاحتمال في كل واحد فالاحتمال
المانع انما هو في خصوصيات الافراد لا في كميته فبقا واحد بل بقا جميعها الا واحد الا يرفع
الاحتمال فليست امل انتهى (وأقول) بل هو دافع لذلك الدليل وتوجيه ذلك ان قوله البعض
مثلا دل قطعا على خروج البعض ثم يحتمل تعدد ذلك البعض واعتبار خصوصية فيه ويحتمل
عدم ذلك فخروج بعض ما يحقق وكون الخارج متعدد او محصورا في الواقع مشكوك فيه
فعمدنا بالحق والغيضا للحقل لانه ثبت بالعام تعلق الحكم بجميع الافراد والاصل عدم خروج
شيء منها فلا يخرج شيئا منها الا بدليل اقوى من ظهور العام فعمدنا بالحق لانه اقوى منه
وطرحنا المشكوك فيه لانه دون هذه صودا الجيب وان اجل في العبارة وقد يقرر التوجيه
بوجه آخر وهو ان لفظ البعض له مفهوم كلي صادق باى فرد فيكون ظاهرا في اى فرد لان
اللفظ اذا اطلق كان ظاهرا في مفهومه ومما يوضح ذلك انه مفرد له مفهوم كلي وقد اضيف
لمعرفة فيكون عاما بمعنى اى بعض مبهم لا بمعنى كل بعض لانه ينفذ في المستثنى منه ويقتضى
رفعه بالكلية كما هو ظاهر وجهه متذخر عن العهدة باى فرد نعم قضية هذا التوجيه انه يجوز
ترك اكثر من فرد واحد حتى لو قيل اقولوا المشركين الا بعضهم جاز ترك القتل بالنسبة لافراد
كثيرة وقضية الاول خلافه وهو الموافق اقول الشارح الى ان يتي فرد ولما سبأني عن المصنف
في شرح المنهاج من قوله الى ان يتي فرد واحد انتهى (فان قلت) لفظ البعض مجمل واجمال
المستثنى يوجب اجمال المستثنى منه فلا يمكن العمل به (قلت) لان سلم انه مجمل بل هو عام كما تقرر
ومما يدل على عدم اجماله انه لما علق الامام في المصنوع من العام المخصوص بدليل منفصل
مجهول ثم مثله بما اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى اقولوا المشركين المراد منه
بعضهم لا كلهم قال القراني في شرحه لابد ان يقال بعضهم معين اما لو قال بعضهم من غير
تعيين لم يكن مجعلا بل يخرج عن العهدة بواحد لانه يصدق عليه انه بعض كسائر المطلقات
انتهى لكن ما دل عليه كلامه من انه من قبيل المطلق لا العام فيه نظروا يؤيد ذلك انه لو قيل
ابتداء اقولوا بعض المشركين لم يكن فيه اجمال وكفى قتل واحد كما هو الظاهر فالاصل ان
المراد بالمهم هو ناما لا اجمال فيه عماله ظاهرا كما به عليه الشارح بالثال والايام لا يستلزم
الاجمال والا كان قولك اكرم رجلا مجعلا ولا يقوله عاقل كما هو ظاهر نعم مثل المولى التفتازاني
المخصوص بمجمل بقوله هذا العام لم يرد به كل ما تناوله واقولوا المشركين الا بعضهم انتهى

(وقيل) حجة (ان خص بمصل)
 كالمصنف لما تقدم في انه
 حيثئذ حقيقة من ان
 العموم بالنظر اليه فقط
 بخلاف المنفصل فيجوز
 ان يكون قد خص به غير ما
 ظهر في الثاني (وقيل)
 هو حجة في الباقي (ان انما عنه
 العموم) فهو فاقموا المنبرين
 فانه ينبي عن الحربى لتبادر
 الذهن اليه كالذى يخرج
 بخلاف ما لا ينبي عنه العموم
 فهو السارق والسارقة
 فاقطعوا ايديهما فانه لا ينبي
 عن السارق لغير ربع
 دينار فصاعد ام حرز
 كما لا ينبي عن السارق اغير
 ذلك يخرج اذا يعرف
 خصوص هذا التفصيل
 الامن الشارع فالباقي في
 فهو ذلك يشك فيه باحتمال
 اعتبار قيد آخر (وقيل) هو
 حجة (في اقل الجمع) ثلاثة
 او اثنين لانه المتيقن وماعدا
 مشكوك فيه لاحتمال أن
 يكون قد خص وهذا مبني
 على قول تقدم انه لا يجوز
 التخصيص الى اقل من اقل
 الجمع مطلقا (وقيل غير حجة
 مطلقا) لانه لاحتمال أن
 يكون قد خص بغير ما ظهر
 يشك فيما راى منه فلا يبين
 الا بقرينة قال المصنف
 والخلاف ان لم نقل انه حقيقة

وفيه نظر وبما مضى ما تقر عن القرأى الان فرضه فيما اذا اريد بالخارج معين في الواقع
 وهذا بخلاف نحو الاما يلى عليكم فانه اشارة الى معين في الواقع وهو ما يذكروا في المستقبل فما
 لم يذكروا في الواقع لم يظهر يمكن التمسك به وما لم يعرف لا يمكن العمل بالمستثنى منه لان
 الجهل بالمستثنى يوجب الجهل بالمستثنى منه واذا تقرر ذلك ظهر لك ان دفاع ما اورد الشرح
 ويكون هذا الجواب دافعا للدليل المذكور وانه لا منافاة بين ما عقده المصنف هنا من حجة
 العام المخصوص ولو جهم كما اقتضاه كلامه وما عقده في صحت الحمل من اجمال فهو احاط
 انكم جميعا الانعام الاما يلى عليكم خلافا لما يتوهم من المناقاة بينهما والحاصل ان المهم قسمان
 ماله ظاهر وهو محمل ما هنا وما لا ظاهر له وهو محمل ما يأتى وهذا الجواب اولى بما اجاب به
 الشرح عن المناقاة بعد أن اوردناها وذلك لاشتماله على التوجيه وتحقيق الفرق بين نحو
 الابعاضهم ونحو الاما يلى عليكم واثبات ظهور الاول عند الاطلاق بخلاف جوابه فانه
 لا يقيد شيئا من ذلك كما لا يخفى على المتأمل فيهما ثم يرد هنا بعد ذلك كله انه اذا كان نحو قوله
 الابعاضهم من العام فقد تعارض هووم المستثنى منه وعموم المستثنى فتنصب الاول بالثاني
 والاكتفاء في الثاني فرد واحد دون الاول مشكل يحتاج الى مرجح الان يجاب بان المستثنى
 منه هو الاصل والمستثنى انما ذكر بالتبعية لتقدمه والاصل اولى بالاعتبار في نفسه
 وفي صفة اعمان قدمت الاشارة اليه من ان العموم في المستثنى بمعنى اى بعض وفي المستثنى
 منه بمعنى كل واحد ويرد عليه ان هذا مسلم اذا كان التخصيص بطريق الاستثنا دون ما كان
 على وجه الاستقلال كما لو قيل اقلوا المشركين وقيل قبله وبعده لاقتلوا بعض المشركين
 الان يجاب بان اللاحق يلفظ الجميع في الاول واقتل البعض في الثاني اصله جانب العموم ويرى
 الكلام فيهما لو قيل مثلا اقلوا بعض المشركين وقيل أيضا لاقتلوا بعض المشركين واظهار
 انه يكفي في كل منهما ما مطلق البعض ثم ظهر في ضعف ذلك كله وعدم الحاجة اليه بل يكفي في
 الجواب ان المفهوم من ذكر البعض عدم استغراق الجملة فليست أمثلة والامر الثاني ان الكمال
 اطال هنا بما حاصله ان قول الشارح واجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد يدل على انه قد قبل بذلك
 اعنى انه يعمل به الى ان يبقى فرد وان ذلك مرضى عند المصنف وانه ليس كذلك اذ لم يقل احده
 بذلك وانما ابداه المصنف احتمالا واستدل على ذلك بعبارة المصنف في شرح المختصر وفيها ولو
 قيل يحتج به الى ان يبقى فرد فلا يحتج به فيه كان على ضعفه اوجه انتهى (واقول) اما اعتراضه بانه
 لم يقل احده بذلك فيرد ان قول الشارح واجيب اكثر ما يدل على ان غيره اعنى غير الشارح
 اجاب بذلك ولادلالة فيه على خصوص الجيب ولانه غير المصنف وهذا الذي دل عليه صحيح فان
 غير الشارح اجاب بذلك وهو المصنف على انه يحتمل ان غير المصنف أيضا اجاب بذلك ولم يطعن
 عليه المصنف ولا السكاك ومن جهة حجة على من لم يحفظ ولا اعتراض بمجرد الاحتمال غير صحيح
 فاخذه من عبارة شرح المختصر انه لم يقل بذلك احد وانه اعتراضه على ذلك ليس في محله واما
 اعتراضه بان هذا غير مرضى عند المصنف فهو مسمى على التفسير والوقوف مع عبارة شرح
 المختصر التي حكاهما وعدم مراجعة غيرها وامامان التامل والانعبار المصنف في شرح
 المنهاج مصرحة بان هذا الجواب مرضى عنده حيث قال وتجه عندي ان يقال يحتج به الى ان

يبقى فرد واحد فلا يحتاج به انتهى وعبارته في جمع الجوامع الذي هو مشروح الشارح مصرحة
 بان يحصل هذا الجواب مرضي عنده حيث نقل الحجة مطلقا عن الاكثر وبأنها وحكي غيرها
 الذي منه التفصيل بين ان يخص بعين فيحتاج به او بجمهم فلا حكاية الاقوال المربوطة وذلك
 صريح في ان الاربع عنده الحجة وان خص بجمهم وحينئذ يحتاج لهذا الجواب على ما بين فيه
 فحصل من ذلك ان المصنف مشى على هذا الاطلاق في جمع الجوامع وعلى هذا الجواب
 المناسب لما مشى عليه في جمع الجوامع في شرح المنهاج فاي اشكال مع ذلك على الشارح
 والله الموفق (قوله فان قلنا ذلك احتج به جزما) اقول فيه نظرا لان المعنى الذي يتسلك به من
 نفي الحجة مطلقا موجود بنقد بكونه حقيقة أيضا كما هو ظاهر ولا يخفى ان ظاهر كلامهم خلاف
 ما قاله المصنف والظاهر ان ما قاله من محتمل كما يفهمه تعبيره في شرح المنهاج بقوله يشبهه ان
 هذه المسئلة مفرغة على قول من يقول العام المخصوص مجاز وان قال غير ذلك احتج به
 هنا لا محالة انتهى فاي تأمل (قوله في حياة النبي) اي في زمان حياته (قوله في قوله) لم يقل
 في قولهم او في قولهم الا ان غير ابن سريج تبع له في هذا القول ويحتمل تعاقب في قوله يتبعه (قوله
 بان الاصل) اي المستصحب (قوله لان التسلك بالعام اذ ذلك بحسب الواقع فيما ورد لاجله
 من الوقائع وهو قطعي الدخول) اقول فيه امران الاول انه اراد بقوله بحسب الواقع دفع
 ما يورد من امكان ورود العام في حياته عليه الصلاة والسلام بدون واقعة أو على واقعة ثم ترد
 واقعة اخرى يراد العمل به فيها السكن لباحث منع كلية هذه الدعوى فربما لا يكون واردا
 على واقعة او يكون واردا على واقعة ثم ترد اخرى يراد العمل به فيها (فان قلت) يتصور ارادة
 التسلك بالعام بعد وفاته عليه افضل الصلاة والسلام أيضا في واقعة الورد فينبغي القطع
 حينئذ بجواز التسلك خلافا لاطلاق المصنف جريان الخلاف (قلت) لان التسلم في ذلك لان الواقع
 في حياته عليه افضل الصلاة والسلام يمتاز عن الواقع بعد ما ينحصر في واقعة وزمانها
 فالوجود بعد واقعة اخرى لا واقعة الورد ثم رأيت شيخ الاسلام قال مانعه لا يخفى ان الدليل
 اخص من المدلول لانه انما يتناول التسلك بالعام فيما ورد لاجله في حياة النبي دون التسلك به
 فيما بعده من الوقائع في حياته ودون التسلك بما ورد لاجله واقعة في حياته وغاية ما يوجه به
 كلامه على بعد أن يقال الحق بما تناوله الدليل غيره مما ذكر طرد الباب انتهى (واقول) لا يخفى
 ما فيه فان قوله دون التسلك به فيما بعده الخ ان اراد به انه اذا اراد التسلك بالعام فيما وقع بعده
 حياته عليه افضل الصلاة والسلام مما هو نظير ما وقع في حياته كان هذا من محل الوفاق فقهه نظر
 لان هذه واقعة اخرى غير واقعة الورد واما الحاقها بواقعة الورد طرد الباب فان بناء على
 انها قطعية الدخول أيضا فهو ممنوع والالم ينجبه الاطلاق وما ذكره من الحاق ما ورد لاجله واقعة
 بما تناوله الدليل ففي غاية الاشكال اذ لا يقطع بالدخول في شيء من صور هذا بخصوصه كما لا يخفى
 فالوجه انه لو وقع في حياته عليه افضل الصلاة والسلام الاستدلال بالعام في واقعة اخرى غير
 ما ورد العام عليها او ورد العام في حياته عليه افضل الصلاة والسلام لاجله واقعة أن يجري
 في ذلك هذا الخلاف لان الدخول في ذلك ظني ولو وقعت حادثة في حياته عليه افضل الصلاة
 والسلام فورده العام عليها ولم تفعل الا بعد وفاته لكون فعلها على التراخي فالوجه القطع بجواز

فان قلنا ذلك احتج به جزما
 (و) تسلك بالعام في حياة
 النبي صلى الله عليه وسلم قبل
 البحث عن المخصص) اتفاقا
 كما قاله الاستاذ ابو اسحق
 الاسفرايني (وكذا بعده
 الوفاة خلافا لابن سريج
 ومن تبعه في قوله لا يتسلك
 به قبل البحث لاحتمال
 المخصص واجيب بان الاصل
 عدمه وهذا الاحتمال منتف
 في حياة النبي صلى الله عليه
 وسلم لان التسلك بالعام اذ
 ذلك بحسب الواقع فيما ورد
 لاجله من الوقائع وهو قطعي
 الدخول لكن عند الاكثر
 كما سيأتي

التمسك بالعام فيما قبل البحث لان دخولها قاطعي وهو ظاهر والامر الثاني ان كون مورد العام
 قاطعي الدخول انما يمنع التخصيص واخر اجبه من حكم العام لكنه لا يمنع التمسك بل النص
 الخاص القاطعي مما يقبل التمسك فان اراد بقوله يتمسك بالعام قبل البحث عن التخصيص ان
 التمسك به لا يتوقف على البحث عن التخصيص لكنه يتوقف على البحث عن غيره وان كان ذلك
 غير مفهوم من عبارته فلا فائدة حينئذ في الحكم بالتمسك قبل البحث عن التخصيص لان المراد
 على هذا بحسب المعنى انما هو امتناع التمسك قبل البحث وان اراد أن التمسك لا يتوقف على
 البحث مطلقا فهو مشكل مع احتمال التماسخ والقطع بالدخول لا يمنع التمسك فانهم انما اتفقوا
 على عدم وجوب البحث نظر العدم امكان التخصيص فلا فائدة في البحث اذا المقصود به ليس
 الاطاب التخصيص وهو يمنع لكن قضية النظر الى ذلك ان لا يتوقفوا على عدم الوجوب لفائدة
 البحث عن التماسخ لا مكانه اللهم الا ان يجاب بأنه نادرفلم يلتفتوا اليه فالخامس ان التخصيص
 وان كان كثيرا بل غالبا لكنه غير ممكن هنا فلم يجب البحث عنه والتمسك وان كان ممكنا لكنه
 نادرفلم يلتفت الى احتماله فليست امل (قوله وما نقله الا مدى وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن
 سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ ابى اسحق الخلاف فيه) اعترضه الكمال بانهم انما
 حكاه عن الصيرفي ومن حكي الاتفاق لم يعتمد بقوله الصيرفي بعد علمه به فقد قال امام الحرمين
 في البرهان بعد حكاية قول الصيرفي وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب
 العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمراري في عناد الى آخر ما أطال به الكمال (واقول) قال
 المصنف في شرح المنهاج هل يجوز ان يستدل بالعام قبل البحث عن التخصيص فيه مذهبان
 احدهما الجواز وهو قول الصيرفي واليه مال الامام والثاني المنع وهو قول ابى العباس بن
 سريج واعلم أن اثبات الخلاف في هذه المسئلة على هذا الوجه هو اراد الامام يعني الرازي
 وجهه واتباعه وادعى جمع من المتأخرين ان ذلك غير معروف بل باطل محتمل بان الذي قاله
 الغزالي في بعهده كآمدى وغيره انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن التخصيص اجماعا
 قالوا وليس خلاف الصيرفي الا في وجوب اعتقاد عموميه قبل دخول وقت العمل به واذا ظهر
 محض تغير الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين ثم الامدى وغيره واشتهرت هذه المقالة حتى
 تواعت الاسن بان هذا المكان من غلطات الامام (وانا اقول) قد سبق الامام هذا النقل الثقة
 اثبت الشيخ ابواحق الشيرازي فقال في شرح اللمع مانصه اذ اوردت هذه الالفاظ الموضوعه
 للعموم هل يجب اعتقاد عمومها عند سماعها والمبادرة الى العمل بمقتضاها أو يتوقف فيها
 اختلاف اصحابنا فقال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها والعمل
 بموجبها انتهى وكذلك الاستاذ ابواحق في اصوله الذي اتخذه والذي ايده الله ولفظه قبل يلزم
 وقيل لا يلزم ويعرض على الاصول الممهدة بل واز ان يكون فيها ما يخصه وافاد الاستاذ أن
 الخلاف ليس الا في بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم اما اذا ورد في عهده وجبت
 المبادرة الى الفعل على عموميه وقد بان بهذين النقلين ان ما نقله الامام غير مستنكر وهو اولي
 وأوجه من القول بايجاب اعتقاد العموم على جزم ثم حين ظهور التخصيص يتغير الاعتقاد فانه
 مذهب في غاية السقوط لوجهه ولا حاصل فحتمه قال امام الحرمين انه عندنا غير معدود من

وما نقله الا مدى وغيره
 من الاتفاق على ما قاله
 ابن سريج مدفوع بحكاية
 الاستاذ والشيخ ابى اسحق
 الخلاف فيه وعليه جرى
 الامام الرازي وغيره ومال
 الى التمسك قبل البحث
 واختاره البيضاوي وغيره
 وتبعهم المصنف وهو قول
 الصيرفي كما نقله عنه الامام
 الرازي وغيره واقصر
 الامدى وغيره في النقل عن
 الصيرفي على وجوب اعتقاد
 العموم قبل البحث عن
 التخصيص وعلى قول ابن
 سريج لواقضى العام عملا
 مؤقتا فضايق الوقت عن
 البحث هل يعمل بالعموم
 احتياطا ولا خلاف حكاه
 المصنف عن حكاية ابن
 الصباغ

مباحث العقلاء ومضطرب العلماء قال وانما هو قول صدر عن غباوة واستقرار في عندا انتهى
وهذا بخلاف القول بالعمل بالعام ابتداء فانه ذو وجه ظاهر وجه انتهى كلام المصنف في شرح
المنهاج باختصار وهو مصرح كما ترى بان الذي حكاه الاستاذ والشيخ ابواسحق عن الصيرفي هو
العمل بالعام وان الذي رده في البرهان ليس هو هذا بل هو وجوب اعتقاد العموم على جزم وهو
كذلك فان هذا هو الذي في البرهان ولفظه مسألة اذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء
العموم ولم يدخل وقت العمل وجوبها فقد قال ابو بكر الصيرفي من ائمة الاصول يجب على
المتقدمين اعتقاد العموم فيما على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه فذلك وان تبيين
الخصوص تغير العقيد وهذا غير مدع عندنا من مباحث العقلاء الخ انتهى وحينئذ فاستدلال
الكمال على ان من حكم الاتفاق لم يعتد بقول الصيرفي بقوله فقد قال امام الحرمين الخ في غير
محله لان الذي قاله امام الحرمين انما هو رد القول بوجوب الاعتقاد على جزم لا القول بوجوب
العمل الذي حكاه عن الصيرفي هذان الاستمذان الجليلان ووافقهما الفخر واتباعه وابن
احدهما من الاخر على انه لو صح عدم اعتداد حكمي الاتفاق عورض باعتدادهذين الاستاذين
ومن وافقه فان هذا الشارح (فان قلت) القول بجواز افسك بالعام قبل البحث الذي مشى
عليه المصنف يناهى ما مشى عليه في بحث البيان الا في من جواز تأخير البيان عن وقت
الورود (قلت) لانه لم ذلك وانما ينافيه لولزم بناؤه على منع تأخير البيان وليس كذلك بل هو انبائه
على مدرك آخر يجمع الجواز هناك وهو ان العام دليل ظاهر يحتمل المعارض والاصل عدمه
فلا يترك الظاهر بمجرد الاحتمال (فان قلت) فلا فائدة في القول بجواز تأخير البيان (قلت) بل
من قوائمه فيما نحن فيه كون العموم ظنيا لا قطعيا فتثبت له احكام الظنيات والحاصل ان
جواز تأخير البيان غاية انه يجب احتمال الخصص وذلك لا ينافي ظهور العموم وقيام الظن
به فيحصل به كسائر الظنيات وبما تقرير يندفع ما زعمه الكمال من أن موافقة المصنف الصيرفي
هنا تناقض ما ارتضاه في بحث البيان الا في من جواز التأخير عن وقت الورد فليست امل
(قوله مدفوع) قال شيخنا الشهاب اي نقله لا منقوله كما هو ظاهر العبارة اه (واقول) فيه
نظروا الذي يظهر صحة ظاهر العبارة ومعه في دفع منقوله الذي هو الاتفاق المذكور وعدم
الاعتداد به والتعويل عليه لعدم تحقق ثبوته في الواقع بسبب الحكاية المذكورة بل تعلق الدفع
بنقله ليس بالاعتبار بالمقول لتحقيق نفس النقل قطعيا فليست امل (قوله ثم تركه لانه ليس خلافا
في اصل المسئلة) اقول اي وذكره كما كان ولا يفهم انه خلاف في اصل المسئلة وبه يعلم اندفاع
اعتراض شيخنا الشهاب بقوله لا يخفى ان ذكره عقب ما مر في المتن كما صنع المصنف اولا يقتضي
ان يكون خلافا في اصل المسئلة فكان واجب الحذف لذلك لا لمجرد كونه ليس خلافا في اصل
المسئلة انتهى وجه اندفاعه انه لم يعلل بمجرد كونه ليس خلافا في اصل المسئلة غاية الامر انه
حذف مقدمة من التعليل لوضوحها من السياق (يقى) أن هذا لا يقتضي تركه مطلقا فلهذا ذكر
تقريرا على المقابل كانه من تقرير بانه الحسنه (قوله واشتهر كلام الائمة) اي على ذلك العام
(قوله المخصص قسمان) قال الكوراني ما فرغ من بيان التخصيص واحكامه شرعا فيما
يحصل به التخصيص وهو في التحقيق ارادة المتكلم ويطلق على الدال على تلك الارادة حقيقة

وذكره هنا اولا
بقوله وثالثها ان ضاق
الوقت ثم تركه لانه ليس
بخلاف في اصل المسئلة (ثم
يكفى في البحث) على قول ابن
سريج (الظن) بان لا يخصص
(بخلاف الاضطرار) ابي بكر
الاباقلاني في قوله لا بد من
القطع قال ويحصل بتكرير
النظر والبحث واشتهر كلام
الائمة من غير ان يذكر احد
منهم مخصصا (المخصص)

عرفية عندهم حتى لا يفهمون من المخصص الا المعنى الثاني فذكر المصنف انه قسمان متصل وهو
 خمسة اقسام استثناء وشرط وصفة وغاية وبديل البعض وقسم بعض الفضلاء الى المستقل وغيره
 ثم قسم المستقل وغيره وأراد بغير المستقل ما يتعلق بصدر الكلام وهذا اولى مما ذكره المصنف
 لان الاتصال ليس واجباً للفظ ولا زماناً وتلك العبارة توجهت الى انتهى كلامه وفي الصفحة
 الواقعة في سقم (واقول) مجرد الالةقسام الى المستقل وغيره لا ينافيه كلام المصنف ولذا جعله
 الشارح عليه حيث قال الاول متصل اي ما يتصل بنفسه من اللفظ بان يقارن العام انتهى
 فاشار الى ان المراد بالمتصل ما يفتقر الى اتصاله بغيره وهو معنى غير المستقل لكن قوله بان يقارن
 العام قد يقتضى خلاف ذلك لصدقه بقوله اقولوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة فان قوله
 لا تقتلوا اهل الذمة مخصص مقارن للعام مع ان الظاهر انه ليس من المتصل اللهم الا ان يريد
 بقوله بان يقارن العام معنى بان يحتاج الى مقارنة له لصدقه بان انفراد عنه فيضرب ما ذكرناه
 ليجتاح الى مقارنته لتأني انفراد عنه وان اتفقت مقارنته في الزمن ثم رأيت قول شيخنا
 الشهاب قوله بان يقارن العام كانه قيد لا فائدة للمتصل التخصيص انتهى فليتأمل والوجه ان
 قوله بان يقارن العام تصوير للاتيان بالمتصل لانه لما انريد به غير المستقل لم يتصور الا لبيان به
 الامع المقارنة لكن يحتمل ان يراد بالمقارنة ولولعنا بان تقارن ارادة الاخراج وان تاخر الدال
 عليه وسأني عن مقتضى كلام العبد ما يوافقه في غير الاستثناء لكن يخالفه ما يأتي للمصنف من
 تضعيف القول بجواز انفصال الاستثناء بشرط ان ينوي في الكلام وما عاين به اعني الكوراني
 الاولوية من ان الاتصال ليس بواجب لفظاً ولا زماناً قد يمنع بتصریح المصنف بوجوب الاتصال
 في الاستثناء والشرط وتصریح غيره بذلك في الباقي كما سأني بيانه واعلم ان ههنا امرين احدهما
 الاتصال في الزمان بالنسبة لصاحب الكلام في اتيان به وهذا هو مراد المصنف وغيره بالاتصال
 الذي صرحوا بوجوبه كما ذكر وحاصله انه يشترط في الاعتداد بهذه الخصائص اتيان به باعتداله
 بما قبلها عادة فلما انفصلت فلا اثر لها والثاني الاتصال في الزمان باعتبار وصوله الغير المتكلم
 وهذا ليس بشرط فان اراد بالاتصال الذي نقاه الاول فهو ممنوع والثاني فهو مسلم ولا يجدي به
 شيئاً واماً ذكره من ان المخصص في الحقيقة هو الارادة فقد ذكره الامام وسأني ما فيه (قوله
 أي المقيد للتخصيص) اي الشيء المقيد للفظ المقيد لما سألني انه يكون غير لفظ كالعقل والحس
 قال شيخ الاسلام اطلاق المخصص على الدليل المقيد لذلك مجاوز شائع وان كان المخصص حقيقة
 هو فاعل التخصيص وقول الامام الرازي ومن تبعه انه حقيقة ارادة المتكلم فيه وقفة وكان
 ذلك سري اليهم من قول المتكلمين الارادة صفة في الحس فيوجب تخصيص احد المقدورين
 في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل ومعلوم ان ذلك لا يستلزم ما قالوه اه
 وذكر الكمال ضوه وفيه أمور الاول انه قد يمنع دعوى المجازية بل هو حقيقة عرفية كما تقدم
 في كلام الكوراني وبزوجه انه المتبادر عرفاً من المخصص والثاني ان صريحه ان التفسير بالمقيد
 يخرج فاعل التخصيص وعلى هذا قال شيخنا الشهاب قوله أي المقيد ادخلت راعى الشخص
 المخصص انتهى وقد نظر في ذلك بان كلام المخصص والمقيد للتخصيص يصدق على الفاعل
 نعم يستعان على الاحتراز بملاحظة قوله قدما الخ والثالث ان ما حكاه عن الامام ومن تبعه انه

اي المقيد للتخصيص (قسمان)
 (الاول متصل) اي مالا
 يستعمل بنفسه من اللفظ
 بان يقارن العام (وهو خمسة)

حقيقة ارادة المتكلم ليس بعيدا اذ ثبت الحسك لبعض الافراد واتقواوه عن البعض الآخر
 فرع ارادة المتكلم ذلك اذا الوجه ان المراد بالمتكلم هنا صاحب الحكم وما جوزه من السريان
 المذكور غير لازم وبمقدوره لا محذور فيه ولا يضر عدم الاستلزام المذكور بل تكفي المناسبة
 لذلك (قوله بمعنى الدال عليه) فيه امر ان الاول قال المولى التقنا زاني وبني ان يعلم انا اذا
 قلنا جاءني القوم الازيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد وعلى زيد لمخرج وعلى لفظ زيد المذكور
 بعد الاول وعلى مجموع لفظ الازيدا وبهذه الاعتبار اختلقت العبارات في تفسيره فيجب ان
 يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة انتهى وبه ينظر في قول شيخ الاسلام اقاذه
 ان للاستثناء معنيين الخ بل ينبغي ان يقال ان للاستثناء معاني اربعة معان والثاني انه ذكر
 الكمال انه تبيينه على ان المخصص هو الاستثناء بمعنى ادوات الاخراج (واقول) اقتصاره على
 مجرد كون ذلك تنبيها على ما ذكرنا في قيد كسيرة فائدة بل لا بد من توجيهه كون المخصص هو
الاستثناء بمعنى الادوات لا بمعنى الاخراج والافلقات ان يقول ما المانع من ابقائه على ظاهره
 أعني ان يكون بمعنى الاخراج اذا الاخراج يفيد التخصيص لانه يستلزمه فان اخراج بعض افراد
 العام عن حكمه يستلزم قصر الحكم على الباقي وهو التخصيص فعلم ان الاخراج ليس عين
 التخصيص بل هو مستلزم له (فان قيل) يمنع من ابقائه على ظاهره وصفه بالاتصال فان الكلام
 في المخصص المتصل (قلت) بعد تسليم ان الاخراج نفسه لا يوصف بالاتصال بوصفه باعتبار
 الدال عليه (فان قيل) هذا تكلف (قلت) بعد تسليم هو من التكلف الشائع مع موافقته
 الظاهر من اتحاد معنى الضمير وموجعه وان كان الاستخدام من المحسنات البدعية (قوله
 بالاواحدى اخواتها) اقول ظاهرا العبارة غير شامل للاخراج فهو استثنائي واخرج على لفظ
 المضارع فان كان كذلك فهو ملحق بالاخراج بما في الحكم (قوله صادرا) دفع به توهم تعلق
 من متكلم واحد باخراج وهو فاسد اذا المتكلم مخرج على اسم القاعل لا مخرج منه وقوله مع
 المخرج منه دفع به توهم ما تصدق به العبارة من كون الاخراج منها من متكلم واحد والمخرج
 منه من متكلم آخر وهو عكس المطلوب بهذا القيد (قوله من متكلم واحد) قال الكوراني
 قد اختلف في اعتبار الاستثناء هل يشترط صدوره مع صدور الكلام من متكلم واحد وكلام
 المصنف دال على ان المختار هو الاول وليس كذلك لان الكلام صدوره جزأه اعني المستند
 والمستند اليه لا يجب من متكلم واحد على ما اختاره بعض المحققين من النحاة (ثم هنا تدقيق آخر)
 وهو ان القائل الازيدا قد قول من قال جاء الرجال مستلزم للحكم بالحي على من عدا زيد ابلا ريب
 واذا حكم بالاستثناء لم يقع الا في ذلك الكلام المقدر عايتهم يذ كر له لم به فاشترط متكلم واحد
 لا وجه له اذ لم يتصور من متكلمين وما ذكره كلام ظاهري لا غناء فيه اه (أقول) أما قوله
 وليس كذلك لان الكلام الخ فهو ليس بشئ لانه بالغ في الرد على مختار المصنف ولم يزد في استناده
 في ذلك على نقله اختيار خلافة عن بعض المحققين من النحاة ومن المعلوم المكشوف حتى للصبيان
 ان مجرد اختيار بعض المحققين خلاف مختار المصنف لا يرد مختاره لان مجرد قول عالم لا يرد قول
 عالم آخر ولو ساغ ذلك عند العقلاء لانعكس الحال وساغ رد مختار بعض المحققين باختيار المصنف
 خلافا اذ ليس رد مختار المصنف بمختار غيره أولى من العكس على هذا التقدير على انه لا يلزم

احدها (الاستثناء) بمعنى
 الدال عليه (وهو) اي
 الاستثناء نفسه (الاخراج)
 من متعدد (بالاواحدى
 اخواتها) فهو خلا وعدا
 وسوى صادرا ذلك الاخراج
 مع المخرج منه (من متكلم
 واحد وقيل مطلقا) فقول
 القائل الازيدا عقب قول
 غيره جاء الرجال استثناء على
 الثاني لقوله على الاول

ولو قال النبي صلى الله عليه
وسلم الأهل الذمة عقب
نزول قوله تعالى فاقسوا
المشركين

من اختيار ذلك في الكلام اختصاره في الاستثناء سواء جهلنا الخلاف فيه من جهة اللغة
أو من جهة الاصطلاح إذ كل منهما أمر ثقلي والقياس فيه ضعيف فتأمل ذلك وأعجب من
هذا الكلام الخالي عن التأمل وعن الجري على القوانين وقل أنا لله وأنا إليه راجعون وأما
التدقيق الذي ذكره وأطلب فيه فالرد به من الطراز الأول لأنه لم يرد في إثباته على مجرد الدعوى
كما ترى مع أنه يمكن رده أما أولاً فإدعاءه من عدم وقوع الاستثناء إلا في كلام مقدر بمفعول كلياً
لم لا يمكن أن ياتي كل من المتكلمين بمناطق به فاصداً ربطه بمناطقه الآخر من غير اعتبار
تقدير ولا تعويل عليه وإذا جاز اعتماد المتكلم في تمام كلامه على المقدر مع أنه ليس مقسوماً عليه
الاباء اعتبار توقف ما نطق به عليه وارتباطه به من حيث المعنى والافهوه غير صادر عنه جاز
أن يعقد فيه على ما نطق به غيره ولما أورد بعض الفضلاء اشكالاً لوصفه بأنه صعب وهو أن
في القرآن محذوفات لا يتم المراد بدون تقديرها والمقام قد يقتضي تقديرها بغيره وقد لا يقتضي
وللعلم بالقرآن أن يقدم ما يحتاج إليه من غير تكبير المحذوفات في كلام الله المقدرة لاشك أنها
كلام البشر لأن القرآن كلام قديم متواتر نازل من الله يتوسط الملك فيلزم أن يكون الكلام
القديم المعجز محتاجاً إلى الحادث الغير المعجز وهو ظاهر البطلان والمركب من المعجز وغير المعجز
غير معجز والمركب من القديم والحادث حادث والتزام أن هذا القدر من الاحتياج ليس
بنقص في كلام الله ولا يحجزه عن كونه كلام الله التزام أمر ظاهر البطلان اه أجاب شيخنا
الشمري بقوله ما نقول هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص بل نقول فيه كمال الكمال
والبلاغة والنقص الغوى غير مضر اه أي لفائدة الكلام المقصود مع الاختصار ودلالة
السياق والقرائن على المحذوف فقد اتفق المستشكل والجيب على أن المحذوف ليس من كلام
الله مع توقف المعنى عليه وهذا مما يؤيد ما قلناه وإن كان في بعض مقدمات المستشكل ما لا يخفى
وذلك لتوجيه المنع على قوله والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز فإن مجموع القرآن معجز مع
أنه مركب من المعجز كالثلاث آيات وغير المعجز كالآية والآيتين وكل سورة منه معجزة مع أنها
مركبة من المعجز وغيره فيما زاد على الثلاث ومن اجزاء كل منها غير معجز مطلقاً وقوله والمركب
من القديم والحادث حادث فإن القرآن ليس هو مجموع المركب من القديم والحادث بل هو القديم
فقط فإن قيل قد علم الله ذلك الحادث وأراد معناه مع معنى ذلك القديم لتوقفه عليه قلنا هذا إنما
يستلزم كونه معلوماً لا كونه كلاماً له كسائر المعلومات له على أنه لا يخفى ما وقع فيه المستشكل
بقوله والتزام أن هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص في كلام الله إلى قوله ظاهر البطلان أن
اعتقدهما أفاده هذا الكلام نعم استدلال الدماميني في شرح التسهيل على استعمال صدور الكلام
من متكلمين بأن كل كلام مشتق على نسبة أحد طرفيه إلى الآخر والنسبة أمر نفسي لا يقبل
التجزؤ ولا يقوم بالعمل واحد اه وهذا يجري مثله هنا نظير ما احتج به ويمكن دفعه بأنه لا يلزم
من صدور الكلام من متكلمين تجزؤ النسبة الواحدة الشخصية ولا قيامها بمركبين بل يقوم بذهن
كل من المتكلمين نسبة شخصية فالقائم بذهن أحدهما غير القائم بذهن الآخر بالشخص
كما لو تكلم كل من شخصين بكل الكلام المعين فانه يقوم بذهن كل منهما نسبة شخصية وما نحن
فيه بمنزلة كلامين إذ يجوز كون كل من المتكلمين قد ادعاهما بمناطق به الآخر ولا حظ ربطه بما

نطق به هو كما يعتبر ربط المقدور بمناطق به والمنازعة في امكان ذلك بلا برهان مما لا يلتفت اليها
 غاية ما في الباب انه لم يثبت للمجموع الصادر منه ما حكم الكلام المتعدد لعدم تعدده حقيقة
 وتعدد النسبة الشخصية لا يقتضي تعدد الكلام حقيقة مع اتحاد اجزائه ولا ينافي اتحاده
 وحيث ان هذا عام من الاستحالة ممنوع وأما ثانيا فسلمنا عدم وقوع الاستثناء الا في كلام مقدر
 لكن ذلك لا ينافي امكان اعتبار المجموع الصادر من المتكلمين وجعل تصريح أحدهما باحد
 الجزأين قائما مقام تصريح الآخر به حتى يترتب عليه الاحكام المتعلقة بالانفاذ التي لا يكتفي
 فيها بالقدرات كما في الطلاق فقد تقرر فيه عند الشافعية انه لو قال فائق لزوجته أنت ونوى
 طالق أو طالق ونوى أنت لم يقع طلاق أو قال أنت طالق ثلاثا ونوى الواحدة وقع الثلاث أو
 قال الواحدة ونوى قبله أنت طالق ثلاثا لم يقع شيء فلذا امكن اختلاف فهم هل يعتمد بالاستثناء
 الصادر من متكلم آخر فيثبت له حكم الاستثناء أو هو لا يترتب عليه ذلك ويترتب على
 الخلاف ما لو واصل كل من يطلق زوجته ثلاثا الواحدة فقال الوكيل أنت طالق ثلاثا وقال
 الموكل الواحدة أو بالعكس فعلى الاول يعتمد بذلك وعلى الثاني هو اقوى وأما الثالث فثبت قبل
 بعدم اشتراط اتحاد المتكلم وان كان في غاية الضعف أو البطلان كان التصريح المصنف باشتراط
 اتحاد المتكلم توطئة لحكاية ذلك القول ودفعاً لوجه الموافقة عليه لو سكت عن ذلك وجه
 في غاية الحسن وكان الاعتراض عليه ليس الامن التغيير في الوجوه الحسن فزعم
 الكوراني انه لا وجه له والذي لا وجه له وقد ظهر مما قررناه انه لم يرد في هذا الاعتراض
 على ضمه الى ركة اللفظ وسماجه فساد المعنى (قوله كان استثناء قطعا) قال شجبنا الشهاب
 أي اتفقا فافانه من متكلم واحد وهو الله سبحانه وعمل هذا على القول بانه لا يجوز له الاجتهاد
 انتهى (وأقول) الحامل له على هذا الترجي التعليل المذكور لكن الظاهر عدم اختصاصه
 بالقول المذكور لان اجتهاده على القول بجوازه لا يكون الامطابقا للحق أو لا يقر الاعلى ما هو
 الحق منه على الخلاف في المسئلة فهو على هذا القول بمنزلة المبلغ بل هو مبلغ في المعنى
 فلا استثناء هنا أيضا من متكلم واحد بحسب المعنى وهو الله سبحانه (قوله ويجب اتصاله
 عادة) أي للاحقة وفيه أمران * الاول ان من أدلة ذلك ورد الاقوال الاتية انه لو صح انفصال
 الاستثناء لما قال صلى الله عليه وسلم من حلف على شيء ثم رأى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر
 عن يمينه فلو جاز الانفصال لم يوجب التكفير عينا بل قال فليستين أو يكفر لانه لا حلف مع
 الاستثناء بل ذكره أولى لانه أسهل وأيضاً لو جاز الانفصال لما ثبتت الاقرارات والطلاق والعق
 لعدم الجزم بقبول شيء منها لجواز الاستثناء المنفصل وأيضاً لو جاز الانفصال لم يعلم صدق خبر
 ولا كذبه أصلاً لجواز استثناءه عليه بصرفه عن ظاهره الى ما يصير به صادقاً وان كان ظاهره
 كذبا وبالعكس قال السعد وما يقال انه وجبت الكفارة لكونها تنفع وثبتت احكام
 الاقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشيء لانه اذا جاز تأخير الاستثناء ولو بعد
 حين لم يصح الحكم بوجوب الكفارات وثبتت احكام الاقرارات لجواز الاستثناء مادام
 المكلف حيا ٥١ * والثاني انه صرح هنا بوجوب الاتصال وسيأتي التصريح بوجوبه في
 الشرط أيضا وسكت عن وجوبه في السابق وقد قال المازري التواضع وهي التعت والعطف

كان استثناء قطعا لانه مبلغ
 عن الله تعالى وان لم يكن ذلك
 قرآنا (ويجب اتصاله) أي
 الاستثناء بمعنى الدال عليه
 بالمستثنى منه (عادة) فلا يضر
 اتصاله بنفس أو سعال

والثاني كيد والبدل والشروط لا خلاف في وجوب اتصالها انتهى وعن نقله عنه واقره عليه
 شارحا الحصول الاصفهاني والقرافي وجهين في الاحتياج للفرق بين التواضع حيث انفق على
 وجوب اتصالها والاستثناء حيث اختلف في وجوبه فيه لكن في اختلاف في الشروط
 يخالف كلام المصنف الآتي وقياس ما ذكرنا الباقي كالغاية كذلك هذا وسياتي عن العضد
 ما يقتضي الفرق بين الاستثناء وبقية الخصصات بما فيه (قوله وعن ابن عباس الخ) عبارة
 الحصول وعن ابن عباس انه يجوز الاستثناء المنفصل وهذه الرواية ان صححت فاعل المراد منها
 ما اذا نوى الاستثناء متصل بالكلام ثم اظهر نيته بعده فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه
 وفي العضد كنهه قيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يلفظ به كالخصيص
 بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال بعد شهر اوردت الا كذا سمع
 منه وذلك لان هذا ليس بيمين ولو حمل على ظاهر قوله وهو جواز مطلق انواه لم لا كان بعيدا
 جدا اهـ وقوله سمع منه ظاهر في القبول ظاهر وهو المتبادر من اطلاق نقله عن ابن عباس
 صحة الاستثناء وان طال الزمان وقضية قول الامام السابق فانه يدين الخ لعدم القبول ظاهرا
 وفيه بعد على ظاهر المتقول عن ابن عباس ويحتمل ان ابن عباس يوافق ما عليه الفقهاء من قبول
 النية ظاهرا تارة وعدمه اخرى وقد تقدم في الكلام على تعميمه فحولا اكلت وان اكلت ما يعلم منه
 قياس قواعدنا في ذلك (فان قلت) حمل كلام ابن عباس على ما تقر به في قول المصنف الآتي
 وقيل يجوز بشرط ان ينوي في الكلام لانه يقتضي الاطلاق فيما قبل هذا القول (قلت) لا ينافيه
 اما على غير الرواية الاخيرة عنه فلم يعد التقييد في هذا القول بما قيد به ابن عباس واما على
 الرواية الاخيرة فانما جامع المصنف بينهما لعدم الاتفاق عليها وعدم تعيينها عنه وهو اعلم ان قول
 العضد السابق كالخصيص بغير الاستثناء يخالف ما تقدم لانه يقتضي الفرق بين الاستثناء
 وبقية الخصصات وانه يجوز فيها الاتصال بالنية وان لم يلفظ به ولا يتجه الفرق بعدم استقلال
 الاستثناء لوجود ذلك في غيره كالصفة والغاية واما من جهة المعنى فاي فرق في كرم بني عجم مثلا
 بين ان ينوي معنى العلماء وان ينوي معنى الالهال ثم رأيت الاصفهاني فسر الفير في قول
 المختصر وقيل يجوز بالنية كغيره أي الاستثناء بقوله وهو التخصيص بالادلة المنفصلة اهـ
 فليتأمل (قوله وقيل سنة) بالمرأى الى سنة أو بالنصب كما هو المناسب لما بعده أي وقيل يجوز
 انفصاله سنة (قوله في المجلس) أي مادام المجلس (قوله وقيل يجوز انفصاله بشرط ان ينوي في
 الكلام) أي أو لا أي قبل فراغه بدليل قوله لانه مراد اولا ثم قد يقال مقتضى ما قرره الفقهاء
 من نفع النية باطنا وتارة وظاهرا أيضا تارة أخرى ان العبرة حينئذ بالنية ولا أثر للاستثناء فان
 وافقهم هذا القائل على ما ذكر فلا أثر حينئذ للاستثناء بل المدار على النية فيؤثر ولو لم يوجد
 استثناء مطلقا وقد يكون أثره عنده القبول ظاهرا مطلقا اذا وجد الاستثناء فهو شرط عنده
 في القبول كذلك أوبرى ان المؤثر الاستثناء بشرط تقدم النية فتتبعها شرط في تأثيره فلا
 أثر لاحدهما وحده لكنه يمد في النية وحدها فليتأمل (قوله وقيل في كلام الله فقط) قال في
 البرهان وانما جعلهم ذلك خيال تخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الازل
 واحد وانما الترتيب من جهات الوصول الى الخطابين فلو تأخر الاستثناء فذلك في السماع

(وعن ابن عباس) يجوز
 انفصاله الى شهر وقيل سنة
 وقيل أبدا) روايات عنه
 (وعن سعيد بن جبير)
 يجوز انفصاله الى أربعة
 أشهر وعن عطاء والحسن
 يجوز انفصاله (في المجلس
 وعن مجاهد) يجوز انفصاله
 الى (سنتين وقيل) يجوز
 انفصاله (ما لم يأخذ في كلام
 آخر وقيل) يجوز انفصاله
 (بشرط ان ينوي في الكلام)
 لانه مراد أولا (وقيل) يجوز
 انفصاله (في كلام الله تعالى
 فقط) لانه تعالى لا يغيب
 عنه شيء

وانتفهم دون الكلام وهذا غلط لان الكلام ليس في الكلام الا زلي بل في العبارات التي تبلغنا
وهي في حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء اهـ (قوله فهو مراد له أولاً) قد يقال كان
قياس ذلك ان لا يقيده ذلك بكلام الله وأن يكون المدار على النية أولاً أي قبل فراغ الكلام
كما هو القول السابق على هذا والقرينان من لازمه تعالى ارادته أولاً ولا يختلف غيره ليس فيه
كبر قوة كما لا يخفى (قوله وقد ذكر المفسرون الخ) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب
كأنه استدلال للاخير خاصة ويصلح أيضاً لدليل القول عطاء والحسن اهـ (أقول) ويمكن ان
يستدل به لما قبل الاخير ايضاً * والثاني قال الكوراني والحق أنه لا دليل فيه لانه يصلح ان يكون
صفة أو حالاً اهـ (واقول) ما زعمه ليس بحق لانه اذا جاز الانفصال في الصفة ومنها الحال فليجز
في الاستثناء لاستوائهم ما في عدم الاستدلال وفي الاخراج في المعنى بل الجواز في الاستثناء أولى
بدليل الاختلاف في جوب اتصاله والاتفاق على وجوب اتصالها كما تقدم عن المازري بما فيه
ونظير ذلك ما سبق في من استدلال ابن عباس رضي الله عنهم افاقة بالقياس لا بالنص على ان
الحالية لا تنافي الاستثناء فانهم أعربوا غير الاستثنائية حالا كما تقرر في محله وانما الوجه في دفع
الاستدلال بذلك ان الاعتبار الاتصال بحسب الوجود لا بحسب الاعلام والاستثناء في هذه
الآية متصل بحسب الوجود وان انفصل بحسب الاعلام لكن اذا قلنا بالمشهور من حدوث
الالفاظ يلزم تأخر الاستثناء في كلام الله بزمان كبير عن تحقق معنى الاستثناء فانه ارزى
وحيث قد بقياسه الجواز في كلام غيره تعالى اذا نوى أولاً اذا لفرق في المعنى فليست مل ثم ان اراد
الكوراني بما ذكره التعريض بقول المحقق المحلى في معرض الاستدلال وقد ذكره المفسرون
الخ تأتت خبر بسقوط هذا التعريض لان المحقق انما حكى ذلك استدلالاً للقول الاخير
المرجوح ولم ينصب لاختياره وقد اشترطه لاعتراض الحكاية (قوله كما قرأه) وجه الشبهة
في أمثاله الوجود (قوله ونحوه) هو عطف على ما روى وفيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب
يريد أي بقوله ونحوه ما سلف من الاقوال عن غير ابن عباس اهـ وظاهر قوله من الاقوال
الخ جميع الاقوال المذكورة وفيه نظر بالنسبة للاخيرين فان هذا الاصل لا يناسبهما كما
لا يخفى وبذلك يشعر تعبيره بقوله ونحوه دون قوله وغيره وتعليل الاخيرين دون غيرهما * الثاني
انه كيف يصح تعليل هذا الاصل بالنحو المذكور مع قوله كما روى عنه أي عن ابن عباس فان
معناه انه روى عن ابن عباس انه استدلال بهذا الاصل الذي هو قوله تعالى ولا تقولن الخ ومعلوم
انه لم يستدل على اقوال غيره التي هي المراد بالنحو المذكور كما تقرر الا ان يجاب بان المراد ان
هذا الاستدلال لما صلح لاقوال غيره فكأنه روى عنه فيكون قوله كما روى عنه مستعملاً في
معناه الظاهر بالنسبة لاقواله وفي معناه التشبيه بالنسبة لاقوال غيره أو بان المراد كما روى عنه
في اقواله ونحوها في معناه فيكون ذلك أصلاً فيه أيضاً أو بان المراد في اقواله فيكون المراد
تقييده وان أطلق لفظاً (قوله كما روى عنه) أي على الوجه الذي روى عن ابن عباس (قوله
قوله تعالى) قد يقال قد تبين من تقريره ان الاصل المذكور ليس قوله تعالى المذكور بل هو
القياس على ما افاده وبجواب بان اصل المقيس عليه اصل المقيس في الجملة (قوله ولا تقولن
الخ) قال البيضاوي أي لا تقولن لاجل شيء تعزم عليه اني فاعله فيما تستقبله الابان يشاء الله اي

فهو مراد له أولاً ولا يختلف غيره
وقد ذكر المفسرون ان قوله
تعالى غيراً على الضرر ينزل
بعد لا يستوى القاعدون
من المؤمنين الى آخره في
الجلس وقراء نافع وغيره
بالنصب أي على الاستثناء
كما قرأه أبو عمرو وغيره
بالرفع أي على الصفة والاصل
فما روى عن ابن عباس
ونحوه كما روى عنه قوله
تعالى ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
واذكر ربك اذا نسيت أي
اذ نسيت قوله ان شاء الله

الامتنان بعيشته (قوله ومثله الاستثناء) اشارة الى ان الاستدلال بالقياس على ما في الآية لا بنفس الآية (قوله وتذكرت) قال شيخنا الشهاب لو لم يقدر الشارح هذا للزم أن يكون وقت التسمية ظرفاً للتذكرو هو فاسد فهو ظرف للتسمية والتذكرو معاً انتهى وقوله ظرفاً للتذكرو الاول للذكر أي ذكر ان شاء الله ووجه الفساد ان ذكر ان شاء الله ينافي نسبته فلا يتصور اتحاد وقتها وقوله فهو ظرف للتسمية والتذكرو معاً المعنى ان ذكر ان شاء الله يكون في الوقت الجامع للتسمية ثم التذكرو ذلك صادق بكونه في وقت التذكرو (قوله فاختلفت الآراء فيه) ينبغي ان المراد بالنسبة لابن عباس آراءه لا آراء غيره في الفهم عنه بدليل قول الشارح السابق روايات عنه فالمراد بالآراء هنا آراء ابن عباس وآراء أصحاب الاقوال المذكورة وقوله من غير قيد أي من أصحاب تلك الآراء أي من غير اعتبار التقيد بان اعتبر وعنده وليس المراد مجرد سكوتهم عن التقيد وقوله توسعاً لتركهم التقيد وينبغي ان المراد التوسع لدليل قام عندهم والافتراء التقيد الواقع في النص بلا دليل مما لا يسوغ (قوله فقوله) قال شيخنا الشهاب مبتدأ أي مشيئة ربك خبره قال البضاوي عامة الفقهاء على خلافه يعني قول ابن عباس قال لانه لو صح ذلك لم يفتقر اقراره لطلاق ولا عتاق ولم يعلم صدق ولا كذب ثم قال ويجوز ان يكون المعنى واذ كرر بك التسميع والاستغفار اذا نسيت الاستثناء مبالغة في الحث عليه اه (أقول) قوله أي مشيئة ربك خبره ينبغي أن تكون خبره على تقدير القول أي تقول في تفسير أو في حقه أي مشيئة ربك (قوله بان لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب يريد عليه الاستثناء في قوله تعالى لا يدعون فيها الموت الا الموت الاولى فانه منقطع وهو بعض الموت وقيل متصل وضمير فيه الاخرة والموت اول أحوالها اه (وأقول) هو متوجه الا ان يكون المراد ان لا يكون بعض المستثنى منه مع ملاحظة كونه مذوقاً في الجنة واعلم انه يريد على عبارة الشارح المذكورة أمثلة كثيرة أيضاً لتشملها بما رتبه مع أنهم من المنقطع منها قوله تعالى وما كان أو من ان يقتل مؤمناً بالخطأ فان المستثنى وهو القتل خطأ بعض المستثنى منه وهو القتل مع انقطاع الاستثناء اللهم الا ان يجعل المستثنى منه القتل عمداً كما هو المناسب للنفي المذكور وفي شرح المحصول للاصفهاني في هذا المثال انه يمكن أن يكون الاستثناء من الجنس أي فيكون متصلاً لان قتل الخطأ بعض افراد القتل وتلزم الاباحة بمعنى رفع الانتم اه وقوله وتلزم الاباحة أي المفهومة من الاخبار من قوله وما كان فهذا جواب سؤال مقدر وقوله بمعنى رفع الانتم أي لا بمعنى الاهداء وعدم الضمان اه والثاني قال شيخنا الشهاب أيضاً في الهاء من قوله فيه هذا الضمير راجع الى الاستثناء بقطع النظر عن المنقطع اه (أقول) وجه ذلك أن المقصود بيان ما يعرف به فلو فرض كونه منقطعاً كما هو قضية رجوع الضمير للمقطع كان معروفاً فلا حاجة لبيان ما يعرف به واعلم ان الذي ينبغي ان يراد بالبعث في هذا المقام ما يشمل الجزئي والجزء بحسب ما يقتضيه حكم الكلام (قوله لفظ الاستثناء متواط) جعل محل الخلاف لفظ الاستثناء وهو قضية كلام جماعة لكن أنكره في التلويح وذكر ان محل الخلاف الصيغ وان لفظ الاستثناء حقيقة فيه ما لا خلاف (قوله من غير اخراج) أي من المنطوق فلا ينافي الاخبار من مفهوم الكلام عرفاً كما تقر في محله

ومثله الاستثناء وتذكرت
فأذكره ولم يعين وقتاً فاختلقت
الآراء فيه على ما تقدم من
غير قيد بنسبة توسعاً
فقوله واذ كرر بك أي
مشيئة ربك (أما) الاستثناء
(المنقطع) بان لا يكون
المستثنى فيه بعض المستثنى
منه عكس المتصل السابق
المنصرف اليه الاسم عند
الاطلاق نحو ما في الدار أحد
الاحجار (فما لها) أي
الاقوال لفظ الاستثناء
(متواط) فيه وفي المتصل أي
موضوع للقدر المشترك
بينهما أي المخالفة بالآراء
أو إحدى أخواتها حذراً
من الاشتراك والمجاز
الالتباس والاول الاصح
انه مجاز في المنقطع لتبادر
غيره أي المتصل الى الذهن
والثاني انه حقيقة فيه
كل متصل لانها الاصل
في الاستعمال ويحد بالمخالفة
المذكورة من غير اخراج
وهذا القول بمعنى قوله
(والرابع مشترك) بينهما

وهذا القيد لاخراج المتصل (قوله فهو مكرر) أجاب المحسبان بأن الظاهر ان مراد المصنف
 بالقول الثاني ما حكاه الشيخ أبو إسحق ان الاستثناء من غير الجنس لا يصح حقيقة ولا مجازا وان
 قال العضد لا يعرف خلافا في صحة لغة (قوله ولما كان في الكلام الاستثنائي شبه التناقض)
 أقول فيه امور * الاول انه ينبغي تقييده بالاستثناء المتصل فان التناقض المذكور لا يظهر
 في المنقطع فحجوا القوم الالهيير وكانه اعقد على ما قدمه من ان المتصل هو المنصرف اليه
 الاسم عند الاطلاق وان الاصح انه حقيقة فيه مجازي المنقطع ثم رأيت ابن الحاجب في المنهني
 أشار الى ذلك حيث عبر عن هذا الخلاف الآتي بقوله قد اختلف في تحقيق مدلول المقدرات
 في الاستثناء المتصل الخ اه لكن ينبغي ان يعدل من المتصل أو يجعل في حكمه نحوه على عشرة
 الاثواب لان المعنى الاقيمة ثوب والاورد على التقييد بالمتصل يجريان شبه التناقض فيه وقد
 يقال لا حاجة للتقييد بالمتصل لجرىان شبه التناقض في المنقطع أيضا باعتبار المقهور فان معنى
 جاء القوم الالهيير جاء القوم وما يتعلق بهم الالهيير كما تقر في الخوف قد أثبت الجبر في ضمن
 ما يتعلق بهم ثم نفي صريحا * والثاني أنهم أطلقوا الكلام الاستثنائي وهو شامل لما اذا تقدم
 المستثنى وقضيه توجه التناقض حينئذ أيضا وقد يقال لا مانع منه فليست أم * والثالث انه قد
 يقال ان ذلك لا يختص بالكلام الاستثنائي بل يجري في سائر الخصائص فتقولك مثلاً كرم بني
 نعيم ان جأولك يشغل على التناقض حيث ثبت غير الجائين منهم في ضمن بني نعيم ثم نفي فهو القيد
 وهو قوله ان جأولك لكن هذا ظاهر على ما تقدم عن المصنف من ان العام المخصوص عموم مراد
 تناولا لاحكاما وعن العضد في الكلام على قول المصنف الاشبه أنه حقيقة من قوله وقد يقال
 ارادة الاستغراق باقية الخ المقتضى ذلك أنه حقيقة وأنه مستعمل في كمال معناه أماغلى أنه
 مجاز وان مستعمل في بعض معناه فلا توجه سواء التناقض اذا لفظ على هذا لم يستعمل
 في كمال معناه وهذا بخلاف الاستثناء فان المستثنى منه فيه مستعمل في كمال معناه ولا بد على
 ما يفيد ما تقدم عن العضد والسعد في الكلام على قول المصنف والعام المخصوص عموم
 مراد تناولا لاحكاما وكان هذا هو السبب في اقتصارهم على الاستثناء (قوله حيث ثبت
 المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم نفي صريحا) أقول هذا لا يشمل الاستثناء من النفي فانه على
 العكس من ذلك يتق في فيه المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم ثبت صريحا فلهذا زادوا وبالعكس
 مثلاً وكانهم اقتصروا على صورة الاثبات على وجه التثني (قوله ثم اخرجت ثلاثة) قال شيخنا
 الشهاب يرد عليه ما مر من أن العام المخصوص عموم مراد تناولا لاحكاما لا يقال العدد ليس
 بعام لانه قول قد مر في قوله والقبائل له أعنى التخصيص حكم ثبت لعدد أن المراد بالعام
 المخصوص غير العام المحدود فيها سبق صدر المبحث اه (وأقول) لا ينبغي ضعف هذا الايراد لان
 الاخراج بالاستثناء لا يمنع تناول المستثنى منه لجميع افراد له وهذا قال الشارح في بيان المعنى
 له على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة فقوله من عشرة أخرج منها صريح في استغراق
 العشرة لا أحادها مع الحكم بالاخراج منها الا لا يصدق عشرة أخرج منها ثلاثة الا اذا أريد بها جميع
 آحادها وقال المولى التفنيز اني تعاملا شئ ذكره في هذا المقام مانصه لان المركب سواء جعل
 حقيقة في المعنى الذي وقع الاسناد اليه أو مجازا لم يكن بدلفرداته من الاستعمال في معنى فيكون

فهو مكرر الآن يريد بالمطوى
 الثاني انه حقيقة في المنقطع
 مجاز في المتصل ولا فائز بذلك
 فيما علمت (والخامس الوقف)
 أي لا بدري أهو حقيقة
 فيه ما أم في احدهما
 أم في القدر المشترك بينهما
 ولما كان في الكلام
 الاستثنائي شبه التناقض
 حيث ثبت المستثنى في ضمن
 المستثنى منه ثم نفي صريحا
 وكان ذلك أظهر في العدد
 لنص صيته في احاده دفع ذلك
 فيه ببيان المراد به بقوله
 (والأصح وفاقا لابن الحاجب)
 ان المراد بعشرة في قولك
 مثلا لا يدعى (عشرة الاثلاثة
 العشرة باعتبار الافراد)
 أي الاحاد جميعها (ثم
 اخرجت ثلاثة) بقولك
 الاثلاثة

لفظ العشرة مستعملا في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والالزم التناقض أو كون
العشرة مجازا عن السبعة فليتامل اه فتأمل قوله فيكون لفظ العشرة الخ وفي حواشي
التلويح الخسرية في قوله لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة عشرة مانصه ان قبل هذه
المقدمة ممنوعة كيف والثلاثة اذا اخرجت عن العشرة لا تبقى عشرة بل يحصل سبعة قلنا القيد
خارج عن المقيد فالعشرة المقيدة بخروج الثلاثة عنها عشرة لا سبعة لان الاعداد انواع
متباينة فان قيل ما ذكره يقتضي أن لا يصح الجمل في قولنا السبعة عشرة خرج عنها ثلاثة قلنا
الحمول هنا مجموع عشرة الاثلاثة اريد به السبعة مجازا والكلام في العشرة المقيدة وظاهر ان
المجموع غير المقيد فتدبر اه وكان الشيخ بنى على ان الاخراج منها ينافي تناولها لما اخرج
منها وهو ممنوع أو ان القيد داخل لكنه منقطع كما تقرر (قوله ثم أسند) قال شيخنا الشهاب
نارة أي أسند السند وهو زيد وأخرى ثم أسند أي الحكم (واقول) يجوز أن يكون هذا الفعل
تاما والمعنى ثم وقع الاسناد وقول الشيخ أي الحكم أي المحكوم به وقول المصنف تقديرا قال
شيخنا أي هذا الترتيب في التقدير لا في اللفظ (قوله ولا تقي أصلا) كذا في العبد فقال فلائمة
الاثبات واحد ولا تقي أصلا فلا تناقض لانه انما يتصور بتعارض اثبات وتقي انتهى قال المولى
التفتازاني في تقريره أي ليس في هذا التركيب الاثبات واحد هو للسبعة دون الثلاثة ولا تقي
أصلا لا للسبعة ولا الثلاثة وهذا ينافي ما ذكر من ان الاستثناء من الاثبات تقي اتفاقا على أنه
لامعنى لسلب تقي الثلاثة لان التناقض انما توهم باثبات الثلاثة ضمنا ونفيها صريحا فاذا منع
الاثبات اندفع التناقض لا يقال المراد أنه لا تقي للسبعة أصلا لانه كلام لا حاصل له اذا تناقض
انما يتوهم باثبات الثلاثة ونفيها دون السبعة اه (واقول) هو ينافي القول بان الاستثناء من
الاثبات تقي الذي سمياني تصحيجه خلافا للحنفية من غير توقف لتلك المناقاة على الاتفاق عليه
وحينئذ فقول المصنف والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعشرة الخ لا يجمع مع قوله الا تقي
والاستثناء من التقي اثبات وبالعكس خلافا لابي حنيفة اه لان ما هنا صريح في انه لا تقي في
الثلاثة وما سياتي صريح في ان فيه اتفاقا ولا مع قوله السابق والقابل له أي للتخصيص حكم ثبت
لمتعدد لان هذا صريح في انه لا اخراج باعتبار الحكم ضرورة تاخر الاسناد عن اخراج الثلاثة
فلم يكن المخصوص الحكم اذ لم يسند الا الى الباقي بعد اخراج الثلاثة وما سبق صريح في ان
الاجراج باعتبار الحكم اللهم الا أن يجاب عن الثاني بأن ما تقدم من ان التخصيص باعتبار
الحكم انما هو بحسب الظاهر دون الحقيقة ولهذا قال العبد بعد أن قرر محتمرا بن الحاجب
الذي صححه المصنف بقوله والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد الخ مانصه وعلى المذهب المختار
يحتمل أن يقال انه أي الاستثناء تخصيص نظر الى الحكم فانه للعام في الظاهر والمراد المخصوص
وأن يقال ليس بتخصيص اذا المفرد لم يرد به الا العموم كما كان عند الانفراد لم يغير الى تخصيص
اه أما بحسب الحقيقة فلم يرد التخصيص على الحكم لانه انما تعلق بالباقي بعد الاستثناء
مثلا وهذا هو المذكور هنا لكن هذا الجواب مع بعده مناف لاقول الشارح هناك شبه بهذا على
ان المخصوص في الحقيقة الحكم اه الا أن يجاب بمنع المناقاة لان تخصيص الحكم بتحقيق
بتعلقه بالباقي بعد الاستثناء لان ايراد الحكم على بعض مدلول اللفظ المرتبطة بقصره

(ثم أسند الى الباقي) وهو سبعة
(تقدير وان كان) الاسناد
(قبله) أي قبل اخراج الثلاثة
(ذكر) فكأنه قال له على
الباقي من عشرة اخرج منها
ثلاثة وليس في ذلك الا
الاثبات ولا تقي أصلا
فلا تناقض (وقال الا كثر
المراد) بعشرة فيما ذكر (سبعة)

على بعض افراد العام اذ لا يتوقف قصر الحكم على سبق نعيمه بل ذلك ليس الارجوعا عن
الحكم وهو غير معتبر في التخصيص ويؤيد ذلك ما تقدم من جعل الشارح العام في قول
المصنف التخصيص قصر العام على بعض افراد صادقا بالعام المراد به الخصوص وأن يجاب
عن الاول اما بمثل ذلك أيضا بان يقال ما يأتي من ان الاستثناء من الاثبات نفي هو بحسب
الظاهر دون الحقيقة وامانه حيث **حكم** بأنه لا نفي كما هنا فهو باعتبار الدلالة على النسبة
الخارجية وحيث حكم بثبوت النفي فهو باعتبار الدلالة على النسبة الذاتية كإجماع بذلك
العضد عند الكلام على أن الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس بين كلام الحنفية وكلام
أهل العربية وأوضحه المولى التفتازاني فقال وحاول الشارح الحق يعني العضد تقيقا
بين كلامهم وكلام أهل العربية مبنيا على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق
بغير عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبر دلالة على النسبة الخارجية
فلانني ولا اثبات في المستثنى أي لدلالة في اللفظ على ان المستثنى حكما بخلاف الحكم الصادر
وان اعتبر دلالة على النسبة الذاتية في الاستثناء سواء كان من الاثبات أو من النفي دلالة
على ان المستثنى حكما بخلاف الحكم الصادر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر الخ ما
اطال فيه وفي كلام الجوابين نظر لا يخفى بل هما منافيان لماسياني في كلام الشارح وغيره في
بيان محل الخلاف وبما تقر ريطه راشكال كلام الشارح فقوله وليس في ذلك الا اثبات ان
أراد الاثبات للثلاثة لم يصح وهو ظاهر والسبعة فلا دخل له في جواب التناقض المذكور لانه
انما جاء باعتبار اثبات الثلاثة ونفيها وقوله ولا نفي أصلا ان أراد لاني للسبعة فلا دخل له في
الجواب أو للثلاثة نافي ماسياني ان الاستثناء من الاثبات نفي أولانني فيه ما فلا دخل لسلب
نفي السبعة في الجواب وسلب نفي الثلاثة نافي ماسياني ان الاستثناء من الاثبات نفي (فان
قلت) يمكن التخلص من التناقض على وجه لا ينافي ماسياني وهو الاقتصار على دعوى سلب
الاثبات عن الثلاثة اذ به يندفع التناقض **كما** ما تقدم في كلام السعد والمنافاة لماسياني اذ
لم يسلب النفي عنها (قلت) لا بأس بذلك لولانه قد ينسج من ذلك ان سلب الاثبات مبني
على تقدير الاخبار قبل الاسناد وذلك يقتضي سلب النفي أيضا عن الثلاثة لأن يدعي ان
تقدير سبق الاخبار للاسناد موضوع اسلب اثبات الثلاثة وسبق الاسناد وذلك الاخبار لفظ
موضوع لنفي الثلاثة وفيه ما فيه فليتأمل (قوله والاثلاثة قرينة) أي فليست للخارج كما
يفسده قول الشارح ووجهه نهي عن الاول الخ وقوله ارادة الجزء أي السبعة وقوله مجازا
حال من اسم الكل وقوله وقال القاضي عشرة الاثلاثة أي مجموع هذا اللفظ المركب وقوله أي
معناه أي وهو السبعة وقوله بازاء اسمين أي هو معنى لكل منهما وقوله مفرد وهو سبعة
أي لفظ سبعة وقوله وهو عشرة الاثلاثة أي مجموع هذا اللفظ لفظ الاثلاثة على هذا جوه
الاسم فلا اخراج فيه ولا قرينة (قوله ولا يجوز الاستثناء المستغرق) قال السيوطي
لو وقع ذلك في الوصية نحو وصيت له بمائة الامانة صح **وكان** رجوعا عن الوصية أقيمت
بذلك ثم رأيت في كلام الاصحاب ما يساعده فتأمل اه وهو ظاهر لكن في كلام الكمال
ما يخالفه فانه قال واعلم ان محل الاجماع مقيد باعترين الى أن قال الثاني أن يكون الاستغراق

والا ثلاثة (قرينة) لذلك تثبت
ارادة الجزء باسم الكل مجازا
(وقال القاضي) أبو بكر
الباقلاني (عشرة الاثلاثة)
أي معناه (بازاء اسمين مفرد)
وهو سبعة (ومركب) وهو
عشرة الاثلاثة ولا نفي أيضا
على القولين فلا تناقض
ووجه تصحيح الاول ان فيه
توقفة بما تقدم من ان الاستثناء
إخراج بخلافهما (ولا يجوز)
الاستثناء (المستغرق)
بان يستغرق المستثنى
المستثنى منه أي لأثره في
الحكم فلو قال له على عشرة
الا عشرة لزمه عشرة

(خلافه لشذوذ) اشار بذلك الى ما نقله القرافي عن المدخل لابن ٣٣ طلحة فبين قال لامرأته أنت طالق ثلاثا

الاثلاثا انه لا يقع عليه طلاق في احده القولين ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع على امتناع المستغرق كالامام الرازي والامدني (قبل ولا) يجوز (الاكثر) من الباقي فحوله على عشرة الاستثناء فلا يجوز بخلاف المساوي والاقل (وقيل) لا الاكثر (ولا المساوي) بخلاف الاقل (وقيل) لا الاكثر (ان كان العدد) في المستثنى والمستثنى منه (صريحا) فهو ما تقدم بخلاف غير الصريح نحو خذ الدراهم الاربون وهي أكثر كذا حكى هذا القول في شرحه كغيره في الاكثر وان شملت العبارة هنا حكمته في المساوي (وقيل) لا يستثنى (من العدد عطف) فحوله مائة الا عشرة بخلاف الاسم (وقيل) لا يستثنى منه (مطلقا) وقوله تعالى فلبت فيهم افسنة الاخسرين عاما أي زمنا طويلا كما تقول لمن يستعجل اصبر افسنة وكل قائل بحسب استقرانه وفهمه والاصح جواز الاكثر مطلقا وهما معظم النسخة اذ قالوا لو قال له على عشرة الاثنية لزمه واحد

بلفظ الصدر وساويه كسائي طوائف الاناسي وأوصيت له بثلاث مالي الاثنتي مالي فلو كان الاستغراق بغيرهما لم يمتنع عند الخنفية الخ اه وهو صريح في ان نحو أوصيت له بثلاث مالي الاثنتي مالي من محل الاجماع على امتناع المستغرق وانه لا أثر له وقضية ذلك صحة الوصية واستقرارها وهو في غاية البعد فان كان هذا التقيد وهذا التمثيل في كلام الاثنية فلا كلام ولا فيمكن رد هذا المثال فليتامل (قوله خلافه لشذوذ) يحتمل أنه مصدر على حذف المضاف أي خلافا لذي الجمع قليل ذي انفراد به هذا القول الغريب الضعيف وأنه جمع شاذ أي شخص شاذ لا شخص شاذين ومنفردين عن الجهور به هذا القول الغريب الضعيف لأن جمع فاعل على فعول مقصور على السماع ثم رأيت ما سبق عن شيخنا الشهاب في المخصص المنفصل من انه مصدر بمعنى اسم الفاعل أو جمع شاذ (قوله) ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع الخ قال الكمال في الاعتراض به على حكمية الاجماع مع غرابته جدا وشذوذ ناقله نظر فقد قال القرافي ان الاقرب ان هذا الخلاف باطل لانه مسجوق بالاجماع اه (وأقول) بل الاعتراض صحيح لان مجرد غرابته وشذوذ ناقله لا يرفع عنه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ والخلاف يناهي الاجماع وان ثبت به غرابته وشذوذ ناقله ودعوى القرافي اقربية البطلان غير مسبوقة عنه ولهذا لم يلتفت اليها الشارح مع اطلاعه عليها بالليل حكمته عنه حكمية هذا الخلاف ودعواه المسبوقة بالاجماع لا دليل عليها فلا تمويل عليها على انه في شرح الموصول لم يرد على اعتراضه حكمية الاجماع بهذا الخلاف حيث قال مانعه المسئلة الرابعة أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق قلنا نقل ابن طلحة في مختصره المعروف بالمدخل اذ قال لامرأته أنت طالق ثلاثا ثلاثا فلو قيل له أحدهما أنه استثناء وينفعه والاخر يلزمه الثلاث اه ولو صح عنده هذا الاجماع وسبقه لم يسعه هذا الايراد وقال الاصفهاني نقل بعضهم عن كتاب لابن طلحة سبناه بالمدخل قولين في بطلانه وهو غريب ان صح اه وقول شيخ الاسلام قد ظفر به بعض من نقله كالقرافي فيه نظر لان القرافي ما نقله بل كناه عن نقله (قوله) وقيل لا الاكثر (ولا المساوي) من أدلته أن الدليل منع الاستثناء لانه انكار بعد اقراره فساد في الاقل لانه قد ينسب في معمولابه في غيره وأجيب باننا لا نسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقراره لانه بكهله واحدة لما مر أنه استثناء بعد اخراج فليس فيه حكمية بخلاف ان كان العدد صريحا لم يرد العدد الاصطلاحي بل ما يدل على معدود كما يصرح به قول الشارح بخلاف غير الصريح الخ (قوله) أي زمنا طويلا قال شيخ الاسلام تأويل للمستثنى والمستثنى منه انتهى وبؤيده تأخير عنهما وكأنه على هذا جعلها حكمية عن الزمن الطويل لكن يلزم على هذا عدم الفائدة في ذكر الاستثناء اذ يكفي في الحكمية ما قبله وقضية كلام الكمال أنه تقدير المستثنى منه خاصة وبه جزم شيخنا الشهاب وقد يؤيده الاستثناء الذي ذكره الشارح لسكن ردد على هذا ان المستثنى ان جعل أيضا حكمية عن الزمن الطويل فساد المعنى بل وبما كان الاستثناء حينئذ مستغرقا ولا فائدة فيه ولا حاجة اليه وهذا كله مما يصف هذا القول بل يرد (قوله) والاصح جواز الاكثر مطلقا من أدلته أنه وقع في القرآن استثناء الاكثر كما في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا البيان لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم أكثر من واحد

غيره - ثم دأبيل وما كثر الناس ولو صحت بمؤمنين أذيل على عدم إيمان الأكثر وكل من ليس
بمؤمن غاوي وإذا ثبت جواز استثناء الأكثر لجواز استثناء المسارى أولى ومنها أن فقهاء
الامصار اتفقوا على أنه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولو لأن استثناء الأكثر ظاهر
في وضع اللغة في بقاء الأقل لا منقطع الاتفاق عليه عادة واصار قوم ولو قليلا إلى أنه تلزمه العشرة
لكون الاستثناء لغوا لا أنه غير صحيح كافي المستغرق فقول الشارح وعليه معظم الفقهاء إذا قالوا
الح يمكن أن يجعل اشارة الى الدليل الثاني (قوله والاستثناء من الشيء) أي من ذي الشيء وهو
الكلام الذي دخله الشيء كأن تقي فيه المحكوم به عن المحكوم عليه والمستثنى منه الواقع في
كلام دخله الشيء اثبات أي ذوات اثبات أي دال عليه وبالعكس عطف على اثبات أي والاستثناء
ملتبس بالعكس مما ذكر رأي بالخالفه أنه أي من الاثبات أي من ذي الاثبات وهو الكلام
أو المستثنى منه المثبت تقي أي ذواتي أي دال عليه خلافا لابي حنيفة وفيه أمور الأول أنه ينبغي
أن يلحق بالثني ما في معناه كأنهم في الاستثناء الانكار أي والثاني ان الكوراني قال المشهور
عند الشافعية ان كون الاستثناء من الاثبات تقياما متفق عليه عند الطائفتين وانما الخلاف في
العكس وهو كونه اثباتا من الشيء وفي كتب الحنفية أنه ليس من الشيء اثباتا ولا من الاثبات
تقياما وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه لأنه أخر العكس ورتب عليه الخلاف انتهى (وأقول)
الظاهر أنه قلدي في نقل المشهور المذكور ما في حواشي المولى التفتازاني - والعقد وانه قصد
بذلك الاعتراض على الشارح الحق الخبير بحقيقة الحال حيث جعل الخلاف في عبارة
المصنف راجعا للشك في حيث قال عقب قول المصنف خلافا لابي حنيفة مانصه فيه ما وقيل في
الأول فقط انتهى وهذا الاعتراض كدعوى موافقة عبارة المصنف لما ذكره خطأ بلا شبهة فقد
صرح المصنف في منع الموانع رجوع الخلاف للامرين جميعا بل وبأن الخلاف في الأول محقق
وفي الثاني مشكوك حيث قال مانصه فصل وسألتم عن قولنا الاستثناء من الشيء اثبات وبالعكس
خلافا لابي حنيفة وعندنا ان أبا حنيفة مخالف في الموضوعين وقد مناهما الخلاف فيه محقق
وأخرنا ما الخلاف فيه مشكوك اثنين انه مخالف فيهما جميعا وهذا من محاسن هذا الكتاب فانه
لو عكس توهم متوهم - ثم أن قوله خلافا لابي حنيفة مقصود على الثاني ومراعاة ان يحمله شامل
للامرين انتهى نص المصنف بحجروته ومن قوله فانه لو عكس توهم متوهم الخ يعلم ان تمسك
الكوراني فيما زعمه من موافقة عبارة المصنف بتأخير العكس مجرد توهم لا يقال لم يقصد
الكوراني الاعتراض على الشارح بل على المصنف فلا يرد عليه ما في منع الموانع لانا نقول هذا
يطلبه قوله وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه مع انه لا يسوغ مثله الاعتراض على المصنف في
مثل هذا الامر ولا التمسك في مثل هذا الاعتراض بما في الحواشي تبعاً للعضد لما لا ريب فيه
لمصنف من أن المصنف هو الثقة العمدة المحجة في نقل هذا الفن وخلافه ان المتقدم في ذلك على
تلك الحواشي ونحوها وان كانت في نهاية الجلالة لها واصنفها فتأمل - والثالث أن القراني
قال مانصه قلت يوما للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله ان الفقهاء التزموا قاعدتين في
الاصول وخالفوهما في القروع فقال لي ما هما قلت له المعروف باللام للعموم عندهم ولو قال
الاطلاق يلزم تقي بغيرية لم يلزمه الاطلاق واحدة وهو خلاف القاعدة والثانية الاستثناء من

(والاستثناء من الشيء)
اثبات وبالعكس خلافا
لابي حنيفة) فيهما وقبل
في الأول فقط فقال ان
المستثنى من حيث الحكم
مسكون عنه فقصو ما قام
أحد الا يزيد وقام القوم
الا يزيد اذيل الأول على
اثبات القيام لزيد والثاني
على نفيه عنه وقال
لا يزيد مسكون عنه من
حيث القيام وعدمه

المتفق اثبات ومن الاثبات نفي ولو قال والله لا يثبت نوبا الا الاستثناء فقهه عدريانا لم يلزمه شيء
 ومقتضى قاعدة الاستثناء انه حلف على نفي ما عدا السكان وعلى ايس السكان وما ليس السكان
 فيجوز فقال رحمه الله سبب المخالفة ان الايمان تقبص المنقولات العرفية دون الاوضاع
 المعنوية اذ اقرارنا وقد اتفق اللام في الحلف بالاطلاق لحقيقة الجفر دون استغراق الجفر
 فلذلك كان الحالف لا يلزمه الا الماهية المشتركة فلا يزيد اللام على الواحد واتفق الا في
 الاستثناء في الحلف بمعنى الصفة مثل سواء وغيره في حلقه والله لا يثبت نوبا سوى السكان
 أو غير السكان فالملحوف عليه هو المغاير للسكان والسكان ليس بمحوف عليه فلا يضره لبسه ولا تركه
 ثم توفي رحمه الله تعالى واتفق البحث مع قاضي القضاة تاج الدين فالتزم ان مذهب الشافعي
 رضي الله عنه انه يجنب اذا قعد عدريانا وان الاعلى بابهم والاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي
 اثبات وأرانا نقلا في ذلك انه نسي كلام القرافي (وأقول) ما قاله قاضي القضاة تاج الدين من جهة
 الحكم فممنوع ومن ثم اتفق الامام البلقيني فيمن حلف لا يشكوك في الامن الشرع فترك
 الشكوى مطلقا لا يجنب ولنا ان نلتزم ان الا في المثال المذكور للاستثناء وان هذا
 الاستثناء اثبات على القاعدة ولا ينافي ذلك منع ما ذكره التاج وذلك لان الاثبات بحسب
 المقصود من النفي وفي مقابله والمقصود هنا من النفي هو منع نفسه من لبس الثياب فيكون
 المقصود من الاثبات هو اباحه لبس السكان لنفسه لا التزام لبسه لان المقابيل للمنع عدم المنع
 وهو الاباحه واما الالتزام فأمر زائد لا يدل عليه الكلام فلا يجنب بالترك فقام له فانه حين دقق
 ثم رأيت في بعض حواشي التلويح ما وافق هذا الجواب ثم رأيت التاج السبكي أطال فيه في
 بعض تراجم حرف العين من طبقاته الوسطى ونقله عن والده فله الجسد (قوله ومبنى الخلاف
 الخ) قال السيد الشريف اعلم ان الخلاف بين الامامين يعني بأباحية الشافعي في أن
 الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس مبنى على ان الالفاظ هل هي موضوعية بأزاء المعاني
 الذهنية أم الخارجية فان قلنا بالاول فلا يثبت المستثنى في الخارج حكم مخالف للحكم السابق
 سواء كان الاستثناء من الاثبات أو النفي مثلا صدول جاني القوم الازيد ان كان هو
 الصورة الذهنية وهي ايقاع النسبة الذهنية بين القوم الذهني والجسمي الذهني وقد أخرج زيد عن
 هذا الحكم الذهني فلا دلالة في اللفظ على ان المستثنى حكم مخالف للحكم الصادر فانه يجوز ان يرتفع
 الايقاع رأسا بل عدم مجي زيدا عما يكون بحكم البراءة الاصلية وهو عدم الدلالة على الثبوت
 لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفي مثل ليس على الاستثناء لا يثبت شيء بدلالة اللفظ اذ
 بل للعرف وطريق الاشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من المشرق بحسب
 عرف الشرع وان قلنا بالثاني فدلوه وقوع النسبة بين القوم الخارجي والجسمي الخارجي وقد
 أخرج زيد عن هذا الحكم الذي هو الثبوت الخارجي فيلزم عدم مجي زيد البتة لانه لا واسطة
 بين مجي زيد وعدمه في الخارج بخلاف ما في الذهن فانه يجوز ان يرتفع الحكم الذهني وهو
 ايقاع النسبة الذهنية فتثبت الواسطة حينئذ ويمكن ان يقال ان الالفاظ موضوعية بأزاء
 المعاني الذهنية وهي مدلولات الالفاظ بلا واسطة ولها متعلقات هي النسب والامور الخارجية
 وهي مدلولات لها واسطة وهي المقصود بالذات فالاستثناء اما ان يعود الى الاول وهو مختار

ومبنى الخلاف على ان
 المستثنى من حيث الحكم

أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما أن يعود إلى الثاني وهو مختار الشافعي رحمه الله عليه اه وقوله
ويمكن أن يقال الخ أي فلا ينعين بناء مختار الشافعي رحمه الله تعالى على أن الالفاظ موضوعه
بإزاء المعاني الخارجية وكلام الشارح أقرب إلى هذا من الأول كما لا يخفى وكان المعنى على هذا
عند الشافعي في نحو جاء القوم الأزبد الحكم عجي من عدا زيد من القوم وبعدم عجي زيد
وفد ذكر الإمام هذا في المعالم فقال الأحكام الخارجية إنما تثبت بواسطة الأحكام الذهنية فإذا
صرفنا الاستقناء إلى الصور الذهنية أفاد بغير وسط أو إلى الأحكام الخارجية لا ينفكها إلا بوسط
قال القرافي في شرح المحصول بعد نقله ذلك يريد أن الإنسان إذا قال قام القوم أو ما قام القوم
انما يفهم من ذلك الاستدعاء أنه يعتد بذلك ثم يقول ظاهر حاله الصدق فيكون زيد ليس قائما في
الخارج أو قائما فصلا حكما بأنه قائم بعد حكمنا بأن المتكلم اعتد بذلك فإذا صرفنا الاستقناء
إلى الأحكام الذهنية يكون معناه الحكم على كل أحد من القوم الأزبد إلا أحكم عليه في هذه
القضية فيكون غير محكوم عليه فيجوز أن يكون موافقا للمستثنى منه في حكمه وإن يخالفه
ويكون الاستقناء انصرف لما هو مستثنى عن الوسط وإذا صرفناه للأحكام الخارجية صرفناه
لما هو محتاج للأحكام الذهنية وتوسطها والاستقناء عن الوسط أرجح ويرد عليه أن المتبادر في
العرف هو الأحكام الخارجية والاصل عدم النقل كما أن الأصل عدم الوسط فيتمارض
الأصلان وتبقى المبادرة سالمة عن المعارضة انتهى ثم قال اتفق العلماء أبو حنيفة وغيره على أن الإلزام
للإخراج وإن المستثنى يخرج وإن كل شيء يخرج من نقبض دخل في النقبض إلا حرفه هذه ثلاثة
أمور متفق عليها وبقى أمر رابع يختلف فيه وهو أنا إذا قلنا قام القوم فهناك أمران القيام
والحكم فاختلاف أهل المستثنى يخرج من القيام أو الحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل
في نقبضه وهو عدم القيام والخلفية يقولون هو مستثنى من الحكم فيخرج لنقبضه وهو عدم
الحكم فيكون غير محكوم عليه فامكن أن يكون قائما وأن لا يكون فعندنا تنقل إلى عدم
القيام وعندهم انقل إلى عدم الحكم وعند الفريقين هو يخرج ودخل في نقبض ما أخرج
منه فافهم ذلك حتى يتحرر لك محل النزاع والعرف في الاستعمال شاهد بأنه إنما قصد إخراج
من القيام لا من الحكم به ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك فيكون هو اللغة لأن الأصل عدم النقل
والتفسير انتهى ولا يخفى أنه يجوز أن يكون المراد بكونه يخرج من القيام أنه يخرج من القوم
باعتبار القيام وكأنه قبل وقع القيام عن سوى زيد منهم ولم يقع من زيد بكونه يخرج من الحكم
أنه يخرج من القوم باعتبار الحكم وكأنه قبل أحكم بالقيام لمن سوى زيد منهم ولا أحكم بشي زيد
فلا ينافي ما طبع عليه عباراتهم من جعل المستثنى منه وهو الخارج منه القوم وفي المحصول
احتج أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقوله عليه الصلاة والسلام لا تكاح الأبوي ولا صلاة الأبوهور
ولم يلزم منه تحقق التكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلاة عند حصول الوضوء بل يدل على
عدم صحتها ما عند عدم هذين الشرطين انتهى قال الأصناف في وجوبه أن ذلك يقتضي الصحة
عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم أي لا يقتضي ثبوت صحة الصلاة في جميع
صور الطهارة وإن اتفق غيرهما من الأمور المعبرة في صحة الصلاة انتهى لكن أورد صاحب
التقريع منهم دليلين على أن الاستقناء في مثل الصلاة الأبوهور لا يجوز أن يكون أثباتا وإن كان

من النبي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلاة بطه ورئاسة أي مصحفة وقد ثبت ان النكرة
الموصوفة تتم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطه ومصحفة وهذا باطل لان بعض الصلاة
المصحفة بالطه وباطلة كالصلاة الى غـرجة القبلة وبدون النية ونحو ذلك قال في التلويح
وهذا في غاية الفساد للقطع بأن مثل قولنا أكرم رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون
الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير... لم في شيء من الصور فضلا عن جميع
الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الخنفية فضلا عن القائلين
بأن الاستثناء من النبي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في أن من حلف لا كرم رجلا عالما لم
ياكرام عالم واحد وامان حلف لأجالس الارجل عالما لا يبحث بحالته عالما وأكثريه على
ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لأجالس الارجل على ان
القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق انتهى والشافعي ان قوله
لا صلاة سب كافي بمعنى لا شيء من الصلاة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة
الاجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة جائزة الا في
حال اقترانها بالطه ورفيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو يتعلق ببعض لزم جواز البعض
الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلاة وهو باطل واذا تعلق
الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النبي اثبات لزم تعلق اثبات ما تنفي عن الصدر بكل فرد من
أفراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالطه وهو باطل
لما مر وأجاب في التلويح بقوله لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة الله على
فردا وانما اجاب عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النبي ففي جانب الاستثناء يوجد أيضا ذلك
الموضوع ولا يتم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا في حال الاقتران بالطه ورفان
فيما يقتضي هذا الحكم ويثبت تقيضة وهو جواز شيء من الصلوات اذ تقيض السلب الكلي
اجاب جرحي كما يقال ما جاني أحد الا را كما انتهى وبذلك كما يظهر صحة جواب الاصـهاني
واعلم ان ابن الحاجب لما استدلل على المدعى أن الاستثناء من النبي اثبات وبالعكس
بالنقل عن أهل العربية فانه المعنى في اثبات مدلولات الانفاذ ذكر العضد جوابا عن ذلك بما
شرحه المدعي قوله وحاول الشارح الحق توفيقا بين كلامهم أي الخنفية وكلام أهل العربية
منبعا على ما سبق من ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية
الواقعة في نفس الامر فان اعتبرته دلالة على النسبة الخارجية فلا تنفي ولا اثبات في المستثنى
أي لا دلالة في اللفظ على ان المستثنى حكما محالنا لحكم الصدر وان اعتبرته دلالة على النسبة
النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الاثبات أو من النبي دلالة على ان المستثنى حكما محالنا
لحكم الصدر هو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر انتهى أي فالخنفية يحملون كلام أهل
العربية على نفي الحكم النفسي كما صرح به الصـدي في عبارته أي فالخنفية بين المستثنى والصدر
بالحكم وعدم الحكم بالنبي والاثبات كما أفصح به صاحب النقد في تقريره عبارة العضد ثم قال
لـمـدعيـهـمـهـنـاـجـتـهـمـهـوـأـنـمـاـذـكـرـلـاـيـتـاـفـيـفـيـهـاـوـالـعـمـدـةـفـيـمـأخـذـالـاحـكـامـأعنى الانشاء لعدم
دلالة على النسبة الخارجية فيلزم ان لا يكون زيدا في مثل أكرم الناس الا زيدا في حكم

المسكوت عنه بل محكوم عليه بعدم وجوب اكرامه بخلاف انتهى وكان وجه هذا الزوم
انه ليس معنى قولنا اكرم الناس الحكم بالاجاب الا اكرام حتى يثبت للمستثنى نقيضه وهو عدم
الحكم بالاجاب فيكون مسكوتاً عنه بل معناه نفس الاجاب فيثبت للمستثنى نقيضه وهو عدم
اجاب الاكرام وذلك هو معنى قوله بل محكوم عليه بعدم اجاب اكرامه أى بل اثبت له عدم
الاجاب الذى هو نقيض ما فى الصدر ولا يفتى ما فى محاولة العضد من مخالفة ظاهر كلام أهل
العربية ومخالفة المتبادر من الاستثناء كما تقدم عن القراني وقد قال السعدى قبل ما تقدم عنه
ويؤيدون أى الحنفية كلام أهل العربية انه من الاثبات نفي انه يجازى بغيره من عدم الحكم
بالحكم بعدم لكونه لازماً لكان انكار دلالة ما قام الا يزيد أى بحسب الوضع على ثبوت القيام
لزيد ~~يكاد~~ يلحق بانكار الضروريات واجماع أهل العربية على أنه من النفي اثبات لا يحفل
التأويل انتهى واعلم ان مبنى فى عبارة الشارح بمعنى البناء بديل تعديته بعلى وان قضية كون
الاخراج من المحكوم به ان المراد بالحكم فى قول المصنف السابق والقبيل له حكم ثبت لم تعقد
هو المحكوم به وان قوله من حيث الحكم كانه احتراز عنه من حيث ذاته فانه من هذه الحيلة
مخرج من المستثنى منه من حيث نفسه لا من حيث المحكوم به ولا الحكم وان هذه الحيلة
لا تنافي قولنا السابق انه مخرج من القوم باعتبار القيام فانه مخرج من المستثنى منه لكن تارة
يلاحظ اخر اوجه من حيث ذاته وتارة من حيث الحكم ولا منافاة بين قوله من حيث الحكم
وقوله انه مخرج من المحكوم به لان اعتبار ملازمة الحكم فى الاخراج صادق مع ~~كون~~
الاخراج من نفس الحكم وكونه من المحكوم به (قوله وجعل الاثبات فى كلمة التوحيد يعرف
الشرع الخ) فيه ما تقدم فى كلام القراني وأن الشارع أمر بالاثبات بهذه الكلمة من لم يعرف
الشرع ولو لان الاثبات فيها معروف بغير الشرع ما حسن ذلك (قوله والاستثناءات
المتعددة) أى مع اتحاد المستثنى منه وبقي عكس ذلك وهو تعدد المستثنى منه واتحاد المستثنى
وسبق فى قوله والوارد به جعل متعاطفة كما قال الزركشى لا يقال سكنت الاموال من
عكس هذه المسئلة وهى ان يتعدد المستثنى منه ويقتضى المستثنى لانا نقول هى مسئلة الاستثناء
عقب الجمل وسيذكرها انتهى وينى الكلام فيما اذا تعدد ادعاء فيما يلقى فحوله على عشرة
وعشرة الاربعة والاثلاثة والاثنين وبقي اخذ من كلامهم الا فى وكلام الفقهاء رجوع
هذه المستثنيات لكل من العشرتين فيلزمه اثنتان على قياس ذلك يقال فيما اذا تعددت
المستثنيات بعد الجمل وقد يقال عبارة المصنف هنا صادقة بما اذا تعدد المستثنى منه أيضاً وفيما
باقى صادقة بما اذا تعدد المستثنى أيضاً فلا حاجة الى زيادة ذلك عليها (قوله الاول أى فهمى
عائدة للاول) فيه أمران الاول قال شيخ الاسلام أى للمستثنى منه لا للاول من الاستثناءات
وان أوجه كلامه اه (وأقول) لم يبال المصنف بمثل هذا الاجسام لانه فاعه بالتأمل
اذ لا يتصور عود جميع الاستثناءات التى منها الاول للاول منها مع ان لفظ الاول اخبر من لفظ
المستثنى منه والثانى أن عبارة المصنف شاملة لما اذا استغفر غير الاول وهو ظاهر لان
المستثنيات اذا عادت للمستثنى منه مع استغفر غير الاول بدون عطف كما سبق فى كلام
الشارح فعطف اولى لان الرجوع مع العطف أقرب بدليل انه عند علم الاستغفر اقرب

مخرج من المحكوم به
فيدخل فى نقيضه من قيام
أو عدمه مثلاً أو مخرج من
الحكم فيدخل فى نقيضه
أى لا حكم اذا قلنا ان
ما خرج من شئ دخل فى
نقيضه وجعل الاثبات فى
كلمة التوحيد يعرف
الشرع وفى المصنف فهو
ما قام الا يزيد بالعرف العام
(و) الاستثناءات المتعددة
ان تعاطفت للاول أى
فهى عائدة للاول فحوله
على عشرة الاربعة والا
ثلاثة والاثنين فيلزمه
واحد فقط (والا) أى
وان لم تعاطف

(فكل) منها عائد (لما يليه)
 ما لم يستغرقه (فحوله على
 عشرة الا خمسة الأربعة
 الا ثلاثة قبله ستة لان
 الثلاثة تخرج من الأربعة
 يبقى واحد يخرج من
 الخمسة تبقى أربعة تخرج
 من العشرة تبقى ستة فان
 استغرق كل ما يليه بطل
 الكل وان استغرق غير
 الأول فحوله على عشرة
 الا اثنين الا ثلاثة الأربعة
 عاد الكل للمستثنى منه
 فيلزمه واحد فقط وان
 استغرق الأول فقط فحوله
 على عشرة الا عشرة الا
 أربعة قبل يلزمه عشرة
 لبطان الأول لاستغراقه
 والثاني تبعاً وقيل أربعة
 اعتبار الاستثناء الثاني
 من الأول وقيل ستة
 اعتبار الثاني دون الأول
 (و) الاستثناء (الوارد بعد
 جعل متعاطفة) عائد
 (للكل) حيث صلح له لانه
 الظاهر مطلقاً (وقيل ان
 سبق الكل لغرض) واحد
 عاد للكل نحو حيث دأري
 على أعماي ووقفت بستانى
 على أخوالى وسبت سقاني
 لجيراني الا ان يسافروا

الى المستثنى منه مع العطف دون غيره قائل (قوله فكل لما يليه ما لم يستغرقه) أقول فاعل
 يستغرق ضمير كل والهاء لما والتقدير فكل عائد لما يليه مدة عدم استغراق كل ما يليه واحد فقط
 علمه أنه يدخل في منطوقه ما اذا استغرق غير الأول مع أنه لا يعود كل لما يليه وما اذا استغرق
 الأول فقط مع أنه لا يعود كل لما يليه على غير القول الثاني من الأقوال الثلاثة المحكية في ذلك
 فتأمل ويرد على الشارح ان قوله فان استغرق كل ما يليه الخ بيان للمفهوم مع ان ما عدا
 استغراق كل لما يليه من جملة المنطوق كما ظهر عما بينا. ويجب أن يراد بيان الأعم من المفهوم
 دفعا لما يتوهم من ظاهر المتن في الصورتين الأخيرتين أعني استغراق غير الأول واستغراق
 الأول (قوله فان استغرق كل ما يليه بطل الكل) أقول فحوله على عشرة الا عشرة الا عشرة
 (قوله وان استغرق غير الأول فحوله على عشرة الا اثنين الا ثلاثة الأربعة عاد الكل
 للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط) أقول فيه أمور الأول انه يمكن توجيه ذلك بأنه لما تعذر رجوع
 المستثنى من بعض البعض رجعت للأصل وهو المستثنى منه تعجبه للكلام بقدر الامكان
 والثاني ان قياس ما ذكر في المثال أنه لو قال له على عشرة الأربعة الاستثناء ستة لان الكل
 يعود للمستثنى منه فتكون الأربعة مستثناة من العشرة بفضل ستة فتكون الستة مستثناة
 منها استثناء مستغرقاً فيبطل ولا يقال تلزمه عشرة لان مجموع الاستثناءين عشرة فهو مستغرق
 للمستثنى منه وذلك لانه لا يجمع المقتضى لافى المستثنى ولا فى المستثنى منه كما تقررى الفروع
 ومن هنا ينظر في جواب العضد كابن الحاجب عن استدلال الشافعية على الرجوع للجميع بأنه
 لو قال على خمسة وخمسة الاستثناء كان للجميع اتصافاً فكذا في غير من الصور دفعا للاشتراك
 والجارح حيث قال الجواب أولاً الى ان قال وثانياً انه انما يرجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع
 الى الأخيرة لم يستقم أى للاستغراق انتهى فان قضية هذا الجواب انه مع الرجوع
 للجميع يجمع الخمسة ان فيكون الاستثناء من العشرة والا فلا يستغرق اجماله مع أن المقرانه
 لا يجمع المقتضى ولعل هذا قول ضعيف والثالث ان استغراق غير الأول شامل للاستغراق
 بالزائد كافي مثاله وبالمساوى فحوله على عشرة الا ثلاثة الا ثلاثة قال الزركشي بعد نقله هذا
 التعيين عن المصنوع والمنهاج وهو في الزائد صحيح وفي المساوى معارض بان الثاني يكون
 تأكيداً كما قاله الرافعي في الاقرار انتهى وعلى هذا فتقبل الشارح بالاستغراق بالزائد لعله
 للاحتراز عن هذا الرابع انه شامل أيضاً ما اذا استغرق بعض غير الأول دون البعض فحوله
 عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا واحد اذ يصدق انه استغرق غير الأول وقضيته أن يعود الكل
 للمستثنى منه فيلزمه أربعة في هذا المثال ويحتمل ان يحمل قوله غير الأول على العموم فيخرج
 ما اذا استغرق البعض دون البعض كما في هذا المثال فيعود غير المستغرق لما قبله وما عدا
 له مستثنى منه فيلزمه في هذا المثال ستة لان الواحد مستثنى من الثلاثة يبقى اثنان يخرجان مع
 الاثنين المستثنى الأول من العشرة يبقى ستة ولم أر في ذلك شيئاً فليراجع (قوله والاستثناء
 الوارد بعد جعل متعاطفة عائد للكل) فيه أمران الأول قال في التلخيص لا خلاف في جواز رده
 الى الجميع والى الأخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي رحمه
 الله تعالى انه ظاهر في العود الى الجميع ومذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه ظاهر في العود

الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها
من الجمل نظرنا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويجعل أن يجعل القرب
والاتصال دليلا والانعطاف عما سبق دليلا آخر يعني ان الاخيرة بسبب انقطاعها انصير بمنزلة
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالكسوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا
يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة
عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة الى
العود الى غيرها انتهى (وأقول) نقائل ان يمنع ان القرب والاتصال المذكورين يقتضيان
ظهور العود الى الاخيرة دون غيرها وأن يمنع تأثير حيولة الاخيرة بسبب انقطاعها فانه ان
أريد ان هذه الحيولة مانعة من الصحة فباطل لما تقدم من أنه لا خلاف في جواز العود للجميع
أو من الظهور فهو ممنوع وأن يمنع قوله فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء لانه ان
أراد ان الاتصال القائل بحيولهم اشترط لصحة الاستثناء فـ يرشح للاتفاق على جواز العود
لجميع أو بشرط اظهروه فممنوع على أن توسط الحرف الموضوع للتشريك والجمع يجعل الجميع
بمنزلة الجملة الواحدة ولهذا أجاب العضد عن تسكهم بالحيولة المذكورة بقوله الجواب منع
كونهم حائله وانما تكون حائلة لولم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة فممنوع اهـ واما الوجه
الثاني فاجاب عنه العضد بقوله الجواب لا نسلم انه يرجع للضرورة بل عندنا ان وضعه للجميع
فلا يتقدم بالاخيرة كالدليل ليل على عوده للجميع فانه يعتبر اجماعا مع جواز وضعه للجميع
لا يتم ما ذكرتم انتهى وقوله بل عندنا ان وضعه للجميع قال السعد لا يقال هذا محقق فلا يدفع
الظاهر الذي هو ثبوت حكم الاولى لانا نقول انما ذكرنا ذلك على طريق السند ونحن كون
الرجوع الى الجميع ضروريا ولم لا يجوز ان يكون ظاهرا وحقيقة تمنع ظهور ثبوت حكم
الاول بل الظاهر عدم ثبوته اهـ قال البضاوى واحتج الشافعى بان الاصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في جميع المتعلقة كالحال والشرط وكالصفة والجار والمجرور والظرف
فيجب ان يكون الاستثناء كذلك والجامع ان كلا غير مستقل بنفسه قال المصنف في شرحه وقد
نقل الامام عن الحنفية موافقتنا على عود الشرط الى السك والاما الحال والظرف والمجرور فقال
انا نخصم ابا الاخيرة على قول أبي حنيفة وحديثه لا يحسن استدلال المصنف به على الحنفية وفي
الدليل نظر آخر وهو انه لا يلزم من اشتراك الشئ من بعض الوجوه اشتراكها في جميع
الاحكام واللغة لا تثبت قياسا مع أن الفرق ثابت فان الشرط متقدم على المشروط من جهة
المعنى أى لو جوب تقدم الشرط على الجزاء كما قاله في النمود وان تأمن من جهة اللفظ بخلاف
الاستثناء فانه مؤخر من الجهتين اهـ ويمكن أن يجاب عن نظره المذكور باننا ندع لزوم الاشتراك
في جميع الاحكام بل ادعينا الظهور في الاحكام المذكورة صلاحية للجميع وعدم المانع من
العود ولم تثبت اللغة بالقياس بل جعلنا العود الى الجميع في الشرط علامة على ان الامر كذلك
في الاستثناء الذي هو نظيره في عدم الاستقلال واما الفرق المذكور فيمكن منع تأثيره ثم رأيت
العضد أجاب عن هذا الفرق بقوله وقد يقال ان الشرط مقدّم عليه على ما يرجع اليه فلو كان
للاخيرة قدم عليه فقط دون الجميع فلا يلزم فارقا انتهى وكان حاصله أن تقدمه تابع لرجوعه

فلا يكون تقدمه لاجل رجوعه حتى يحصل به الفرق * واعلم ان المصنف أطلق في الشرط وقيد
العضد بالواقع في العين حيث قال قالوا أي الشافعية أولا والله لا آكلت ولا شربت ولا ضربت
ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا الجواب انه شرط لاستثناء وهو غير محل النزاع فان قالوا
واذا كان الشرط للجميع فكذلك الاستثناء لانه تخصيص متصل مثله قلنا هذا قياس في اللغة وقد
أبطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظا فهو مقدم تقديره ولو سلم فهذا يرجع الى
الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو العين عليه اذ ذلك مما نقول به وانما الكلام فيما
لاقرينة فيها الخ انتهى واقتل أن يمنع ان العين عليه اقرينة على الرجوع للجميع لان العين
عليه اصل مع اطلاق ما قبل الاخير وتقيده بالخير خاصة ولا تقتضي خصوص الرجوع الى
الجميع والاخر الثاني انه أورد على عود الاستثناء للسك انه يلزم توارد عوامل على معمول واحد
وأجيب بالمنع لاننا جعلنا العامل الاكمل عليه ابن مالك وغيره فلا كلام والاف ذلك من قبيل
الحذف من المتقدم لدالة المتأخر على ان المسئلة خلافية (قوله والاعاد للاخير فقط) أقول
هلا قال والاعاد للاخير ولم اتفق معهما في الغرض فقط ليعيد عوده في نحو قولك أكرم العلماء
وأعق عبيدك وحبس دارك على أعمامك وقف بستائك على اخوتك وسبل بترك على جيرانك
الا الفسقة منهم الى قوله وحبس وما بعده على هذا القول فان ذلك قياسه الظاهر (قوله وحبس
وجدت اتقي الخلاف) أقول لعل المراد اتقي أثر الخلاف والا فالقرينة لا تنافي القول
بالاشتراك أو الوقف حتى يتقن الخلاف نعم مع وجودها لا يظهر تفاوت باعتبار ذلك الخلاف ثم
رأيت قول شيخنا الشهاب لك ان تقول ثني الخلاف في رجوعه لما اقتضته القرينة ظاهر ولكن
ما وجه ثني القول بالاشتراك وغيره انتهى وقد علم جوابه مما قررته فليتام (قوله كافي قوله تعالى
والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله الامن تاب فانه عائد الى جميع ما تقدمه قال السهيلي
بلا خلاف) قال شيخنا العلامة قوله الى جميع ما تقدمه أي من قوله والذين لا يدعون وما بعده
وفيه نظير بل هو عائد الى جملة قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما وما حسدها انتهى (وأقول)
عوده الى جملة قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما عود الى جميع ما تقدمه لتعلق هذه الجملة
بجميع ما تقدمه فالمراد انه عائد الى جميع ما تقدم بحسب المعنى لان هذه الجملة بمنزلة ان يقال
ومن يدع مع الله الها آخر يلق أثاما ومن يقتل النفس التي حرم الله الا بالحق يلق أثاما ومن
يزن يلق أثاما الامن تاب (فان قلت) هذه الجمل التي قدرتها وجعلت الجملة المذكورة
بمنزلة ليست هي الجمل المتقدمة ولا موافقة لها في المعنى لان تلك منفيات وهذه مثبتات
والاستثناء انما ينظم مع هذه ولا ينظم مع تلك اذ لا معنى لان يقال في سياق المدح والذين
لا يدعون مع الله الها آخر الامن تاب فيكون مدح الذين لا يدعون مع الله الها آخر مشروطا
بعدم التوبة والايان والعمل الصالح وحينئذ لا يصدق قول الشارح فانه عائد الى جميع
ما تقدمه اذ لم يصح عوده هذا الاستثناء الى نفس الجمل المتقدمة (قلت) المراد بعوده الى جميع
ما تقدمه تعلقه به في الجملة وذلك صادق بتعلقه بـ مثبتات تلك الجمل المتقدمة المشار الى تلك
المثبتات بالجملة المذكورة كما قرر وفي ذلك اشارة الى نعم تلك القاعدة وانها شاملة لمثل هذه
الصورة فلا اشكال اصلا فتأمل (قوله الى قوله الا الذين تابوا فانه عائد الى الجميع) قال شيخنا

والاعاد للاخير فقط نحو
أكرم العلماء وحبس
ديارك على آثارك وأعق
عبيدك الا الفسقة منهم
(وقيل ان عطف بالواو)
عاد للسك بخلاف الفاء
ونهم مثالا للاخير وعلى
هذا الا مدي حيث فرض
المسئلة في العطف بالواو
(وقال أبو حنيفة والامام)
الرازي (للاخير) فقط لانه
المثبتين (وقيل مشترك)
بين عوده للسك وعوده
للاخير لاستعماله في كل
منهما والاصل في الاستعمال
الحقيقة (وقيل بالوقف) أي
لا ندري ما الحقيقة منهما
ويبين المراد على الاخيرين
بالقرينة وحيث وجدت
اتقي الخلاف كافي قوله
تعالى والذين لا يدعون مع
الله الها آخر الى قوله الا
من تاب فانه عائد الى جميع
ما تقدمه قال السهيلي بلا
خلاف وقوله تعالى انما
جاء الذين يحاربون الله
ورسوله الى قوله الا الذين
تابوا فانه عائد الى الجميع
قال ابن السمعاني اجماعا

العلامة أى جميع قوله ان يقتلوا وما بعده وأنت خير بأن هذه مقدرات لاجل لان ان المصدرية
والفعل في تاويل مصدر وهو مفرد انتهى (وأقول) الظاهر أنهم تسعوا في عدم مثل هذه جلا
نظرا الى أصلها قبل دخول ان لحصول المقصود مع ذلك من التنبيه على العود لجميع الجمل
السابقة عند وجود القرينة والتسميح بنحو ذلك شائع في كلامهم بحيث لا يستنكر وقد يجاب
أيضا بأنهم أرادوا بالجل ما يشمل نحو ذلك لكن يحدسه ما دل عليه كلام الحواشي السعد من
ان مثل هذا ليس من الجمل التي هي محل النزاع حيث جعل ملخص بعض أدلة الشافعية على
العود للجميع ان تعاطف المقدرات الواقعة موقع الخبر لا مبتدأ جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد
الاستثناء الى الكل اتفاقا فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جمل ليعود الاستثناء الى الكل
ثم قال والجواب ان ذلك في المقدرات أو ما هو في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب
أو التي وقعت صلة للموصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط انتهى واعلم ان تقرير
هذه المسئلة على هذا الوجه الذي ذكره الشارح هو كذلك في كلام القوم كما تفرح به عبارته
ألا ترى الى قوله قال السهيلي بلا خلاف قال ابن السمعاني اجماعا ولم ينبه الشارح على ما فيه
من التسامح الذي تبين لظهوره وسهولة أمره وعدم فوات المقصود معه خصوصا وقد اشتهر
ان المناقشة في العبارة ليست من دأب المصليين وان الامثلة مما يكتفي فيها بمجرد الاحتمال بل
والقرض لان المقصود بها الايضاح وهو حاصل مع ذلك فتأمل (قوله الى قوله الآن يصدقوا
فانه عائد الى الاخيرة) قال شيخنا العلامة أى الى الجملة الاخيرة ولا يخفى عليك ان كلام من قوله
فديعة مسئلة وقوله فتحرير رتبة مقدر لان الاول مبتدأ والثاني معطوف عليه انتهى (وأقول)
لا يتعين كون الثاني معطوفا عليه لجواز كونه مبتدأ مقدر بالخبر أى فعليه تحرير رتبة مؤمنة
وعليه دية فيكون من عطف الجمل لكن يرد على هذا ما تقدم عن الحواشي اذ هذه الجمل على هذا
التقدير لها محل من الاعراب لانها وقعت جزاء الشرط ويجاب بانهم تسعوا في التثنية بها
وهذا كله على تساميم ما في الحواشي والاف يمكنهم منع ما فيها واعلم أنه قد بين المحشيان القرينة
في هذه الآيات فليراجع ذلك من أراد (قوله أما قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الخ)
أقول هذا الصنيع صريح في ان قوله تعالى ولا تقبلوا اهلهم شهادة أبدا معطوف على جملة
فا جلدوهم عند الشافعي كغيره ففيه رد على من زعم ان الشافعي جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة
عن جملة فاجلدوهم مع ان كونهم معطوفة عليها أظهر من أن يخفى ومنشأ هذا الزعم
ان الشافعي قبل شهادة المدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم النسق ولم يستقط عنه
الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفاً عليه
لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل قال في التلويح
وفيه بحث اذ لنزاع لاحد في أن قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من
تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاحرمته فعل ولم يستقط
الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقدوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده
ليس بقطعي بل هو ظاهر بعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين
تابوا وأصلحو ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقدوف وعند وقوع ذلك يسقط

وقوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطا الى قوله الا أن يصدقوا
فانه عائد الى الاخيرة أى
الدية دون الكفارة قطعا
اتفاقا أما قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم يأتوا
بأربعة شهداء الى قوله الا
الذين تابوا

الجلد أيضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل انتهى وهو ظاهر وأما في الخواشي المسروبة
من قوله جوابه أي هذا البحث ان الجدل ليس مذكوره بل هو عقوبة مقدرة حق الله تعالى كما ذكر
في الهداية وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح أن يكون حـد العدم التقدير فيه يصلح أن يكون
تقسما للحد ومكمل له باعتبار استلزامه معنى العقوبة إذ كم من شخص لا يتالم بالضرب كما يتالم
بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد مذكوره لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق
والسكوت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصريح بعدم قبولها ولهذا خوطب به الأئمة
انتهى فلا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن دفعه بان شأن حق الأدي السقوط بالعقوب بل تكاد
نصوص الشرع تقطع بذلك وهذا ليس كذلك وإذا كان هذا شأن أصل حق الأدي فتمتته
أولى اذ تمتته الشيء دونه في القوة وبأنه لم يرد في شيء من نصوص هذا الحد ونحوه تعرض ليكون
عدم قبول الشهادة من تمتته ولو كان من تمتته كان الظاهر تعرض النصوص أو بعضها للبيان
ذلك خصوصاً مع كونه مما يخفى والالزم اجمال بيان ذلك أبداً وعدم التعرض له بوجه وهو
في غاية البعد كما لا يخفى فظواهر النصوص شاهدة شهادة قوية بأنه ليس من تمتته ومثل هذا
القدر كاف في هذا الأمر الظني ومجرد ان التالم برّد الشهادة قد يفوق التالم بالضرب لا يـكفي
في اثبات ذلك لان غاية الأمر ثبوت الصلاحية له ومجرد ذلك لا يجوز اثبات هذا المدعى به والا
فكان ينبغي أن يصح الاقتصاء عليه في غير هذا الحد كالشرب ولا يقوله أحد وقد قال السيد
على وحده المقتضى عما نزل ولم يقل وعدم قبول شهادته ولا قال من حده وأصل حده عما نزل مما
يشعر ببقاء شيء آخر ولا يقال انما لم يتعرض لذلك كنصوص الشرع لظهوره لان ذلك غير
صحيح اذ لا ظهور بوجه الشك في ذلك تمتته بل غاية ما ثبت ظهوره في نفسه ومجرد تفسير الهداية
لا يرد ما ذكره التاليف على انه لا منافاة بينهما كما هو ظاهر لجواز أن يكون أحدهما تعريفاً له
بخاصته والاخر حده أو تعريف له بخاصة أخرى وقوله لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس
العدم المطلق ممنوع قطعاً بل المراد الاعمال الشامل لذلك للقطع بأنه لا يخرج على الحاکم
في الاقتصاء على مجرد الاعراض عنه وعدم العمل بشهادته الا لعارض يقتضي زيادة على ذلك
(قوله غير عائد الى الاولى أي الجدل قطعاً لانه حق أدي فلا يسقط بالتوبة) ما أفاده هذا
الكلام من توجيه عدم العود لا الى بما ذكرنا أشار الكوراني الى رده حيث نقله عن بعض
الفضلاء ثم بالغ في رده بما توهم انه رادله فقال واعلم ان هنا جنادقة الإبد من الوقوف عليه وهو
أنه لما قرر أن المختار عود الاستثناء الى جميع الجمل المتعاطفة حيث لا قرينة تخصه بالاختيار
وردد عليه الاشكال بآية القذف فإن التوبة لا تسقط جلد الثمانين أجاب عنه بعض الفضلاء
بأنه انما لم يسقط لكونه حق العباد فلا يسقط بالتوبة وليس بشيء لأن الذنوب المشروعة فيها حد
وان كانت في حقوق الله تعالى اذا ثبتت لا تسقط بالتوبة أيضاً مثله لو قال والذين يشربون
الخمر فلا تقبل لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا بعد ثبوت شرب الخمر لا يسقط
الحد بالتوبة جرماً بل الجواب عن ذلك الاشكال ان الاستثناء في آية القذف انما هو بنفس
التوبة وحق العباد توبته انما هو بادائه أو بالاستحلال كما ان التوبة في حق الله تعالى انما هي
بإستيفاء الحدود بعد الثبوت فتأمل والله أعلم انتهى (وأقول) ما زعمه في جواب بعض الفضلاء

فانه عائد الى الاختيار غير
عائد الى الاولى أي الجدل
قطعاً لانه حق أدي فلا
يسقط بالتوبة وفي عوده
الى الثانية أي عدم قبول
الشهادة الخلاف فعندنا
نعم وعند أبي حنيفة لا
(و) الاستثناء (الوارد بعد
مفردات) نحو تصديق على
الفقراء والمساكين وإثبات
السييل الا الفسقة منهم
(أولى بالكل) أي بعسوه
للكل من الوارد بعد جمل
لعدم استقلال المفردات

الذي مشى عليه الشارح المحقق من انه ليس بشئ هو الذي ليس بشئ وما احتج به على ذلك
لا يسمي ولا يغني من جوع وبيان ذلك أما أولاً فلان ما زعمه من كون الحدود لا تسقط بالتوبة
سواء كانت لله تعالى أو لا دى ليس بصحيح على إطلاقه بل حدود الله تعالى تسقط بالتوبة باطنا
وكذا ظاهراً حيث لم يبلغ الحاكم وكذا أن بلغته في أحد القولين ولا يجب على فاعل ما يوجبها
الاعتراف به بل يستحب له السر على نفسه ولا تجب التهمة اذ عليه بل يستحب تركها إلا أن كانت
المصلحة قيم بخلاف حدود الآدميين في ذلك وأما ثانياً فلو سلمنا أن الحدود مطلقاً لا تسقط بالتوبة
لكن ذلك لا يمنع صحة تعليل عدم سقوط ما يكون منها لا دى بالتوبة بكونه حق آدمي سواء أريد
بالحق الحد أو الأعم اذ كل منهما سبب لعدم السقوط بالتوبة غاية الأمر أنه إذا أريد بالحق في
التعليل معنى الحديث توجه أن عدم السقوط لا يتوقف على خصوص كون ذلك الحد لا دى
بل مطلق كونه حداً كاف في عدم السقوط وظاهر أنه لا أثر لذلك في صحة التعليل اذ يصح التعليل
بكل من الخصوص والعموم كما لا يخفى والحاصل أن حق الآدمي إذا كان حداً فيه معنيان
يصح تعليل عدم سقوطه بكل منهما وهما كونه حداً آدمي وكونه حق آدمي وإن لم يتوقف عدم
السقوط في الأول على خصوص كونه لا دى وإنما أثر النظر لكونه حقاً نظراً إلى أن عموم
كونه حقاً لا دى هو العمدة في عدم سقوطه بدليل أن غير الحد من حقوق الآدمي كتعزير
استحقاقه على غيره لا يسقط بالتوبة أيضاً ولهذا يجب على الحاكم استيفاء حقه له بطابعه بخلاف تعزير
لله تعالى لا يجب استيفاءه بل للحاكم تركه بالمصلحة فإن كان وجه رده لذلك الجواب أن كونه حق
آدمي لا يصح التعليل به لخطا ظاهر أو أن خصوص كون ذلك الحق لا دى لا يتوقف عليه
السقوط قلنا أما أولاً فلا ضرورة إلى حمل الحق في التعليل على معنى الحد بل يجوز أن يراد به
المعنى الأعم وحيث فلا إشكال في اعتبار الخصوص لأن حق الله إذا لم يكن حداً لا يمنع
السقوط بخلاف حق الآدمي وأما ثانياً فعدم توقف السقوط عليه لا يمنع صحة التعليل به أو أن
التقييد بكونه لا دى يوهم أن كون الحد لله تعالى لا يمنع السقوط رجوع الاعتراض إلى المناقشة
في العبارة بما همها خلاف المراد وهذا مع كونه ليس من دأب المحصلين لا يصح أن يتسبب عنه
أن الجواب ليس بشئ وبالجملة فهذا الرد لا يكون الاطلا على أن دعواه الجرم في قوله أن حد
شرب الخمر لا يسقط بالتوبة جز ما دعوى باطلة فقد حكى الشيخان الرافعي والزهري محذوراً
مذهب الشافعي وغيرهما من أصحاب الشافعي قولين في ذلك بل في مطلق حدود الله تعالى
كما تقدمت الإشارة إليه فليت شعري أي سند له في هذه الدعوى الباطلة بل لا سند له فيها إلا
التساهل والمجازفة فقد انضح صحة جواب بعض الفضلاء المذكور وإن ما أورده الكوراني
من البحث الدقيق مجرد تلقين وتزيق وأما ما تجع به من الجواب عن ذلك الأشعالي فهو
مسروق من قول التلويح السابق مع أن المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جملة الإصلاح
الاستهلال الخ فكان عليه أن يضيف الشئ إلى أهله وإن لا يضيفه في غير محله والله تعالى أعلم
(قوله أما القرآن) أقول مناسبة هذا المقابلة ظاهرة فإن الاختلاف في ثبوت حكم آدمي
الجلتين للآخرى نظير الاختلاف في رجوع الحكم المذكور بهما لدى الجلتين لمقابلتهما (قوله
بين الجلتين) أي أو الجمل كما هو ظاهر وفيه أمر أن الأول قال شيخ الإسلام قال الزركشي وغيره

أما القرآن بين الجلتين

الذي في كتب الحنفية تخصص ذلك بالجل الناقصة كقوله فامسكوهن بمعروف وفارقوهن
بمعروف وأشهدوا فالجملتان بجملة واحدة والاشهاد في المقارعة غير واجب فكذا في الرجعة
بخلاف نحو قوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فان كلام من الجملتين مستقلة بنفسها فلا يقتضي
ثبوت حكم في احدهما ثبوت في الاخرى أى فلا يقال لا تجب الزكاة في مال الصبي كالأ
تجب عليه الصلاة انتهى (فان قلت) هذا يستفاد منه أن المراد بالحكم الغير المذكور أعم من
أن لا يذكر أصله وان لا يذكر صفة فان الحكم هنا وهو الاشهاد مذكور في الآية دون صفة من
الوجوب بخلاف مثال الشارح فان الحكم فيه من أصله غير مذكور (قلت) لا حاجة الى جعل
الحكم هنا ونقص الاشهاد حتى يلزم التعميم المذكور المشقل على التكلف بل يجوز جعل
الحكم صفة الاشهاد التي هي وجوبه وهو غير مذكور فليست أمثلة * والثاني أن التقييد بالجملتين
يخرج المفردين ولكن لا يبعد انهما كذلك (قوله لفظا) قال شيخ الاسلام منصوب على
التمييز عن النسبة أو على الظرفية وكذا قوله حكما انتهى وقال شيخنا الشهاب في الاول تمييز
محول عن المضاف اليه وفي الثاني تمييز غير المذکور وأحوال منه أو نصب على نزع الخافض
انتهى وكان التقييد بقوله لفظا احترازا عن القرآن بينهما في الحكم بان يبين استواءهما فيه
وقد يقال يمكن الاستغناء عن هذا التقييد فليست أمثلة (قوله بان تعطف) هذه الباء يجوز كونها
للسببية كما قاله شيخنا الشهاب ويجوز كونها للدالة (قوله مثاله حديث أبي داود) قال شيخنا
الشهاب الحكم المذكور هو النهي فتشترك فيه والذي لم يذكر هو التخييم بهما انتهى وقد
يقال لا حاجة لاعتبار ما ذكرهما من الحكم لان المصنف لم يعتبر ذلك في القرآن (قوله لا يبولان
الخ) قال شيخنا الشهاب عطف بيان على حديث أبي داود أقول أو يبدل (قوله لما ترج) قال
شيخنا الشهاب أى للدليل الذي ترج على القرآن الكائن أى ذلك الدليل في مسئلة ان الماء
المستعمل في الحدث طاهر انتهى (قوله ويكفي في حكمه النهي ذهاب الطهورية) أقول هذا
لا يأتي في الماء الكثير لبقاء طهوريته فاعل حكمه النهي تقديره وفيه نظري المستبعد لان
يلتزم عدم النهي حينئذ (قوله بمعنى صيغته) انما قال ذلك لان الكلام في المخصص المتصل وقد
تقدم انه لا يستقل من اللفظ والمراد بالصيغة كما قال شيخنا الشهاب الجملة الاولى لأداة
الشرط أى فقط والمراد بالجملة الاولى ما يكون جملة أولى في مجموع الشرطية المشقولة على شرط
وجزاء (قوله وهو أى الشرط نفسه) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب يعني مدلول تلك
الصيغة ويقضي أن يراد ما هو أعم من ذلك المدلول ليتناول العقلي انتهى وقد يقال الصيغة
متصورة لكل شرط حتى العقلي فلا حاجة لذكر الاستغناء المذكور اذ لا أعم فليست أمثلة * والثاني أن
الكلام بين أن فيه استخدا ما ثم قال لكنه خلاف الأصل في العبارة ايها المذوق لقرينة فيها تعين
المراد الآن يدعى ان القرينة اشتهار كون المخصص هو الشرط بمعنى الصيغة انتهى (وأقول)
أى مع ظهور ان التعريف المذکور لا ينطبق عليه فانه لا بد من هذا حتى لا يفهم
ان التعريفه ويمكن ان يجعل من القرينة قوله وهو كالاستثناء ايضا الا ان حقيقة الاتصال
لاتصور الا للفظ وكذا قوله وأولى الخ اذ العود والاخراج به لا يظهر ان اللفظ (قوله
ما يلزم من عدمه العدم الخ) فيه أمران * الاول ذكر شيخ الاسلام ان هذا التعريف تعريف

وجود

للشروط الشامل للقوى وغيره وإن المراد هنا اللغوى انتهى قال فلوزكر التعريف المذكور
 فيما مر مع تعريف السبب والمنايع وعرف اللغوى هنا بما مر آنفا أى وهو الصيغة كان أنسب
 والحامل له على ما قلناه وم الاختصار انتهى وفيه أمران الأول أن ما ذكره من شمول هذا
 التعريف للشروط اللغوى على وفق ما اقتضاه كلام الشارح الآتى في غاية الاشكال إذا الشرط
 اللغوى هو الصيغة وعدم صدق هذا التعريف عليها مما لا يخفى فيه إذ لا يلزم من عدمها العدم
 إذ وجود اللفظ وعدمه مما لا أثر لهما - عدمهما في وجود المشروط أو عدمه كما هو ظاهر إذ قد
 يوجد الأكرام مع اتقاء قولك أن جنتنى لوجود حقيقة الجنى فان أريد أنه يشمله من حيث
 معناه فهو تكلف مستغنى عنه إذا المقصود بيان أن المخصص هو الصيغة وقد أفاد ذلك قول
 الشارح الثانى الشرط بمعنى صيغته * والثانى أن قوله وإن المراد هنا اللغوى كان وجهه - أن
 الكلام في المخصص المتصل ولا يكون إلا لغويا إذ غيره لا يكون إلا منفصلا فلا ينال في غير
 اللغوى مخصص أيضا على ما هو الظاهر عندي * والآخر الثانى أن هذا التعريف شامل للركن
 إذ يلزم من عدم تكبيرة الاحرام مثلا عدم الصلاة ولا يلزم من وجودها وجودها إذ قد توجد
 التكبيرة دون بعض الأركان الأخرى والشروط فلا توجد الصلاة ولا عدم إذ قد يتحقق بقية
 المعتبرات فتوجد الصلاة فهو غير مانع وقد يجاب بأنه تعريف بالانعم وقد أجازته الأقدمون
 واختاره جمع منهم السيد وبأن ما عني خارج بقية اشتها أن الشرط خارج لا داخل (قوله
 لذاته) قال شيخنا الشهاب ظاهرا صريح الشارح الآتى أنه متعلق يلزم المنفى دون مثبت وينبغي
 التعلق بهما على وجه التنازع فيه انتهى وسبب ما فى كلامه متعلق بذلك (قوله احتراز) قال
 شيخنا الشهاب أى توفى (قوله بالقييد الأول الخ) أقول القيد الأول هو قوله يلزم من عدمه
 العدم والقييد الثانى هو قوله ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والقييد الثالث هو قوله لذاته
 وأعلم أنهم لم يتعرضوا لاحتراز قوله ولا عدم أى ولا يلزم من وجوده عدم ويخرج به المنايع لأنه يلزم
 من وجوده العدم ولعل عدم تعرضهم لذلك للاستغناء عن إخراج المنايع بهذا إخراجها بما قبله
 من قوله ما يلزم من عدمه العدم فليست أم (قوله وبالثالث الخ) فيه أمور * الأول أنه لا ينبغي
 أن ما ذكره إلى أن التقدير وبالثالث من الشرط المقارن للسبب وحاصله أنه لا يدخل هذا
 الشرط فهو احتراز عن خروجه لا عن دخوله ولا محذور في ذلك فكثيرا ما يكون الاحتراز عن
 الخروج لا عن الدخول وبهذا يجاب عن شيخنا الشهاب هنا بما سلكه فتأمل * الثانى مقتضاه
 أن قول المصنف لذاته مختص بقوله ولا يلزم من وجوده وجود الخ وأنه لا يرجع لمقابلته أيضا
 أعنى قوله ما يلزم من عدمه العدم والوجه رجوعه أيضا لإخراج المنايع إذا قارن عدمه عدم
 الشرط فإنه يلزم حينئذ من عدمه العدم لكن لا لذاته بل لعدم الشرط الذى قارنه بعدم المنايع
 وحده يخرج بقوله يلزم من عدمه العدم وعدم المنايع مع عدم الشرط يخرج بقوله لذاته الثالث
 قال الكمال الألبق فى حل القيد الثالث أنه للبيان ودفع توهم لزوم الوجود من وجود الشرط
 إذا قارن السبب لأن ترتب الوجود حينئذ على السبب لوجود شرطه لا على الشرط ودفع توهم
 لزوم العدم من وجود الشرط إذا قارن المنايع لأن ترتب العدم حينئذ على وجود المنايع لا على
 وجود الشرط انتهى ووجهه ظاهر فإنه فى الصور المحترزة بها الثالث لم يلزم الوجود من وجود

ولا عدم لذاته) احتراز بالقييد
 الأول من المنايع فإنه لا يلزم
 من عدمه شئ وبالثانى من
 السبب فإنه يلزم من وجوده
 الوجود وبالثالث

الشرط ولا العدم من وجوده (فان قلت) بل لازم ما ذكر من وجوده اذ لا معنى للزوم الاعدم
 الانفكاك وهو متحقق فان الوجود والعدم لم يتفككا عن وجوده في الصور المذكورة قلت انما
 يصح هذا لو كان المصنف عبر بقوله ولا يلزم وجوده ولا عدمه لكنه عبر بقوله ولا يلزم من
 وجوده الخ بن الدالة على أن يكون اللزوم بدخلية وجوده وبواسطته ولا دخل فيه لوجوده في
 الصور المذكورة فتدبره هذا ولا يخفى ان ما ذكره الشارح لا يخالف ذلك بل هو متضمن لا فائدة
 انه لدفع التوهيم المذكور وانه لا احتراز عن خروجه لاعتداله في دخوله فتمامه تعرفه (قوله من
 مقارنة الشرط للسبب) قال شيخنا الشهاب أي من خروج مقارنة والاحسن أن يقول
 وبالمثل من خروج الشرط المقارن للسبب وكذا فيما بعده وقوله فيلزم أي من وجود الشرط
 المقارن وقوله ومن مقارنته أي ومن خروج مقارنته الخ وقوله لالذات الشرط أي قد دخل
 الشرط المقارن لاجل ما ذكر انتهى (قوله فيلزم الوجود كوجود الحول) قال شيخنا الشهاب
 لك أن تقول لزوم الوجود حينئذ للمقارنة دون الشرط فلتكن خارجة بقوله ولا يلزم من وجوده
 وجود (فان قلت) ما سلكه الشارح أيضا صحيح اذ الوجود لازم حينئذ لوجود الشرط لكن
 لالذاته قلت فحينئذ يكون قوله لانه مدخلا للشرط المذكور لا للاحتراز منه فليست أم لا يجزم مثل
 ذلك في جانب المانع انتهى وقد علم جوابه وهو ان الاحتراز قد يكون عن الخروج أيضا كما هنا
 وقوله لازم حينئذ لوجود الشرط فيه ان هذا مسلم لكن ليس لازما من وجوده وهو المراد
 كما أشرنا اليه (قوله مع النصاب) متعلق بوجود الحول (قوله ثم هو عقل الى قوله ولغوى وهو
 المخصص) فيه أمران الاول ان هذا التقسيم هو هكذا في العبد كأصله وغيره حيث قال الشرط
 يتقسم الى عقلي وشرعي ولغوى اما العقلي فكالحياة الى ان قال واما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت
 الدار من قولنا أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليبدل على ان
 ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق عليه الجزء وهذا وان الشرط اللغوى صار استعماله
 في السببية غالب الخ انتهى ولم يتعقبه في ذلك السعد ولا غيره وبه يظهر ان ايراد الكمال الا في
 ان صح لا يختص بالشارح بل يتوجه على الجميع فكان ينبغي للكامل ان يضيف هذا التقسيم الى
 القوم ثم يتكلم عليه وأما الاقتصار على اضافته الى الشارح ثم الايراد عليه فما لا ينبغي ولعله
 لم يستحضر ان الشارح مسبوق بذلك من القوم على ان الايراد مدفوع كما سيعلم * والثاني قال
 الكمال فيه أمران أحدهما ان ظاهر عبارته ان الشرط المعروف هو المنقسم وان اللغوى بمعنى
 الصيغة داخل فيه وليس كذلك اذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلي كما حرره شيخنا في تحريره
 أخذ من القرافي فان المتكلم به جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كما
 يوافق قول الشارح في عدم الاكرام المأمور به بانعدام الجعي ويوجد بوجوده اذ امثل الامر
 وهذا من الشارح يتأني تقسيمه والثاني ان الشرط لغة ليس معناه الصيغة انما هو مخفف الشرط
 بالفتح بمعنى العلامة وأما تسمية الصيغة فخوان دخلت الدار فانت طالق شرط اللغة مع انه سبب
 جعلي فليس بمرتبة علامة على وقوع الجزاء انتهى المقصود نقله من كلامه (وأقول) أما ما ذكره في
 الامر الاول من ان ظاهر عبارته ما ذكر فوجهه انه جعل من الاقسام الشرط اللغوى ووصفه
 بانه المخصص وقد تقدم ان المخصص هو الصيغة حيث قال الثاني من المخصصات المتصلة الشرط

من مقارنة الشرط للسبب
 فيلزم الوجود كوجود
 الحول الذي هو شرط
 لوجوب الزكاة مع النصاب
 الذي هو سبب للوجوب
 ومن مقارنته للمانع كالدين
 على القول بانه مانع من
 وجوب الزكاة فيلزم العدم
 فلزوم الوجود والعدم في
 ذلك لوجود السبب والمانع
 لالذات الشرط ثم هو عقل
 كالحياة للعالم وشرعي
 كالطهارة للصلاة وعادي
 كنصب السلم لصعود السطح

بمعنى الصيغة وأما قوله وليس كذلك إذا الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلي فيقال عليه أما أولا
 فالشارح لم يرد على ما ذكره كما تقدمت الإشارة إليه وأما ثانياً فيجيب عنه بأن كونه جعلياً إنما
 هو بحسب الاستعمال الغالب لكنه بحسب الأصل شرط لاسبب كما أفاد ذلك قول العضد ما نصه
 هذا وإن الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً فيقال إن دخلت الدار فانت طالق
 والمراد أن الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده ولا يجزئ كونه عدمه مستلزماً لعدمه من
 غير سببية وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث أنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي
 لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواء أفاد وجود ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشرط كلها
 فإذا قيل إن طلعت الشمس فالبيت مضي فهم منه أنه لا يتوقف إضاءته الأعلى طوعها ولذلك
 أي ولأنه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه يخرج ما لولاه لدخل لغة فإذا قيل أكرم بني عمي إن
 دخلوا فلولا الشرط لم وجوب الأكرام جميعهم مطلقاً لوجود مقتضى بأسره فإذا ذكر الشرط
 علم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضى تماماً فاستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود ولو وجد الشرط
 والعدم لولاه فيقتصر الأكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين أيها ولولاه لما خرجوا
 وكانوا داخلين في حكم وجوب الأكرام انتهى فتأمل على أن كون الشرط بمعنى الصيغة سبباً
 جعلياً لا يصح بظاهره إذا الشرط بمعنى الصيغة هو اللفظ ولا يصدق فيه معنى السبب الذي ذكره
 وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه عدم اللفظ يوجد ولا يوجد المشروط وبعدم
 ويوجد المشروط ألا ترى أنه لو قيل إن دخلت الدار فانت طالق فقد وجد الشرط اللغوي وهو
 الصيغة ولا يوجد طلاق بمجرد ذلك وإنما يوجد عند وجود معناه فالصيغة في الحقيقة إنما تفيد
 جعل المعنى سبباً للطلاق فيستوقف على تحققه نعم يمكن أن يدعى كون الصيغة سبباً ناقصاً
 إذا الطلاق يتوقف عليها أيضاً بدليل أنه لو نوى جعل الدخول سبباً للطلاق بدون صيغة لم يكف في
 ترتيب الوقوع على الدخول فليست اقل وأما قوله كما يوافق قول الشارح الخ فهو ممنوع منعاً ظاهراً
 إذ قول الشارح إذا امتثل تصريحه بان مجزئ الشرط وهو المجي لا يلزم من وجوده وجود المشروط
 وهو الأكرام وإن وجود الأكرام إنما يترتب على المجي إذا انضم إلى المجي الامتثال ومعلوم أن
 الامتثال خارج عن الشرط فلم يلزم من وجود الشرط وجود المشروط حتى يتحقق معه السببية
 ويكون كلام الشارح موافقاً لما ذكره كما زعمه بل هذا من الشارح تطبيق لهذا المثال على
 ما عرفت به الشرط وبيان أن هذا الشرط لا يلزم من وجوده الوجود لذاته بل لما قارنه من
 الامتثال ثم رأيت شخصاً العلامة أفاد ذلك فله الحمد وعند ذلك يتجيب من زعمه الموافقة ويتضح
 سقوط ما بناء على هذا الزعم بقوله وهذا من الشارح يناقٍ تقسيمه إذ قد اتضح موافقة لتقسيمه
 وينتظر في قول شيخ الإسلام بين به أي بقوله إذا امتثل أن المراد بيان معنى الشرط بعد وجود
 المشروط بمعنى السبب الجعلي والافق قد عرف أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته
 الصادق ذلك بالصيغة وبالعليق المذكور انتهى بل لم يمين به الانطباق لهذا المثال على ضابط
 الشرط المذكور على أن ما ذكره في نفسه ممنوع كما سبق وأما ما ذكره في الأمر الثاني فقد تضمن
 الاعتراف بصحة تسمية الصيغة شرطاً لغة وهذا كاف في صحة ما ذكره الشارح وموافقة كلام
 غيره كالعضد حيث قال وأما اللغوي فنقل قولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق إن دخلت

الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر
المعلق عليه هو الجزاء انتهى وهو صريح في صحة تسمية الصيغة شرط لغوي وان النسبة
في قولنا لغوي لا يكون أهل اللغة وضعوا هذا التركيب للدلالة المذكورة لانهم امن مفهوم لفظ
الشرط لغة (قوله ولغوي وهو الخ) أقول قد يستشكك بان أراد باللغوي الصيغة بدليل
قوله وهو المخصص وقد صرح فيما سبق بان الشرط المخصص هو الصيغة حيث قال الثاني من
المخصصات الخ ولا يخفى ان الصيغة التي هي اللفظ لا يتصور على الإطلاق ان يكون قسمها من
الشرط المعروف بقوله ما يلزم من عدمه لعدم الخ كما تقدمت الإشارة الى ذلك ويمكن ان يجاب
بان قوله وهو المخصص على تقدير وهو المخصص لفظه لكن قد يمنع من ذلك انه حينئذ يتناول
أيضا العقلي وغيره لان الصيغة تتناول أيضا ما يكون مدلولها ذلك وهذا يناقض قوله وهو أي
اللغوي المخصص ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله وهو المخصص أي الذي صيغته مخصصة فلا
يشكل بان التقسيم لدلول الصيغة وهي المخصص ومن صنيع الشارح تعلم ان الشرط المحدود
أعم من المخصص انتهى وبما قررناه بظهورك ما فيه فليتامل وأما ما عساه ان يجاب به من ان
المراد بالشرط هنا المعنى مع التزام ان معنى الصيغة أي من حيث اعتباره مخصص فهو وان
أمكن في نفسه ولم ينافه تفسير المخصص فيما سبق بالمفيد للتخصيص لان المفيد للتخصيص
يشمل غير اللفظ أيضا كما يصرح به قول الشارح من لفظ أو غيره في قول المصنف الآتي القسم
الثاني المتفصل لكنه لا يوافق تفسير الشارح المتصل الذي منه الشرط بقوله أي ما لا
يسهتقل بنفسه من اللفظ نعم ما يجوزنا من تخصيص المعنى قد ينافيه الحصر في قول الشارح
وهو المخصص الآن يلاحظ ان المراد وهو المخصص المتصل فليتامل (قوله فينعدم الاكرام
المأمور به الخ) فيه أمران الاول ان لقائل أن يقول لم جعل المشروط الاكرام المأمور به
وهو لا جعله طلب الاكرام كما هو ظاهر الصيغة وكما هو الموافق لقول العضد السابق لم وجوب
الاكرام وقوله في حكم وجوب الاكرام وعلى هذا فالمنعدم باقعدام المحي طلب الاكرام
لانفس الاكرام والثاني ان شيخنا العلامة شرح هذا الكلام ثم أورد سؤاله كيف صح
قول الأئمة ان الشروط اللغوية أسباب والمسبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه عدم
وأجاب عن هذا السؤال بجواب ثم قال بعده والصواب أي في الجواب ما أشار اليه السيد
في حاشية المطول في بحث الشرط من ان صدق الشرطية انما يتحقق بان يكون بحيث متى
تحقق الشرط تحقق الجواب واذا كانت الشرطية بهذه الحقيقة يلزم من عدم الشرط عدم
الجواب ومن وجوده وجوده فيكون الشرط سببا لشرط فليتامل انتهى (وأقول) قال العضد
ما نصه الشرط ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي الى أن قال وأما اللغوي فنزل قولنا ان دخلت
الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان
ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق عليه هو الجزاء وهذا وان الشرط اللغوي صار
استعماله في السببية غالباً الى آخر ما تقدم نقله عنه في الكلام على كلام الكمال السابق ومنه
تعلم ان أصل وضع الشرط اللغوي لغير السببية وانه غالب استعماله في السببية وانه يستعمل
فيما يشبه السبب فالخاصل انه استعماله لا أحد استعماله في معنى الشرط وهو مقتضى

والغوي وهو المخصص كافي
أكرم بني تقسيم ان جاؤا أي
الجلالين منهم فينعدم الاكرام

أصل وضعه وثانيها استعماله في السببية وقد كثرت ذلك فيه وثالثها استعماله في شرطية شبهة بالسببية اذا تقرر ذلك فيجوز أن يحمل قول الأئمة أن الشرط اللغوي أسباب على أن المراد أنها غلب استعمالها في معنى السببية أو فيما يشبه السببية على خلاف أصل وضعها كما يجوز أن يكون عدم اللغوي هنا من جملة الشرط المعرف بما ذكره المصنف باعتبار أصل الوضع فلا مخالفة ولا إشكال ولعل هذا أولى مما صوبه شيخنا في جواب سؤاله المذکور وأذرعنا يلزم على ما صوبه بطلان عدم اللغوي من جملة الشرط المعرف بما ذكره لأنه اذا لزم من عدم الشرط اللغوي عدم الجواب ومن وجوده وجوده كان سببا ولم يصدق عليه تعريف الشرط المذکور (قوله المأمور به) قال شيخنا الشهاب جواب سؤاله قد رأى لا يدخل اللغوي فيه اذ قد بكرمه بلون الجبي انتهى وكان يكفيه أن يقول أي لا يدخل هذا الشرط وهذا المثال (قوله اذا امتثل) قال شيخ الاسلام بين به أن المراد بيان معنى الشرط بعد وجود الشرط بمعنى السبب الجعلي الخ (أقول) فيه نظر ظاهر أن أراد أن السبب الجعلي عبارة عن الشرطية بوجود الشرط وبحتم في ذلك لتقل صريح صحيح بل كلام العضد السابق صريح في خلافه والوجه في تقرير مراد الشارح ما بينه به شيخنا العلامة فراجعوه وقد أشرنا إليه فيما سبق ثم لا يخفى عليك بعد ما سبق ما في بقية كلام شيخ الاسلام كيف والشرط بمعنى الصيغة والتعليق لا يصدق عليه تعريف الشرط المذکور فراجعوه وتأمل فيه (قوله على الأصح الآتي) أي فيه الخلاف على الأصح المذکور ومقابل الأصح هو قوله وقيل يجب اتصال الشرط اتفاقا وعليه قال شيخنا الشهاب لينظر ما الفارق انتهى (وأقول) سنشير إلى الفارق ثم إن استغنى هذا القائل من الاتفاق أن شاء الله تعالى احتاج للفرق بينه وبين بقية الشروط والأشكال الاتفاق مع أن أصل الخلاف فيه فليبدأ (قوله من أن أصله) أي الخلاف في الاستثناء في أن شاء الله وهو أي أن شاء الله صيغة شرط قوله وعليه اقتصر المصنف في شرح المنهاج الخ قال شيخنا العلامة صنيعة هنا لا يخالفه اذ قوله على الأصح إلى آخر كلامه (وأقول) إن أراد أن صنيعة يمكن أن لا يخالفه وإن كان ظاهرا في مخالفته فهو مسلم ولا يرد على الشارح كما هو ظاهر لأنه يكفيه في جعله الخلاف راجعا للمستلزمين أنه الظاهر من المتن لا سيما مع الاستدلال بقوله لما تقدم من أن أصله في أن شاء الله تعالى الخ ومع كون قاعدة الشافعي رجوع القيود لجميع ما سبق ومن ثم قال شيخ الاسلام ما فعله الشارح أقعد وإن أراد أنه ظاهري في عدم مخالفة أو أنه ليس ظاهرا في مخالفة فهو ممنوع منها لا اشتباه فيه بل هو مكابرة صرفة (قوله وأولى من الاستثناء بالعود إلى الكل) قال شيخ الاسلام وجه الأول به يعرف من الفرق الذي ذكره بعينه انتهى (وأقول) يمكن أن يوجه بهذا أيضا القول السابق أنه يجب الاتصال اتفاقا بخلاف اتصال الاستثناء ففيه الخلاف وذلك لأن منافاة الانفصال مع التأخير إلى المصدر أقوى من منافاته إلى المصدر ويمكن أيضا أن يوجه به الاتفاق على جواز إخراج الأكثرية بأن يقال لما كان له المصدر كان كانه مذکور أو لا وصار العام المذکور بعده كانه لا يتناول ما زاد عليه وكان لا يخرج بخلاف غيره وكانه فيما لو قال أكرم بن عقيم إن كانوا علماء قال ابتداء أكرم علماء بن عقيم أو العلماء من بن عقيم أو نحو ذلك ثم إن تضعيف الفرق المذکور لا يجري هنا فتأمل وقال شيخنا الشهاب قوله وأولى

المأمور به بالعدم الجبي
ويوجد بوجوده اذا امتثل
الامر (وهو) أي الشرط
المخصص (كالا استثناء
اتصالا) ففي وجوبه هنا
الخلاف المتقدم على الأصح
الآتي لما تقدم من أن أصله
في أن شاء الله وهو صيغة
شرط وقيل يجب اتصال
الشرط اتفاقا وعليه
اقتصر المصنف في شرح
المنهاج حيث قال لا نعلم
في ذلك نزاعا (وأولى) من
الاستثناء (بالعود إلى
الكل)

أى وهو أولى وهو عطف على الاستثناء ثم لو أسقط أولى وقال وهو كاستثناء اتصالا وعودا الخ
كان مؤذيا ما قاله الشارح وأما عبارة فتعبد التشبيه في الاتصال خاصة فبين كلام الشرح
والمتن تبعدا انتهى (وأقول) لا يفتنى أنه لو أسقط أولى وقال ما ذكر فاسته الدلالة على الأولوية
المقصودة والمهمة لهم وأما قوله كان مؤذيا ما قاله الشارح الخ فلم يظهر لي معناه فليتامل فيه
ففيه ما فيه (قوله أى كل الجمل المتقدمة عليه) قال شيخ الإسلام لو قال أى كل المتعاطفات كان
أولى ليتناول المقررات انتهى (وأقول) هذا يتوقف على ثبوت الخلاف في المقررات وقد تقدم
عن حواشي السعدنى الخلاف فيها بما فيه وقال شيخنا الشهاب قوله إلى الكل خصه الشارح
بالجمل وقضيه أن ذلك لا يأتى في العود إلى المقررات وفيه نظر انتهى وبجواب باحتمال
اختصاص الخلاف بالجمل وإن التخصيص لأجل ذلك (قوله على الأصح) قال شيخنا الشهاب
متعلق بأولى ويتنازع عاملا كاستثناء أعنى ثابتا والاحسن أن يتعلق بالعود فليتامل
(وأقول) قول الشارح وقيل يعود إلى الكل اتفاقا صريح في تعلقه بالعود والحاصل أن العود
إلى الكل على الأصح أو اتفاقا أولى (قوله وقيل يعود إلى الكل اتفاقا) قال شيخنا العلامة
هذا القول يرى أن الشرط أولى من الاستثناء بالعود إلى الكل فلا يصح أن يكون مقابلا للأصح
إلى آخر كلامه (وأقول) هذا الاعتراض موقوف قطعا أما أولا فلأنه لا يفتنى على من أحسن التامل
أنه مبنى على أن قوله على الأصح متعلق بقوله أولى وهو ممنوع بل هو متعلق بلفظ العود ومعنى
الكلام العود الثابت هنا على الأصح أو اتفاقا أولى من العود هناك فتكون أولوية العود هنا
من العود هناك ليست محل نزاع وإنما محله كون العود ذا خلاف أو وفاق ولا منافاة بين
اشتراك الاستثناء والشرط في الاختلاف في العود إلى الجميع وأولوية ذلك العود في الشرط
كما لا يفتنى وإلى هذا المعنى أشار الشارح إشارة ظاهرة بتمحيصه بجعل محل الاتفاق على المقابل
نفس العود إشارة إلى أنه محل الخلاف دون الأولوية حيث قال وقيل يعود إلى الكل اتفاقا ولم
يقبل وقيل أولى بالعود اتفاقا فتأمل وأما ثانيا فلو سلمنا تعلق قوله على الأصح بقوله أولى لم ينافه
مقابله الأصح بالقول المذكور لأنه على هذا مقابل للأصح مع مقابله فيكون في أولوية العود
طريقان أحدهما حكاية قوانين فيها والآخر القطع بها خاصة أنه أولى على أصح القولين
وقيل أولى قطعا ولا شبهة في أن القطع بالأولوية يقابل حكاية الخلاف فيها وكان الشيخ ظن على
هذا أنه مقابل للأصح فقط فاشكل عليه أن تصحج العود انما يقابله عدم العود لا القطع بالعود
وقد بان أن الاشكال قاتل وأما ثالثا فلأن قوله في آخر كلامه بل مثله في الخلاف صريح
في أن المماثلة في الخلاف منافية للأولوية وهو ممنوع بل فاسد قطعا إذ قد يشترك الحكمان
في الخلاف مع أولوية أحدهما كما هو في غاية الوضوح لمن له أدنى نظرفي كلامهم وأما رابعا
فليتامل قوله ومقابله هو القول الأول الخ وما المراد بهذا القول الأول من المتن والشرح فلا
يكن من الغافلين (قوله بخلاف الاستثناء) قال شيخنا الشهاب لينظر القارق انتهى (وأقول)
قد قلنا الإشارة إلى القارق (قوله ويكون جهاهم أكثر) قال شيخنا الشهاب فيه جعل
المضارع المثبت حالا وهو متعنع ويؤثر في مثل ذلك بالماضى والوارعاطفة أو الواو عاطفة
وهو خبر مبتدأ محذوف انتهى (وأقول) لا ضرورة إلى جعل الواو على وأوال حال حتى يحصل

أى كل الجمل المتقدمة
عليه نحو أكرم بني عميم
وأحسن إلى ربيعة وأخلع
على مضر إن جأؤك (على
الأصح) وقيل يعود إلى
الكل اتفاقا والفرق أن
الشرط له صدر الكلام فهو
مقدم تقديم بخلاف
الاستثناء وضعف بأنه
انما يقدم على المقيد فقط
(ويجوز إخراج الأكثرية
وفاقا) نحو أكرم بني عميم إن
كانوا علماء ويكون جهاهم
أكثر بخلاف الاستثناء في
إخراج الأكثرية خلاف
تقدم

وفي حكاية الوفاق تسمي لما
قدمه من القول بأنه
لا بد أن يبقى قريب من
مدلول العام إلا أن يريد
وفاق من خالف في الاستثناء
فقط (الثالث) من
المخصصات المتصلة (الصفة)
نحو كرم بن تميم الفقهاء
خرج بالفقهاء غيرهم وهي
(كالاستثناء في العود)
فعود إلى الكل على الأصح
(ولو تقدمت) نحو وقفت
على أولادى وأولادهم
المحتاجين ووقفت على
محتاجي أولادى وأولادهم
فعود الوصف في الأول
إلى الأولاد مع أولادهم
وفي الثاني إلى أولاد الأولاد
مع الأولاد وقبل لا (أما
المتوسطة) نحو وقفت على
أولادى والمحتاجين وأولادهم
قال المصنف بعد قوله لا تعلم
قيم انتقال (فالختار اختصاصها
بما وليته) ويحتمل أن يقال
تعود إلى ما وليها أيضا
(الرابع) من المخصصات
المتصلة (الغاية) نحو كرم
بن تميم إلى أن يعصوا خرج
حال عصيانهم فلا يكرمون
فيه وهي (كالاستثناء في
العود) فعود إلى كل
ما تقدمها على الأصح نحو
أكرم بن تميم وأحسن إلى
وبينة وتطفت على مضري إلى
أن يرحلوا

الاشكال ولا إلى التأويل بالمضى والواو عاطفة بل لا مانع من حمل الواو على الاستثناء أو
على العطف على جملة نحو كرم الخ أى وذلك نحو كرم الخ وابقاء الفعل بلا تأويل بالمضى
(قوله تسمي) أقول كأنه أراد بالتسمي أنه أراد بالوفاق قول الأكثر مثلا لأنه قريب من الوفاق
والفرق بينه وبين ما ذكره من الجواب أنه على التسمي لم يرد معنى في الوفاق بل معنى ما يقرب منه
كقول الأكثر وكان المعنى على التشبيه أى كقول الوفاق وعلى الجواب أراد حقيقة الوفاق لكنه
وفاق مخصوص (قوله لما قدمه الخ) أقول قد ينظر في هذا الاستدلال باحتمال أن ما قدمه
مخصوص بما هنا من الاتفاق في الشرط فليست أمثل (قوله وهي كالأستثناء في العود) قال شيخ
الاسلام أى وفي الاتصال وصحة اخراج الأكثر لول ترك قوله في العود كان أعم انتهى (وأقول)
قال الأصمعي قال المازري التوابع وهي النعت والعطف والتاكيد والبدل والشرط
لا خلاف في وجوب اتصالها انتهى وكذا نقله القرافي وأقره وحيد بن جبر أن يكون عدم
تعرض المصنف للاتصال لأنه يرى عدم الخلاف فيه ولوزاده فهم جريان الخلاف فيه
كالاستثناء لكن الحق أن هذا لا يمنع الإبراد مطلقا إذ يمكن التعميم وتقييد الخلاف (قوله
مع أولادهم) ثم قوله مع الأولاد إشارة إلى أن مدخول مع وهو أولاد الأولاد في الأول والأولاد
في الثاني هو المتبوع لتعلق الوصف به أولا (قوله أما المتوسطة) فالختار اختصاصها بما وليته
فيه أمران الأول سكت المصنف عن بيان حكم المتوسط من غير الصفة كالأستثناء والشرط
والغاية والظاهر أن الحكم واحد وقد أشار السكالي إلى بيان أن شاء الله من الشرط والثاني
أن شيخ الاسلام بين أن المختار عودها لما وليها أيضا واحتج على ذلك بفروع نقلها عن الفقهاء
واعلم أنه قد تقرر في كتب الفروع أنه يشترط في صحة نحو الاستثناء والتعليق على المشبهة أن
ينوى المتكلم ذلك قبل فراغ الكلام والأفلا بعتبه وإذا نامت ذلك مع قولهم يرجع ما ذكر
لجميع الجمل المتقدمة علمت أن الحكم يرجع للجميع لا أثر له بدون النية المذكورة لكن إذا
رأينا مثل ذلك في كلام نحو الواقفين حكمنا بالرجوع إلى جميع ما تقدم وإن لم نعلم نيتهم بناء على
الظاهر كما يدل على ذلك كلامهم والفرع الذي نقله شيخ الاسلام هنا عن فتاوى البلقيني
والكلام الذي نقله عن الشافعي رضى الله عنه فإنه لو اشترط العلم بنيتهم ما ساء للبلقيني ولا
لشافعي ما قاله للقطع بعدم علمنا بنية الواقفين فيما ذكره البلقيني وعلمنا بأرادة الله تعالى فيما ذكره
الشافعي ومن هنا ينشأ اشكال وهو أنه إن كان محل الخلاف بين الشافعية وغيرهم في العود
لجميع لا يتقيد بوجود النية المذكورة خالف ما في الفروع أو يتقيد بها الزم أن الحنفية يمنعون
العود للجميع وإن قصد المتكلم وعلم قصده إياه وهو في غاية البعد اللهم إلا أن يكون المراد
بعدم العود عندهم عدم القبول ظاهرا وهو في غاية البعد من الصنيع ثم اعتبار النية قبل
الفراغ في المتوسط ظاهرا بالنسبة لما قبله وأما بالنسبة لما بعده فيحتمل اعتبارها حال الاتيان
به وهو يحتمل اعتبارها حال اتيانها بذلك الواقع بعده ثم رأيت بعضهم يبحث في الاستثناء المتقدم
اعتبارها قبل التلفظ به وفيه نظر (قوله خرج حال عصيانهم) قال السكالي تنبيه على أن
العموم في حالة التخصيص بالغاية عموم في الأحوال لا في الأشخاص فالقصر ليني تميم على بعض
أحوالهم لا ليني تميم على بعضهم وكذا القول في التخصيص بالشرط انتهى (وأقول) فيه بحث لأن

هذا مسلم في نحو هذا المثال لا مطلقا اذ لو قبل مثلا قرأت سورة القرآن الى سورة الناس
 أو اشترت نخيل البستان الى نخلة كذا ودلت القرينة على خروج الغاية كان العموم
 المخصص بها عموما في الاشخاص بلا شبهة فكيف يجعل العموم في التخصيص بالغاية عموما في
 الاحوال لا في الاشخاص مطلقا كما هو صريح عبارته على ان عبارة العوض مصرحة في نحو
 المثال بان العموم في الاشخاص حيث قال نحواً كرم بني تميم الى أن يدخلوا فالغاية وهي الى أن
 يدخلوا قصر العام وهو بنو تميم على غير الداخلين انتهى اللهم الا أن يريد قوله تيممه على ان
 العموم في حالة التخصيص بالغاية أي في هذا المثال ونحوه على انه يمكن منع ذلك أيضا بان المراد
 في المثال الاعم من الاحوال والاشخاص فانه ان وقع العصيان من الجميع خرج حال العصيان
 أو من بعضهم خرج العصاة عنهم وكلام الشارح يمكن حمله على ذلك فقوله خرج حال عصيانهم
 أي المقتضى لخروج جميعهم حال العصيان ان عمهم ونظروا في العاصين منهم فقط ان لم يعمهم بل
 عموم العصيان جميع الافراد الموجودة في الواقع لا يمنع كون العصاة بعضهم بنو تميم فيتحقق
 التخصيص باعتبار الافراد على هذا أيضا الا أن يجاب بأن المراد في نحو هذا المثال ان المنظور
 اليه ابتداء هو التخصيص في الاحوال فتأمل وقولي ودلت القرينة الخ لثلاثا يقال ان الغاية
 هنا لتحقيق العموم كافي قطعت أصابعه من التخصيص الى الابهام مثلا وكذا يقال في الشرط
 فان العموم المخصص به في نحو قولك أكرم بني تميم ان لم يكونوا من ولد فلان عموم في الاشخاص
 بلا شبهة فتأمل (قوله والمراد بالغاية غاية تقدمها عموم يشملها لولم تأت) أقول فيه أمران
 * الاول قال شيخنا الشهاب المراد الشمول من حيث الحكم والافق ممران العام المخصوص
 عموم مرادتنا ولا احكام انتهى (وأقول) كان وجه ما قلناه ان المصنف شرط في شمول العموم
 لها عدم اتيانها بدليل قوله لولم تأت وهذا يفهم عدم شمول العموم لها عند اتيانها مع ان العام
 عند اتيانها من العام المخصوص وقد تقدم ان عموم مرادتنا ولا فلابد من حمل الشمول هنا على
 الشمول من حيث الحكم لا من حيث تناول أيضا لئلا يخالف ما سبق ويؤيد ذلك أيضا قول
 الشارح فانها لولم تأت لقاتلناهم فلم تعرض الالعموم من حيث الحكم وعندى انه لا حاجة
 لذلك وان المراد الشمول من حيث اللفظ بدليل مقابله بقوله اما مثل حتى مطلع الفجر الخ وكلام
 الشارح لا ينافي ذلك لجواز أن يريد بذكر القاتل اثبات العموم لفظا لانه فرع ولا دلالة في شرط
 المصنف المذكور لانه ليس احترازا عما لو أتت الغاية المخصصة بل هو احتراز عن الغاية التي
 لا يشملها العموم لولم تأت * والثاني ان هذا صادق على الغاية في قولهم قطعت أصابعه من
 انحصار الى البنصر مع ان الغاية فيه ليست للتخصيص ويجاب بوجهين الاول انه حذف من
 هذا الضابط قيد مفهوم من السياق والتقدير غاية تقدمها عموم يشملها لولم تأت على
 خروج بعض الافراد عن حكمه بخلاف ما لولم تدل على خروج شئ كافي هذا المثال والثاني انه
 لا محذور في صدق ذلك الضابط على ما ذكر لان كون المراد بالغاية المخصصة ما ذكر لا يقتضي ان
 كل ما كان كذلك يكون مخصصا وانما للالزم ان الغاية المخصصة لا تكون الا كذلك (قوله
 حتى يعطوا) قال شيخنا الشهاب غاية لقوله قاتلوا الذين وليس من الغاية الواردة بعدم تعدد لان
 الجمل صلات وقوله قاتلناهم قال شيخنا الشهاب أي لكننا ما مورين بذلك أي فاللزام الامر

(والمراد) بالغاية (غاية)
 تقدمها عموم يشملها
 لولم تأت مثل) ما تقدم
 ومثل قوله تعالى قاتلوا
 الذين لا يؤمنون بالله الى
 قوله (حتى يعطوا الجزية)
 فانها لولم تأت لقاتلناهم
 أعطوا الجزية أم لا

(امام مثل) قوله تعالى سلام
 هي (حتى مطلع الفجر) من
 غاية لم يشمله عموم قبلها فان
 طلوع الفجر ليس من الليلة
 حتى تشملها (فلتحقيق العموم)
 فيما قبلها كعموم
 الليلة لاجزائها في الآية
 للتخصيص (وكذا) قولهم
 (قطعت أصابعه من الخنصر
 الى البنصر) بكسر أولهما
 وثالثهما فان الغاية فيه
 لتحقيق العموم أى أصابعه
 جميعها بان قطع ما عدا
 المذكرين بين قطعهما
 وأوضح من ذلك من الخنصر
 الى الإبهام كما عبر به في
 شرحي المختصر والنهارج
 وعدل عنه الى ما هنا لما فيه
 من السجع مع البلاغة
 المخرج الى التدقيق في فهم
 المراد وذكر مثالين لأن
 الغاية في الثاني من الغيا
 بخلافها في الأول (الخامس)
 من الخصائص المتصلة (بدل
 البعض من الكل) كما ذكره
 ابن الحاجب نحو أكرم
 الناس العلماء (ولم يذكره
 لا كثرون وصوبه الشيخ
 الامام) والد المصنف لأن
 المبدل منه في نية الطرح فلا
 تحقق فيه لعل يخرج منه
 فلا تخصيص به

بالمقابلة لانه قد تختلف لولم تات الغاية (قوله امام مثل حتى مطلع الفجر)
 قال شيخنا الشهاب أحسن من قول الشارح امام مثل قوله تعالى سلام هي الخ لأن التمثيل
 للغاية لا للعام الغيا انتهى ويمكن أن يجاب بأنه انما صرح بالمعنى المظهر ان الغاية لم يشملها
 عموم ما قبلها كما هو المراد بالمثل وكان القياس أن يقول امام مثل حتى مطلع الفجر في قوله تعالى
 سلام هي حتى مطلع الفجر لكنه أثر الاختصار (قوله من غاية لم يشمله عموم قبلها) ثم قوله
 ليس من الليلة (أقول) قد يراد عليه ان ذلك لا دخل له في انتفاء كون الغاية للتخصيص لانه لو قيل
 سلام هي الى آخره لم يكن فيه تخصيص أيضا بل تحقيق العموم مع ان الغاية تشملها عموم
 ما قبلها وان آخر الليلة جزء منها إلا أن يجاب بان المراد الاشارة الى ان التحقيق العموم قد
 تكون غير مشمولة لما قبلها كهذا المثال وقد تكون مشمولة له كالمثال الآتي بخلاف التي
 للتخصيص لا تكون الا مشمولة لما قبلها فليست (قوله كعموم الليلة لاجزائها في الآية) أقول
 فيه رد لما في شرح الزركشي من التنظير في المثال قال لان الليلة ليست بعامة إلا أن يريد مثل هذا
 اذا وردت في صيغة عموم ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق انتهى ويؤيد الرد ما تقدم
 في قوله والقابل له حكم ثبت متعدد من ان المراد بالعام هنا ما هو أعظم من المحدود (قوله مع
 البلاغة) أقول البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته والحال هو الامر الداعي
 الى التكلم بالكلام المخصوص أى الى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به أصل المعنى المراد
 خصوصية ما هو مقتضى الحال مثلا كون المخاطب منكر للعموم حال يقتضى تأكيد
 والتأكيد مقتضاها ومعنى مطابقته ان الحال ان اقتضى التأكيد كان الكلام مؤكدا
 وهكذا كما تقر كل ذلك في محله اذا تقررت ذلك فيجوز فيما نحن فيه أن يراد بالحال امتحان المخاطب
 واختبار تنبيهه أو مقدار تنبيهه وذلك يقتضى ايراد المعنى بعبارة فيها خفاء كافي عبارة المصنف
 اذ جعل البداية للخنصر والنهاية للبنصر في بيان قطع الجميع فيه خفاء بلا شبهة اذ قد يسبق الى
 الوهم من هذه الغاية ان المقطوع الخنصر والبنصر لكن النظر الدقيق يدرك من ربط هذه
 الغاية بما قبلها الظاهر في العموم ان المقطوع الجميع وانه قطع ما عدا هذين الاصبعين بينهما
 حتى يصدق ذلك العموم (قوله لان الغاية في الثاني من الغيا) قال شيخنا الشهاب فيه تجوز لأن
 الغيا القطع انتهى وقضيته ان المراد بالغاية في قوله هم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية هي الفعل
 لا محله من مكان أو زمان وقد قال الرضي ان المراد بالغاية المسافة قال الجاني وقيل كثيرا
 ما يطلقون الغاية ويريدون بها الغرض والمقصود فالمراد بها الفعل لانه غرض الفاعل
 ومقصوده انتهى (قوله نحو أكرم الناس العلماء) قال شيخنا الشهاب هل يشترط أن
 يكون فيه اشعار بالوصفية كهذا أم لا كما في أكرم قريش بنى هاشم انتهى وظاهره لا يشترط
 ما ذكر (قوله ولم يذكره الا كثرون وصوبه الشيخ الامام) قال السكواني وشبهتهم في ذلك على
 ما ذكره بعض الشارحين ان المبدل منه لما كان في حكم السقوط ومدار الحكم هو البديل فلا
 معنى للتخصيص (وأنا أقول) هذا كلام في غاية السقوط لانه جار في الاستثناء أيضا ألا ترى انك
 اذا قلت جاءني القوم الا يزيد لم تسند الفعل الى القوم الا بعد اخراج زيد منهم والا كان تناقضا
 فاجزأ في صورة الاستثناء قبل الحكم مثله اخرج العاجز في قوله والله على الناس حج البيت

من استطاع اليه سبيلا بل الصواب ان ترك الجهور ذكر البديل انما هو لانه لم يه من الاستثناء
لتقاربهم في المعنى انتهى (وأقول) أراد ببعض الشارحين الشارح المحقق فانه ذكر في توجيهه
قول المصنف ولم يذكره الا كثرون الخ مانصه لان المبدل منه في نية الطرح فلا يتحقق فيه محل
يخرج منه فلا تخصيص به انتهى لكن اضافته ذلك اليه كانه لقله اطلاعه فتوهم ان هذا
التوجيه من عندياته وليس كذلك بل هو مذكور في كلام القوم وعن ذكره الصفي الهندي
والشارح المحقق في هذه المسئلة حكما وتوجيها لم يرد على نقل كلام الائمة من غير أن ينتصب
لاختباره أو توجيهه فلا توجه عليه هذا الاعتراض لو فرضت صحته والافهوا اعتراض فاسد غير
ملاق لذلك التوجيه كما لا يخفى على المتأمل وذلك لان حاصل ذلك التوجيه هو ان التخصيص
ليكونه اخر اجابته على محرجه ولا يخرج عنه في البديل لان المبدل منه في نية الطرح فكأنه
معدوم حقيقة وكان البديل ذكر ابتداء حتى كأنك قلت ابتداء في مثال الشارح المحقق أكرم
العلماء وحينئذ قد ليس هناك اخراج من شئ لئلا يتحقق تخصيصه وظاهر ان هذا المعنى لا يجري في
الاستثناء ضرورة ان المستثنى منه وهو الخارج عنه ليس في نية الطرح بل هو المقصود بالذات
عكس المبدل منه فالخارج عنه متحقق في الاستثناء قطعا فيتحقق التخصيص وليس حاصل ذلك
التوجيه ان الاسناد في صورة البديل بعد الاخراج حتى يقال ان ذلك جار في الاستثناء لان
الاسناد فيه بعد اخراج المستثنى كما توهمه الكوراني بلامنشا لهذا التوهم وبني عليه تلك
القعا في الحقيقة في هذا الاعتراض بقول القائل

سارت مشرقة وصبرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

(فان قلت) لكن الامر على ما ذكره في الاستثناء من ان الاسناد بعد اخراج المستثنى (قلت) لو
سلم ذلك والا فقد علمت فيما سبق وستعلم قريبا ما فيه لم يضرنا لان كون الاسناد بعد الاخراج مما
يحقق التخصيص لانه عبارة عن الاخراج من حكم العام وقصر حكمه على الباقي وقد تحقق ذلك
في الاستثناء على هذا الاثر جنانا من العام وقصر الحكم المذكور على الباقي حيث ربطناه به
بعد الاخراج وأما البديل فلا يصح دعوى ذلك فيه أعني كون الاسناد بعد اخراج البديل خلافا
لما توهمه الكوراني كما دل عليه قوله فاخراج زيد في صورة الاستثناء قبل الحكم مثله اخراج
العاجز الخ فقد انضمت سقط اعتراضه هذا وأن التوجيه لا غبار عليه من هذا الوجه الذي وهم
فيه الكوراني وان كان فيه ما فيه من غير ذلك الوجه اذ كونه في نية الطرح غير مسلم على
الاطلاق كما بين في محله ولهذا قال شيخنا الشريف في قول الفوائد الغياثية محمد بن قوله
والصلاة على رسوله محمد مانصه بديل مقصود بالذات والاول توطئة وهو بهذا المعنى في حكم
الطرح لا مطلقا انتهى وكتبهم امش ذلك مانصه اشارة الى دفع اشكال وهو ان جعله بدلا
يقضي أن يكون المبدل منه في حكم الطرح فيلزم أن يكون اثبات الرسالة له غير مقصود أصلا
مع انه ليس كذلك وجوابه ان المراد بكون المبدل منه في حكم الطرح انه غير مقصود بالذات بل
ذكر توطئة وهنا الامر كذلك اذا المقصود بالذات الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم انتهى
وحقيقة قد يقال اذا كان مقصودا في الجملة تحقق الاخراج فيتحقق التخصيص ويحجب بانه
لما قصد للتوطئة كان في حكم عدم ولا يخفى ان ما ذكره من كون الاسناد بعد الاخراج

في الاستثناء بعد الاخراج وان كان موافقا لما تقدم عن المصنف كابن الحناجب في عشرة الا
ثلاثة الا انه منافي لما تقدم أيضا من ان القابل للتخصيص حكم ثبت لم تعدد فان قضيته ان
الاجراج بعد الحكم لا قبله ومن ان الاستثناء من النص اثبات وبالعكس كما صرح به المولى
التفتازاني وقديما ذلك فيما سبق وحينئذ فلما أن تأخذ بقضية ذلك ونمنع جريان التوجيه
في الاستثناء مع البناء على ما توهمه أيضا والله الموفق (قوله القسم الثاني المنفصل الخ) اعلم
انه وقع للدكتوراني ههنا تخليط عجيب وتهافت غريب وذلك انه قال مانصه لما فرغ من أقسام
المتصل شرع في المنفصل وحصره في الحس والعقل وهو غير منحصر بالاتفاق على جواز
التخصيص بالدالة السمعية وأشار اليه المصنف أيضا بقوله والاصح جواز تخصيص الكتاب به
وبالسنة وزاد بعضهم العادة والزيادة والنقصان كما اذا حلف انه لا ياكل الرأس فلأكل رأس
العصفور لا يحنث لانه لم يتعارف به بين الناس وحده وكذا لو حلف لا ياكل الفاكهة لا يحنث
بأكل العنب والرمان كما روى عن أبي حنيفة لقوله تعالى فيها فاكهة وفخل ورتمان عطفهما على
الفاكهة لزيادة فيها ما على التثنية واذا قال كل مملوك لي فهو حر لا يعتق المكاتب لنقصان الرق
فيه انتهى لفظه في النسخة الواقعة لي (وأقول) كيف يسوغ لعاقل دعوى الحصر على المصنف
مع ان قوله يجوز تخصيص بالحس والعقل ليس من صيغ الحصر ومع تصريحه عقب ذلك
يجوز تخصيص بالدالة السمعية حيث قال والاصح جواز تخصيص الكتاب به الخ وكيف
يسوغ الاستدلال على انتفاء الحصر بالاتفاق على جواز التخصيص بالدالة السمعية في معرض
الرد على ما زعمه على المصنف من الحصر ثم يعترف بأن المصنف أشار اليه بقوله والاصح جواز
تخصيص الكتاب به وبالسنة ولعل الموقع له في ذلك غلبة النعاس عليه عند كتابته هذا المحل
لا يقال لعله أخذ الحصر من مفهوم الجار والمجرور أعني بالحس والعقل لا نأقول انما يسوغ
الاستناد في الاعتراض الى مثل هذا الاخذ لو اقتصر على الجار والمجرور بخلاف ما لو صرح
عقبه بما يمنع التعلق بمفهومه ولو صح مثل هذا الاعتراض لزم جريانه بالنسبة لقوله بالحس فقط
لان مفهومه منع العقل وفي قولك مررت بدار زيد ودار عمرو ودار بكر لان مفهوم بدار
زيد عدم المرو بدار عمرو ودار بكر ولا يقوله عاقل (قوله أي ما يستقل بنفسه) قال شيخنا
الشهاب لم يقل ههنا بان لا يقترب نظير ما رثي جانب المتصل كانه والله أعلم ليكون المخصص
العقلي مقارنا انتهى ويمكن أن يقال المقارنة في الوجود وقد ثبت للمنفصل والمصاحبة
في الذكرا لا تنص في الحس والعقل (قوله يجوز تخصيص بالحس) أقول الوجه انه أعظم من
المشاهدة وبه يشعر اطلاق الشارح اياه مع تفسيره ما وقع في تقريره المثال بالمشاهدة ولا ينافي
ذلك ان الدليل السمي الذي جعله قسيما للحس مدرك بحس السمع لان ما عدا المشاهدة من
الحس لا يتصور في السمع والمقصود ببيان التخصيص بالحس أي بواسطة الاحساس بامر
محسوس غير اللفظ بقرينة المقابلة ففائدة بيان جواز التخصيص بالحس بيان جواز التخصيص
بما عدا السمع من أنواع الحس كالمشاهدة والذوق واللمس وبالسمع بالنسبة لغير الدليل السمي
وبذلك ينسحق قول الكمال مانصه قوله بالحس أي بالمشاهدة والا فالدليل السمي وهو اللفظ
الذي جعله قسيما للحس مدرك بحس السمع انتهى ان أراد الكلام على قول المتن بالحس

(القسم الثاني) من المخصص
(المنفصل) أي ما يستقل
بنفسه من لفظ أو غيره وبدأ
بالغير قلته فقال (يجوز
التخصيص بالحس)

ويكون قوله أى بالمشاهدة من كلامه نفسه - يراد به أن أراد الكلام على قول الشارح في تقرير
 المثال بالحس أى المشاهدة فلا معنى حينئذ لقوله والافادليل السمعى المخفيا له واعلم ان تفصيل
 المراتب في هذا المقام ان التخصيص بالعقل هو أن يكون العقل مانعا من ثبوت الحكم لذلك
 الخصوص أى المخرج من العام بأن يقضى العقل في نفسه بامتناع ثبوت الحكم له والتخصيص
 بالحس هو أن يكون الحكم كالمشاهدة ما فاعلم ما ذكر كان يحس بما يمنع من ثبوت الحكم
 كمشاهدة السماء في مثال الشارح فانها مانعة من ثبوت التدمير للسماء وان كان المدرك هو
 العقل بواسطة المشاهدة مثلا لكنه مع قطع النظر عن المشاهدة مثلا لا يقضى بامتناع الثبوت
 فان العقل مع قطع النظر عن مشاهدة السماء موجود لا يقضى بامتناع ثبوت التدمير لها بل
 يجوز ان يخالف خلق الشئ لنفسه فان العقل في حد ذاته يقضى بامتناعه والتخصيص
 بالدليل السمعى هو أن يكون المانع من ثبوت الحكم هو نفس الشارع الحكم عنه
 وان لم يمنع من ثبوته عقل أو مشاهدة عما في الباب ان المدرك لذلك النقي هو العقل
 بواسطة سماع اللفظ الدال على ذلك مثلا فاعلم ان هذه الاقسام وان أمكن الاستغناء بالعقل
 عن الحس نظر الان التخصيص بالحس يؤل الى ان العقل يحكم بخروج بعض افراد العام بواسطة
 الحس فهو من التخصيص بالعقل ولذلك اقصر الامدى وغيره على العقل لكن ماسلكه المصنف
 أوضح وادفع اتوهم خروج الحس اذ يتوهم عند الاقتصار على العقل ما لا يكون ادراكه
 بواسطة الحس فما أورده الكمال وشيخ الاسلام مدفوع ان اراد به الاعتراض (قوله بالحس)
 قال شيخنا الشهاب هو الادراك بالحاسة مشتمل الاحساس فالادراك بالحاسة يسمى احساسا
 وحسا ومشاهدة انتهى (قوله كفى قوله تعالى) أى كالتخصيص الذى فى قوله تعالى فى شان
 الريح أى لقوله كل شئ فى قوله تعالى تدمر كل شئ (قوله فان ادرك بالحس) قال شيخنا الشهاب
 فيه بحث فان الادراك هو الحس اه (قوله اشذوذ) قال شيخنا الشهاب هو مصدر
 بمعنى اسم الفاعل والاحسن انه جمع شاذ كسجود جمع ساجد انتهى وتقدم انه يجوز بقاؤه
 على المصدرية مع حذف المضاف أى الذى شذوذ وان جمع فاعل على فعل مقصور على السماع
 (قوله فى منعهم التخصيص بالعقل) قال شيخنا الشهاب خصه بالعقل مرعاة للنقل انتهى وقال
 الكمال ظاهرا المتن جريان الخلاف فى التخصيص بالحس أيضا ولم يصرح به الشارح اما لانه لم
 يجده اولان التخصيص به عند التحقيق تخصيص بالعقل كما قدمنا بناء على ان الادراك للعقل
 بواسطة الحواس نعم قد يقال انه اشار اليه فى ضمن قوله ويأتى مثل ذلك كله فى التخصيص بالحس
 انتهى وعلى هذا الاستدلال يتوجه أنه لم قصر المتن على العقل ثم الحق به الحس وقال الزركشى
 وقوله خلافا لاشذوذ هو ما تد الى ما يليه وهو العقل فان التخصيص بالحس لانه لم فيه خلافا
 نعم ينبغى ان يطرقه خلاف من المنكرين لاستناد العلم الى الحواس لانها عرضة للاتفات
 والتخيلات اه (قوله مانق العقل) أى الفرد الذى نقي العقل حكم العام أى المحكوم به على
 العام عنه (قوله لم يتناول العام لانه لا تصح ارادته) أقول فيه بحث لان عدم صحة الارادة انما
 يقتضى عدم تناول من حيث الحكم لامن حيث اللفظ والتناول من حيث اللفظ كافى
 لتحقيق التخصيص أى الانحراج من العام كما تقدم ان العام المخصوص عمومهما تناول لا حكما

كفى قوله تعالى فى الريح
 المرسله على عادته مدمر كل شئ
 أى تهللكه فان ادرك بالحس
 أى المشاهدة ما لا تدمر فيه
 كالسماء (وبالعقل) كفى
 قوله تعالى الله خالق كل شئ
 فان ادرك بالعقل ضرورة
 انه تعالى ليس خالقا لنفسه
 (خلافا لاشذوذ) من الناس
 فى منعهم التخصيص
 بالعقل قائلين ان مانق العقل
 حكم العام عنه لم يتناوله
 العام لانه لا تصح ارادته

هنا ياض يخطه

ثم رأيت امام الحرمين قال فان تلقى الخصوص من ماخذ العقل غير منسكرك وكون اللفظ موضوعا
 للعموم على اصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف بطلان مذهب الواقعية وان امتنع بمنع
 من تسمية ذلك تخصيصا فليس في اطلاقه مخالفة عقل أو شرع الى آخر ما ذكره ونفسه في شرح
 المنهاج عنه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قوله لم يتناول العام ان أريد من حيث اللفظ مجموع
 أو من حيث الحكم فسلم ولا محذور انتهى ويحتمل ان المعنى على التشبيه أى كأنه لم يتناول العام
 وذلك لأنه لما كان الانتقال من اللفظ الى المعنى انما هو بالعقل كان ما نفي العقل حكم العام عنه
 كأنه ليس من الافراد (قوله ومنع الشافعي تسميته) أى تسمية التخصيص بمعنى الاخراج بالعقل
 أو نقول تسمية الاخراج بالعقل (قوله وهو لفظي) فيه امران * الاول انه قد يقال قضية كونه
 لفظيا أن لا مخالفة من الشذوذ والشافعي الا في مجرد التسمية فلم غاير المصنف في الحكاية عن
 الشذوذ وعن الشافعي بما عبر به وهلاجهما فقال خلافا للشذوذ والشافعي أو قال ومنع شذوذ
 والشافعي تسميته تخصيصا ويجاب بان كون الخلاف في التسمية لا ينافي الزيادة عليهم بما لا يخرج
 الى الخلاف في المعنى فان الشذوذ كما نفوا التسمية نفوا التناول أيضا المحقق للاخراج على ما تقرر
 بخلاف الشافعي فانه اقتصر على نفي التسمية فلذا غاير المصنف بما عبر به تبيينا على التفاوت بين
 المذهبين نعم ان اعترف الشذوذ بالتناول لفظا حقيقة اشكل الحال * والثاني ان الزركشي
 قال وذهب جماعة الى ان الخلاف معنوي لان العام مخصوص بدليل العقل على قول من يجوز
 تخصيصه به يجري فيه الخلاف السابق في انه حقيقة فيه أو مجاز وعلى قول من لا يجوز تخصيصه
 به فلا بل هو عندهم حقيقة بلا خلاف كذا قاله الصفي الهندي قلت أو يكون عندهم من باب
 العام المراد به الخصوص لامن باب العام المخصوص فيجب فيه الكلام السابق في كونه حقيقة
 أو مجازا وجعل ابو الخطاب من المناظرة ماخذ الخلاف التحسين والتبسيط العقليين فان صح
 ذلك كانت هذه فائدة ثانية انتهى وقال شيخ الاسلام لك ان تقول بل هو معنوي لانهم يعتبرون
 في التخصيص بالعقل صحة ارادة المخرج بالحكم ونحن لانعتبره الى آخر كلامه ويجاب بمنع ان
 هذا يقتضي كونه معنويا اذ الخلاف على هذا صار معنيا على تفسير التخصيص وانه هل يعتبر
 فيه صحة ارادة المخرج بالحكم مع الاتفاق على العمل بذلك الاخراج وهذا لا يخرج عن كون
 الخلاف لفظيا وقال السكالي وكون الخلاف لفظيا بالنسبة الى قول الشافعي ظاهر واما بالنسبة
 الى الشذوذ ففيه نظر لانهم قالوا لا يتناول العام واذا لم يتناوله لم يصدق عليه تعريف التخصيص
 وهو قصر العام على بعض افراده انتهى ويجاب بان عدم تناوله لعارض عدم صحة ارادته بهذا
 الحكم لا يمنع كونه من افراده وممتنا ولا له بحسب الوضع ولا شك انه كذلك كما يدل عليه ما تقدم
 عن امام الحرمين وحينئذ يصدق تعريف التخصيص عليه ظاهرا * قال الزركشي واعلم ان الامام
 في أول البرهان حكى خلافا في تقديم العقل على الحس فقال وبما خاضوا فيه تقديم ما يدرك
 بالحواس على ما يدرك بالعقل وهو اختيار شيخنا ابى الحسن وقدم القلائد من اصحابنا
 المعقولات بالادلة النظرية على المحسوسات من حيث ان العقل مرجع المعقولات ومحلها
 ومرجع المحسوسات الى الحواس وهي عرضة للآفات انتهى وينبغي جريان مثل هذا الخلاف
 هنا اذا تعارض اللفظ بين ان يكون مخصوصا بالعقل أو بالحس أي ما يخص به ولم يتعرضوا لذلك

(ومنع الشافعي) رضى الله
 تعالى عنه (تسميته تخصيصا)
 نظر الى ان ما يخص بالعقل
 لا تصح ارادته بالحكم (وهو)
 أى الخلاف (لفظي) أى عائد
 الى اللفظ والتسمية للاتفاق
 على الرجوع الى العقل فيما
 نفي عنه حكم العام وهل يسمى
 تسمية لذلك تخصيصا فعندنا
 نعم وعندهم لا

ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس (والاصح جواز تخصيص الكتاب به) أي بالكتاب وقيل لا لقوله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم فوض البيان إلى رسوله صلى الله عليه وسلم والتخصيص ٥٩ بيان فلا يحصل الا بقوله صلى الله عليه

وسلم إنما الوقوع كتخصيص قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الشامل لأولات الاحمال بقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فإن قال المانع يجوز أن يكون التخصيص بغير ذلك من السنة قلنا الأصل عدمه وبيان الرسول يصدق بالبيان بما نزل عليه من القرآن وقد قال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء (والسنة بها) أي بالسنة وقيل لا لقوله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم قصر بيانه على القرآن لتبين الوقوع كتخصيص حديث الصحابين فيما سقت السماء العشر بجديهما ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة (و) السنة (بالكتاب) وقيل لا لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة قلنا لا مانع من ذلك لأنهما من عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وإن خص من عمومه ما خص بغير القرآن (والكتاب بالتواتر) وقيل لا يجوز بالسنة المتواترة القطعية بناء

انتهى وانما ان يقول لا فائدة عند التعارض المذكور للخلاف في إيهما يخص به لأنهما ان اتفقا في مقدار التخصيص بان كان الخارج بأحدهما هو الخارج بالآخر فواضح ان لا فائدة لحصول التخصيص بكل حال بالاتفاق وان زاد الخارج بأحدهما فالأمر فيما اتفقا عليه على هذا الحال ويعمل بذي الزيادة فيها لعدم المعارضة فيها وان كان الخارج بأحدهما غير الخارج بالآخر فاقباس كما هو ظاهر العمل به لان كلا لا يعارض الآخر فيما أخرجه فليتنامل (قوله) ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس (قال شيخنا الشهاب قلت تعليلا للمنع السابقان لا يحسنان هنا فليتنامل اه) (وأقول) جوابه المنع فانه على عدم تناول هذا لعدم صحة الارادة ولا خفاء ان ما أدرك بالحس خروجه عن الحكم لاتصع ارادته به فلا يتناوله العام على قياس ما هنالك (قوله فوض البيان) أي التبيين وقوله فلا يحصل الا بقوله أي أوفعله وهذه النتيجة ممنوعة والمقدمة متان مسلمتان وسيشير الشارح الى ذلك وقوله أجلهن أي انقضاء عدتهن وقوله قلنا الأصل أي المستحب وقوله تبيانا ما بالغة البيان وقوله لكل شيء أي والقرآن شيء قد دخل فيه وقوله قصر بيانه أي باعتباره مفهوم ما نزل وهو غير المنزل والهاء في بيانه للنبي صلى الله عليه وسلم وكذا في جعله مبينا وقوله عن الهوى أي هوى النفس (قوله وإن خص من عموم ما خص) أي العام الذي خص بغير القرآن أي من سنة أو غيرها من المخصصات الآتية (وأقول) هلا بديل قوله ما خص بغير القرآن بقوله ما بين بغير القرآن ليشمل تقييد المطلق بغير القرآن وغير ذلك من أنواع البيان وأعله انما اقتصر على التخصيص لان الكلام فيه (قوله وكذا يجبر الواحد عند الجمهور الخ) قال الزركشي هذا الخلاف موضع في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به فان أجعوا عليه كقوله لاميراث لقاتل ولا وصية لوارث ونهيه عن الجمع بين المرأة وخالتها فيجوز تخصيص العموم به بالخلاف لان هذه الاخبار بمنزلة المتواتر لان تعداد الاجماع على حكمه وان لم ينعقد على روايته بانه عليه ابن السمعاني انتهى (قوله بخلاف ما لم يخص أو خص بظني) أقول هذا بديل على ان ابن ابان يجيز التخصيص بالظني ابتداء ولا فلاح وجه لترتيبه عليه منع التخصيص بالآحاد وحينئذ يشكل منعه التخصيص بالآحاد ابتداء مع انه من افراد الظني فيقال لم يجز تخصيصه بظني غير الآحاد ابتداء وامتنع تخصيصه ابتداء بالآحاد مع انه ظني أيضا الآن بيجاب بان منع التخصيص اذا خص بظني يجماع بطلان التخصيص بالظني لكن هذا لا يناسب البناء الذي ذكره الشارح فليتنامل ثم رأيت شيخ الاسلام لحظ هذا الاشكال وأشار الى دفعه حيث قال مانصه قوله بخلاف ما لم يخص أو خص بظني أي أو خص عند غير ابن ابان بظني والافعه انه لا يجوز التخصيص بظني فيما لم يخص فكيف يجوز التخصيص الاول به انتهى وفيه نظر ظاهر لان التخصيص بالظني ابتداء اذا كان ممنوعا عند ابن ابان فلا أثر له عنده وان جوزه غيره لانه اذا حكم غيره بالتخصيص بالظني ابتداء فهو يرى بطلان هذا التخصيص وان العام باق على عموم لم يدخله تخصيص فلا يمكن أن يكون هذا عنده مما خص بظني حتى يصح له أن يترتب عليه منع التخصيص بالآحاد بل المنع حينئذ عنده انما يترتب على عدم التخصيص مطلقا وكلام المصنف ظاهر في خلاف هذا الجواب لان قوله وعندى عكسه على الوجه الذي شرحه الشارح يتوقف على كون ابن ابان يجوز التخصيص بالظني والالم يتأت ذلك البحث من المصنف وكون

على القول الآخر أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لا يخص (وكذا) يجوز تخصيص الكتاب (بخبر الواحد عند الجمهور) مطلقا وقيل لا مطلقا والابتداء بالظني في قلنا محتمل التخصيص دلالة العام وهي ظنية والعمل بالظنين أولى

ذلك البحث مع ابن ابان بناء على أن الجواز على قول غيره في غاية البعد فليست امل (قوله ان ما خص
باللفظ حقيقة) قال شيخ الاسلام فيه قصور اذا اللفظ قد يكون قطعيا كما يكون ظاهريا والغرض
الفرق بين القطعي والظني لفظا كان أو غيره انتهى وكان هذا القائل اعتبار الغالب خصوصا
وقد أراد قطعي الدلالة كما يدل عليه قول الشارح لضعف دلالة حيث قد وقطعي الدلالة من اللفظ
نادر بل اللفظ في نفسه لا يكون قطعيا المتوقف قطعيتها على انتفاء الاحتمالات العشرة وذلك أمر
خارج عنه ونخرج بقوله باللفظ ما خص بغيره كالعقل قال شيخنا الشهاب فانه مجاز فدلالة ضعيفة
اه (قوله وعندى عكسه) فيه أمور * الاول انه قد يناقش فيه بان عكس المذكور عن ابن ابان
انه يجوز ان خص بظني أو لم يخص وبمقتضى ان خص بالقاطع لان المراد بالعكس أن محل الجواز فيها
تقدم هو محل المنع هنا محل المنع فيه هو محل الجواز هنا ومحل المنع فيما تقدم هو ان لا يخص
أو ان يخص بظني فيكون ذلك هو محل الجواز هنا مع ان الأمر ليس كذلك كما علم من تقرير
الشارح فاي دليل على اخراج ما لم يخص من حكم الجواز ويمكن أن يجاب بان الدليل على ذلك
فهمه بالموافقة من حكم التخصيص بالقاطع لانه اذا امتنع التخصيص فيما خص بقاطع كما
تصرح به العكسية لكونه بمنزلة ما لم يخص فامتناع تخصيص ما لم يخص كذلك أو أولى وعلى
هذا فيمكن أن يوجه اجمال المصنف في هذه العبارة بأنه للعمل على التدريب واستخراج الدقائق
فليست امل * والثاني ان الشارح المحقق قد حمله على ما حاصله أن هذا ليس اختيارا من المصنف
للعكس وانما هو بحث منه مع عيسى بن ابان على سبيل القدح في دليله بالقول بالموجب كما بينه
الكمال في حاشيته ولما لم يمتد الكوراني الى مقصود المصنف من ذلك حمله على أن ذلك اختيار
للمصنف ثم اعترض عليه حيث قال وقيل ان خص بقاطع جازوا فلا وحكي هذا عن ابن ابان
واختار عكسه المصنف ثم قال بعد ان أعاد ذكر مذهب ابن ابان وما اختاره المصنف من عكس
ذلك مع كونه مخالفا لطباق العلماء غير معقول لان المصنف قائل بأنه اذا لم يخص العام لا بقطعي
ولا بظني يجوز تخصيصه بالا حداد التخصيص بالقطعي لاشك في ضعفه في العام فكان جواز
التخصيص بعده من باب الاولى انتهى وقد علمت سوط هذا الاعتراض وبناء على غير أساس
لان المصنف لم يذ كر هذا العكس اختيارا له بل قد جاء في دليل ابن ابان كما تقرر على انه لو فرض
اختيار المصنف له لم يرد عليه ما قاله الكوراني أما زعمه كونه مخالفا لما أطبق عليه العلماء فزعم
باطل لما سبق في كتاب الاجماع من ان احداث التفصيل جائز اذا لم يكن خارقا بان وافق كلام
القولين مثلا في بعضه ولا يخفى ان هذا العكس كذلك لانه موافق للجمه وورق الجواز عند
التخصيص بظني لانه بعض ما شمله قواهم وللقائل بالمنع مطلقا في غير ذلك لانه بعض ما شمله قوله
فيكون جائزا واما ما زعمه من ان المصنف قائل بأنه اذا لم يخص بقطعي ولا بظني فلا سند له فيه
سوى نقل المصنف له عن الجمهور ومعلوم أن مجرد نقل ذلك لا يقتضي موافقتهم له عامه ولا ينعنه
أن يختار خلافه ولهذا كثيرا ما ينقل المصنف وغيره من الأئمة في تصانيفهم الحكم ثم يختارون
خلافه وهذا الصنيع مشهور في كتب الأئمة لا يعتبر به شك من له أدنى نظر فيه افعلى تقدير اختياره
هذا العكس لا يكون قائلا بقول الجمهور فلم يكن قائلا بما يشافيه قطه وان ما ذكره في هذا
الاعتراض ليس الا غلط على غلط وبالله التوفيق * والثالث أن شيخنا الشهاب قال قوله وعندى

من الغاء أحدهما (وثالثها)
قاله ابن ابان يجوز (ان خص
بقاطع) كالعقل لضعف
دلالاته حيث قد بطل ما لم
يخص أو خص بظني وهذا
مبني على قول تقدم
ان ما خص باللفظ حقيقة
قال المصنف (وعندى
عكسه) أي ينبغي أن يقال
حيث فرق بين القطعي
والظني

يجوز أن خص بظني لأن المخرج بالتطعي للم تصح ارادته كأن العالم يتناوله ٦١ فيلحق بما لم يخص (وقال الكرخي)

يجوز أن خص (بمنفصل)

قطعي أو ظني لضعف دلالة

حينئذ بخلاف ما لم يخص

أو خص بمنفصل فالعموم في

المتصل بالنظر إليه فقط وهذا

مبني على قول تقدم أن

الخصوص بالاستقلال حقيقة

(ووقف القاضي) أبو بكر

الباقلائي عن القول بالجواز

وعلمه لنا الوقوع كتخصيص

قوله تعالى يوصيكم الله في

أولادكم إلى آخره الشامل للولد

الكافر يحد الكافر يحد

لا يرث المسلم الكافر ولا

الكافر المسلم وبقي الخلاف

في تخصيص المتواترة بخبر

الواحد كما يؤخذ من كلام

القاضي أبي بكر الباقلائي ثم

البيضاوي زيادة على إمامه

(و) يجوز تخصيص الكتاب

أو سنة (بالقياس) المستند

إلى نص خاص ولو كان خبر

واحد (خلافاً للإمام) الرازي

في منعه ذلك (مطلقاً) بعد

أن جوزه حذر من تقديم

القياس على النص الذي هو

أصل له في الجملة (وللباقلي)

أبي على في منعه (أن كان)

القياس (خفياً) لضعفه

بخلاف الجلي وسبب أن

وهذا التفصيل منقول عن ابن

سريج والمنقول عن الجبائي

المتنع مطلقاً وقد مشى المصنف

على ذلك في شرحه (ولابن أبان)

أن لم يخص مطلقاً بخلاف ما خص فيجوز ضعف دلالة حينئذ

وقد أطلق الجواز هنا وقيدته في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم

عكسه خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ خبره عندي أي وعندي الصواب عكسه أن قيل بالتفريق
فقوله حيث فرق أصلاً للمتن يعني ليس مراد المصنف أن الصواب عنده هو هذا التفصيل
بل الصواب لمن فصل أن يفصل هكذا انتهى ومنعه كونه مبتدأ خبره عندي ممنوع بل هو جائز
لأن عندي يراد به عندهم معنى معتقدي أو قولي مثلاً فالقدير هنا ومعتقدي أو قولي عكسه أي
وعكسه معتقدي أو قولي بناء على التفرقة بمعنى أن العكس هو صواب التفرقة ولا اشكال في
صحة ذلك (قوله يجوز أن خص بظني) أقول فيه الاشكال المتقدم (قوله فالعموم في المتصل
بالنظر إليه) أي فكأنه لم يخص (قوله وبقي الخلاف في تخصيص المتواترة بخبر الواحد) قال شيخ
الاسلام أي الخلاف المذكور والافطاح الخلاف يؤخذ من قول المصنف والسنة بها انتهى
أي من إطلاقه والافطاح صريحاً في تناول تخصيص المتواترة بالأحد لجواز أن يكون مشروطاً
في التساويين (قوله زيادة على إمامه) قال شيخنا الشهاب هو إمام الحرمين وكذا رأيت في بعض
الهاوئش بخط بعض العلماء وفيه نظر والظاهر أنه الإمام الرازي لأنه الذي اختصر كلامه
في الأصول وكثرت متابعتها فيه (قوله وبالقياص خلافاً للإمام مطلقاً الخ) قال الزركشي هذا
الخلاف إذا كان العام من الكتاب والسنة متواتراً كان خبر واحد جري الخلاف بالترتيب
وأولى بالجواز من ذلك يخرج طريقة قاطعة هنا بالجواز وكلام القرافي يشير إلى تصوير القياص
بما إذا كان أصله ثابتاً ومتواتراً كان ثابتاً بالخبر الواحد كان المنع من التخصيص به أقوى
لضعف أصله انتهى وقال شيخ الإسلام محل الخلاف في القياص المظنون أما المقطوع فيجوز
التخصيص به قطعاً كما أشار إليه الأبياري شارح البرهان ذكره العراقي وغيره انتهى (قوله
المستند إلى نص خاص) فيه أمران الأول قال الكمال أي بان كان حكم أصله مخرجاً من العموم
بنص خاص من كتاب أو سنة متواترة أو أحاد الخ اه (وأقول) فيه بحث إذ لا يتجه التقييد بكون
حكم أصله مخرجاً من العموم بل المتجه أنه لا فرق بين ذلك وبين أن لا يكون حكم أصله مخرجاً من
العموم بان لا يكون أصله داخل في العموم إذ لا وجه للفرق بينهما وكلامهم كالصريح في عدم
الفرق الاتري إلى قول المصنف الآتي ولقوم أن لم يكن أصله مخصصاً من العموم فإنه صريح في
أنه على الأول الصحيح لا فرق ومثله في العضد وغيره وعلى هذا فقول الكمال في قول المصنف
الآتي ولقوم أن لم يكن أصله الخ قد يقال أنه عين الأول مدفوع لأنه بناء على ما قرره هنا وقد
علمت اندفاعه والثاني أن في تقييد الشارح النص بالخاص بحثاً الذي يمكن عموم النص أيضاً أي
لغير ذلك المقيس بان يقاس على فرد مندرج في عموم آخر غير هذا العموم الذي يراد بتخصيصه
الهم إلا أن يريد بالخاص ما لا يتناول هذا المقيس وإن كان عاماً في نفسه بخلاف ما يتناوله
للتعارض حينئذ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قول الشارح إلى نص خاص أما المستند إلى عام
فإن العامين يتقابلان انتهى ويمكن تنزيله على ما قلناه فليتأمل (قوله حذر من تقديم القياص
على النص) أي وهو العام وقوله في الجملة أي لأنه ليس أصلاً في هذا القياص بل أصله فيه ذلك
النص الخاص (قوله ولا بن أبان) قال النووي في شرح مسلم أما أن أفقه وجهان لاهل
العربية الصريح وعدمه فن لم يصرفه جعله فعلاً ماضياً والهمزة زائدة فيكون أفعل ومن صرفه
جعل الهمزة أصلاً فيكون فعلاً لا صرفه هو الصحيح وهو الذي اختاره الإمام محمد بن جعفر في

أن لم يخص مطلقاً بخلاف ما خص فيجوز ضعف دلالة حينئذ وقد أطلق الجواز هنا وقيدته في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم

لان القياس أقوى عنده من خبر الواحد ما لم يكن راويه فقيها (ولقوم) في منعهم (ان لم يكن أصله) أي أصل القياس وهو المقس عليه (مخصوصا) بفتح الصاد (من ٦٢ العموم) أي مختزلا منه بنص بان لم يخص أو خص منه غير أصل القياس بخلاف أصله

فكان التخصيص بنصه (ولا كرخي) في منعه (ان لم يخص بمفصل) بان لم يخص أو خص بمفصل بخلاف المفصل اضعف دلالة العام حينئذ (وتوقف امام الحرمين) عن القول بالجواز وعدمه لما ان أعمال الدليلين أولى من الغاء أحدهما وقد خص من قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة لا فئة عليها نصف ذلك بقوله تعالى فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب والعبد بالقياس على الأمة في النصف أيضا (و) يجوز التخصيص (بالفحوى) أي مفهوم الموافقة وان قلنا الدلالة عليه قياسية كأن يقال من أساء البك فعاقبه ثم يقال ان أساء البك زيد فلا تقل له أف (وكذا دليل الخطاب) أي مفهوم المخالفة يجوز التخصيص به (في الأربع) وقبل لان دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم ويجب بان المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من افراد العام فالفهوم مقدم عليه لان أعمال الدليلين أولى من الغاء أحدهما وقد خص حديث ابن ماجه وغيره الماء لا ينجسه شيء الا ما غلب على وجهه وطعمه ولو نوى به فهو حديث ابن ماجه وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث قوله (و) يجوز التخصيص (بفعله عليه) الصلاة والسلام وتقريره في الأصح (فيهما)

كأنه جامع اللغة والامام أبو محمد بن السيد البطليموسي اه (قوله وقد اطلق الجواز هنا وقيدته في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم لان القياس أقوى عنده من خبر الواحد ما لم يكن راويه فقيها) أقول مفهومه فيما اذا كان راويه فقيها انه لا يكون القياس أقوى وذلك صادق بالتساوي ويكون خبر الواحد أقوى وانه يجوز حينئذ التخصيص عند ابن أبان بخبر الواحد اذا خص العام ولو بغير قاطع ولم يتعرض لذلك هنا وقد خالف الاسنوي في شرح المنهاج الشارح فقيده مذهب ابن أبان هنا بالقاطع فقال والثالث قاله عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جازم قال وان لم يخص فلا يجوز لكن يشترط في الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في أول المسئلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للعلم به مما تقدم اه فيكون الشارح قصد مخالفته في ذلك (قوله بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه) أقول الفرق بين أن يكون المخرج من العموم أصل القياس وأن يكون غيره كما تقرره مشكل اذ دليل الأصل دليل الفرع فنص القياس كان التخصيص به وان كان المخرج غير أصل القياس لا يقال يمنع أن دليل الأصل دليل الفرع لانا نقول فلا يمتأني قولكم فكان التخصيص به فانه انما يتبعه اذا كان له دليل الأصل دخل في اثبات الفرع لانه اذا لم يكن له دخل فلا وجه لقولهم كان التخصيص به كما لا يخفى (قوله لانا أن أعمال الدليلين الخ) قال شيخنا الشهاب هو دليل عقلي قال وقوله وقد خص الخ هو دليل ثان وهو الوقوع اه وكذا قال الكمال وفيه نظر فاعل الخصم لا يسلم ذلك ويثبت حكم العبد بغير هذا القياس (قوله وبالفحوى) قال شيخنا الشهاب كانه أطلقه هنا على ما يشمل الاولى والمساوى اه وقوله وان قلنا الدلالة عليه قال شيخنا الشهاب أي على مفهوم الموافقة أي المعنى المعبر عنه بمفهوم الموافقة اه وقد يفهم اختلاف المراد بالفحوى والهاء في عامه وفيه نظر نعم قد يقال المخصص انما هو ما دل على الفحوى من لفظ أو قياس وحينئذ فالاختلاف المذكور ظاهر وقوله وكذا دليل الخطاب في الأربع (أقول) ظاهرا العبرة انه لا خلاف في الفحوى وهو موافق لما في شرح المختصر من نقل الاجماع فيه كما نقله الكمال لكن اختلف أن يقول ان دليل مقابل الأربع في دليل الخطاب وهو أن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم جاز هنا فيجريان ذلك المقابل هنا والافا الفرق اللهم الا أن يفرق بان الفحوى أقوى بدليل أنه جرى فيها قول انها منطوق كما سبق في محله فهي اما منطوق أو في كونه لقوتها فانه لم يجر فيها المقابل فليستأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال وقوله في الأربع ينبغي أن يكون راجعا الى الفحوى أيضا بقرينة توجيهه بمقابله الآتي وان كان قول الشارح الآتي فيه ما عقب قول المتن في الأصح ظاهرا في خلاف هذا وكذا قول المتن وكذا اه فليستأمل قوله وان كان قول الشارح الخ الا أن يكون في نستحسنا سقط (قوله لان دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق) قال شيخنا الشهاب في هذا التعبير نوع تسامح ان تأملته مع ما مر من قوله من المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ في محل السكوت اه وكان وجه التسامح أن قولهم المذكور فادكون المنطوق والمفهوم هو المعنى المدلول بخلاف هذه العبارة فانها صريحة في ان المفهوم دال وبمحتملة لتكون المنطوق العام أو دلالاته (قوله وبفعله عليه السلام وتقريره) فان قيل هذا مستدرج مع

الماء لا ينجسه شيء الا ما غلب على وجهه وطعمه ولو نوى به فهو حديث ابن ماجه وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث قوله (و) يجوز التخصيص (بفعله عليه) الصلاة والسلام وتقريره في الأصح (فيهما)

قوله السابق والسنة فيها وقوله والكتاب بالمتواترة وكذا بخبر الواحد إذا قلنا ذلك والقول يرمي
 أفراد السنة قلنا الاستدلال بالمنوع إذا لا يصح فيه فمما سبق بالسنة الفعلية والتقريبية ولا يهمل هذا
 الخلاف الجارى حتى عند من قال بما سبق أو عند بعضهم وبين الخلاف أمر مهم عندهم فان
 قيل كان يمكنه ضم هذا لما سبق كأن يقول والسنة فيها ولو فعلية على الأصح والكتاب بالمتواترة
 ولو فعلية وكذا بخبر الواحد ولو فعلية قلنا أفراد على هذا الوجه ابلغ في البيان وأخصر قوله
 ثم فعله الخ أى فيكون هو عليه الصلاة والسلام أو من اقتره خارجا من حصة الوصال (قوله بل
 يفسحان حكم العام) أى يرفعانه عن جميع الأفراد بخلاف التخصيص (قوله والأصح أن عطف
 العام على الخاص وعكسه) قال الكوراني والحق أن أفراد هذه المسئلة لا وجه له بعد ذكر مسئلة
 القرآن فان حكمها علم هناك اهـ (وأقول) ما زعمه ممنوع بل لأفراد هذه المسئلة وجه وجبه وذلك
 لان حاصل ما هناك ان عطف احدى الجملة على الاخرى هل يقتضى التسوية بينهما في غير الحكم
 المذكور من الاحكام المعلومة لاحداهما وحاصل هذه ان عطف العام على الخاص أو الخاص
 على العام هل يقتضى التسوية بينهما في صفة الحكم المذكور وهما كما يعلم ذلك من تقرير
 المسئلة من الواضح انه لا يلزم من المنع في الاول المنع في الثاني بل ينظم الجواز هنا وان قيل
 بالمنع هناك لان التسوية في صفة الحكم المذكور أهون من التسوية فيما يميز كرم الاحكام
 والمصنف مشى على المنع هناك فلو سككت عما هناك بنفسه المنع هنا مما هناك لا مكان الفرق بل
 اتجاهاه كما تقرره فكيف مع ذلك يسوغ أن يقال الحق انه لا وجه لأفراد هذه المسئلة بحكمها عما
 هناك (فان قلت) سلمنا ذلك لكن لا وجه لأفراد ذلك مع هذه المسئلة من هذه بالاولى فكان ينبغي
 الاقتصاد على هذه (قلت) لو ادعى الكوراني ذلك كان له وجه في الجملة وجوابه انه لو سككت عن
 تلك توهم عدم ذهاب أحد اليها اذ لا يلزم من المخالفة هنا المخالفة هناك لما تقرران تلك أولى بالمنع
 نعم قد يتوهم انه لا حاجة لهذه مع ما ياتي أن ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخصص بناء على ان
 ما هناك من أفراد ما هناك وهذا توهم فاسد اذ الخاص هنا لم يميز بحكم العام لان حكم العام
 في المثال عدم قتل المسلم بالكافر وحكم الخاص عدم قتل المعاهد قتلا مسل (قوله وعكسه
 المشهور) أى بالخلاف بيننا وبين الخنقية كما قاله المحمديان وفى الاستعمال الشائع فيه كما قاله
 شيخنا الشهاب والاول هو المناسب للاعتذار بذلك عن ترك المصنف اياه (قوله أى يقصره على
 ذلك الخاص) أقول لما كان في المتن اجمال لاحتمال ما افاده من تخصيص العام قصره على ذلك
 الخاص وقصره على ما عده بين الشارح المراد بهذا التفسير وأما قول شيخنا الشهاب انه اشارة
 الى ان التخصيص هنا ليس بمعناه فيما تقدم وهو الاخراج فمبعض عن المطلوب مع اننا منع ما قاله
 فان من لازم قصره على ذلك الخاص اخراج ما عده منه (قوله في الحكم) قال شيخنا الشهاب
 أى حكم المعطوف عليه وقوله وصفته قال شيخنا الشهاب أى الحكم وهو العموم والخصوص
 اهـ (وأقول) فيه نظر لان حاصله أن المراد حكم المعطوف عليه وصفة حكم المعطوف عليه
 والامر في مثال العكس الذي ذكره على العكس فان النزاع في ان الكافر في المعطوف عليه هل
 يتقيد بالحري كالمعطوف أو لا فالوجه ان يراد بالحكم حكمهما معا معنى انه لا يجب اتحاد
 حكمهما وصفته أو يجوز الاختلاف في وصفته (قوله قلنا في الصفة ممنوع) قال شيخنا الشهاب
 في المعطوف على الأصح

كما لو قال الوصال حرام على
 كل مسلم ثم فعله أو أقر من فعله
 وقيل لا يخصصان بل ينسخان
 حكم العام لان الاصل تساوى
 الناس في الحكم وأوجب
 بان التخصيص أولى من
 النسخ لما فيه من اعمال
 الدليلين (والأصح أن عطف
 العام على الخاص وعكسه)
 المشهور (لا يخصص) العام
 وقيل يخصصه أى يقصره
 على ذلك الخاص لوجوب
 الاشتراك بين المعطوف
 والمعطوف عليه في الحكم
 وصفته قلنا في الصفة ممنوع
 مثال العكس حديث أبى
 داود وغيره لا يقتل مسلم بكافر
 ولا ذومعه في عهد يبعث
 بكافر حربى للاجماع على قتله
 بغير الحربى فقال الحنفى
 يقدر الحربى في المعطوف
 عليه لوجوب الاشتراك بين
 المعطوفين في صفة الحكم
 فلا ينافى ما قال به من قتل
 المسلم بالذمى ومثال الاول
 أن يقال لا يقتل الذمى بكافر
 ولا المسلم بكافر فالمراد بالكافر
 الاول الحربى فيقول الحنفى
 والمراد بالكافر الثانى الحربى
 أيضا لوجوب الاشتراك
 المذكور وقد تقدم التمثيل
 بالمحدث مسئلة أن العطف
 على العام لا يقتضى العموم
 في المعطوف على الأصح

(و) الأصح ان (رجوع الضمير الى البعض) أي بعض العام لا يخصه وقيل يخصه أي يقصره على ذلك البعض عذرا من مخالفة الضمير لرجعه واجيب بأنه لا محذور ٦٤ في المخالفة للقرينة مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن مع قوله

تعالى بعده ويعولن أحق برهن فضمير يعولن للرجوعيات ويشمل قوله والمطلقات معهن البوائق وقيل لا يؤخذ حكم البوائق من دليل آخر (و) الأصح (أن مذهب الراوي) للعام بخلافه لا يخصه (ولو) كان (صحابيا) وقيل يخصه مطلقا وقيل ان كان صحابيا وقيل ان مذهب الصحابي غير الراوي للعام بخلافه يخصه أيضا أي يقصره على ما عدا محمل المخالفة لأنها انما تصدر عن دليل قلنا في ظن المخالف لافي نفس الامر وليس لغيره اتباعه لان المجتهد لا يقلد مجتهدا كما سيأتي مثاله حديث البخاري من رواية ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه مع قوله ان ثبت عنه ان المرتدة لا تقتل ويحتمل انه كان يرى ان من الشرطية لا تتناول الاناث كما هو قول تقدم (و) الأصح (أن ذكر بعض افراد العام) بحكم العام (لا يخص) العام وقيل يخصه أي يقصره على ذلك البعض بفهمه اذ لا فائدة لذكره الا ذلك قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة وفائدة ذكر البعض في احتمال تخصيصه من العام مثله حديث الترمذي وغيره أيما هاب دبغ فقد طهر مع

واعلم انه بما يؤخذ من هذا ان والراسخون يجوز ان يكون معطوفا على الله ولا يمنع بان العطف يلزم منه أن جملة يقولون آمنابه حال من المعطوف والمعطوف عليه اذ هو مبني على وجوب الاشتراك في صفة الحكم وهو ممنوع كما تقرر هنا اه (أقول) وقد يستدل بالآية للمدعي الا ان يقول الخصم ان الاصل الاشتراك لم يمنع مانع كما هنا (قوله مثال العكس الخ) بدأ بالعكس لورود مثاله بخلاف الاول قال شيخنا الشهاب العام هو الكافر الاول والخاص الكافر المقدر فانه معطوف على الكافر الاول وقوله بكافر حربي معطوف بالواو الداخلة على ولا ذوقه من عطف المفرد ان عطف ذو على مسلم وبكافر حربي على بكافر اه وهو ظاهر وبه يدفع ما قد يتوهم من أن ذلك ليس من قبيل عطف العام على الخاص أو عكسه (قوله) وقد تقدم التمثيل بالحديث) إشارة الى صحة التمثيل به في الموضوعين لان فيه اعتبارين يناسب كلا من الموضوعين بواحد منهما فالتمثيل به فيما سبق ليكون العطف على العام هل يقتضي العموم في المعطوف والتمثيل به هنالك كون عطف الخاص على العام هل يخص ذلك العام والحاصل انه اذا لم يقتض العطف على العام عموم المعطوف بل كان خاصا كما هو الموضوع الاول فهل يخص المعطوف عليه كما هو الموضوع الثاني فهم اغرض ان مقامين لا تنافي بينهما وأما قول الكمال قد قدمنا هناك ما يتضح به عدم صلاحية مثالنا ذكره فهو غير صحيح لان حاصل ما قد مره ابداء احتمال لا يتأتى عليه التمثيل وذلك لا يضر في المقصود لان المثال يكفي فيه الاحتمال كما نصوا عليه (قوله بخلافه) متعلق بمذهب الراوي على تضمينه معنى قوله وقوله يخصه أيضا أي كالمصنوع (قوله) بحكم العام) قال شيخنا الشهاب حال من بعض اه (وأقول) لا يتعين بل يمكن تعلقه بذكر معنى ذكره بالحكم اثبات الحكم له كما تقول ذكرت زيدا بالخيار أي أضفت الخير اليه ونسبته اليه (قوله) قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة) أقول يؤخذ منه أنه لو كان غير لقب اعتد به فهو مخصص به العام ويؤيده أو يمينه ما قدمه المصنف من جواز التخصيص بدليل الخطاب أي مفهوم المخالفة وما سبذ كره من حمل المطلق على المقيّد فان ذلك انما هو بطريق المفهوم كما سنبينه فترك التقييد هنا للاعتماد على ما سبق ويأتي وقد صرح العضد بالتفصيل حيث قال اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان بفهمه ينفي الحكم عن غيره فقد سبق أنه يخص وأما اذا لم يكن لفهمه فالحجور على أنه لا يكون مخصصا اه قال المولى التفاتنا في قوله اذا وافق الخاص العام في الحكم بأن حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون الخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من أفراد العام كما اذا قيل في الغنم زكاة في الغنم السائمة زكاة والمصنف ترك هذا التقييد اعتمادا على ما سبق من أن العام يخص بالمفهوم اه ثم رأيت شيخ الاسلام تعرض لذلك ونقل المسئلة عن العراقي عن تصريح أبي الخطاب الحنبلي وكان وجهه تمثيل المولى التفاتنا في بالسائمة لما لا مفهوم له ان التقييد به جرى على الغالب لكن الشافعي اعتبر مفهوم هذا التقييد في الاحاديث وكأنه يمنع أن السوم هو الغالب على الإطلاق (قوله) فانتقم به) قال شيخنا الشهاب أي والاتقاع يستلزم الطهارة اه وقد يمنع الاستلزام فان الجلد النجس يجوز الانتفاع به في مواضع كما تقرر في الفروع الآن يجب ان اطلاق الانتفاع يستلزم ذلك اذ من أفراد ما يتوقف على الطهارة كالصلاة فيه أو عليه وارادة بعض الانتفاعات

حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ممّية فقال هلا أخذتم اهابا فديتكم فقامت فقامت فقالوا انها ممّية فقال انما من نجس اكلها وروى مسلم الاول بالنظر اذ ادبغ اهاب فديتكم طهروا البخاري الثاني بلفظ هلا اسقمتهم باهاب الى آخره ولم يلحجوه

من غير بيان مما لا فائدة فيه (قوله وان العادة بتترك بعض المأمور تخصص ان اقترها النبي صلى الله عليه وسلم أو الاجماع وان العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما وراءه بل تطرح له العادة السابقة) فيه أمور الأول قال الكوراني في شرح ذلك مانصه قوله وان العادة بتترك بعض المأمور أقول اذا ورد لفظ عام من الشارع في تحريم أو إيجاب والخاطبون يعتادون بعضها مما تناوله العام هل العادة تخصص العام مثل ان يقول حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول البرهه يعلم حرمة الربا لكل مطعوم أو يختص بالبر قال المصنف ان كانت العادة في زمانه صلى الله عليه وسلم ودرى بها ولم تنكر أو انعقد الاجماع بعد ورود العام على قصر الحكم على المعتاد تخصص والا فلا وما عدا هذين القسمين المختاران انه ليس بمخصص ثم قال ثم في كلام المصنف نظر لان الخلاف انما هو في قصر العام على المعتاد مثل البري المثال المذكور لا على ما عداه بان يكون الربا محرما في غيره دونه فانه لم يذهب اليه أحد مع ان قول المصنف ولا على ما وراءه صريح في كونه محل الخلاف والعجب ان شارحي كلامه لم ينتبهوا له اه كلامه في النسخة الواقعة في ولا تخلو عن سقم لكنه لا يخل بمقصودنا هنا (وأقول) ما ورد من النظر ونظر ضعيف لا الثقات اليه ولا تعويل عليه فان المصنف والشارح هؤلاء الأئمة الاعلام مصرحون بالخلاف وهم العمدة في مثل ذلك والمقدمون في تلك المسالك فلا اعتماد في امثال ذلك الاعلام ولا رجوع في تلك المسالك الا اليهم ونسبتهم من غير شهادة عقل ولا دلالة نقل الى عدم التنبه زورهم تان وتهم وطغيان لا يعابها عاقل ولا يقيم له وزنا فاضل والعجب عن يرتد نقل الأئمة الموقوف بهم في النقل والمقدمون فيه مجرد عدم الوقوف عليه مع القطع عند كل عاقل بضعف اطلاعه وقصور بابه بالنسبة الى هؤلاء الاعلام أئمة الاسلام وغاية ما يتصور له من العذر انه اطاع على نفي الخلاف فيما ذكر في بعض الكتب ومعلوم ان مجرد ذلك لا يسوق له ما زعمه ولا يعارض به مثل نقل المصنف وشرحه وما حقه في امثال ذلك بقول القائل ليس بعشك ادبح ادبح والثاني انه ينبغي أن يراد بالأمور المأمورة أمر إيجاب اذ هو الذي ينافي تركه كونه مأمورا به حتى يصح أن يقال ان تركه يخصص اذ المأمورة أمر نهي لا ينافي تركه كونه مأمورا به ليصح أن يقال فيه ما ذكره كذا يقال في قول الشارح المنهى عنه ينبغي أن يراد به المنهى عنه نهى تحريم اذ هو الذي ينافي فعله كونه منهيا عنه حتى يصح أن يقال ان فعله تخصيص وفي عباراتهم ما يشعر بما ذكر كقول الصفي الهندي واعلم ان كون العادة مخصصة بحقل وجهين أحدهما محتمل أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أوجب أو حرم شيئا بالفظ عام ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركه أو بفعله أو لا تؤثر في ذلك بل هو باق على عمومته فتناول لذلك الفعل ولغيره الخ انتهى ثم رأيت شيخنا الشهاب بحث ان المراد أمر الإيجاب ونهى التحريم * والثالث ان قوله ان اقترها النبي صلى الله عليه وسلم الخ قال شيخنا الشهاب فيه مانصه لك أن تقول اذا كان تقرير أو إجماع فلا يشترط الاعتماد بل يكفي مجرد التروك قلت انظر الى قول الشارح الآتي وهذا توسط للامام الخ تعلم الجواب انتهى وأقول العادة تشمل المرة الواحدة كما صرح به الفقهاء في بعض المواضع وحيث نذ فلا ضرورة لما قاله في

(و) الأصح (ان العادة بتترك بعض المأمور به) أو يفعل بعض المنهى عنه بصيغة العموم (تخصص) العام أي تقصره على ما عدا المتروك أو المفعول (ان اقترها النبي صلى الله عليه وسلم) بان كانت في زمانه وعلم بها ولم ينكرها (أو الاجماع)

الجواب وان كان صحيحا وكان مراده منه ان المصنف انما ذكر ذلك تبعاً للإمام لان غرضه الاستدراك على من أطلق المنع ومن أطلق الجواز وبذلك يندفع أيضاً ما يقال هذا فيه استدراك لما تقدم من جواز التخصيص بتقريره عليه أفضل الصلاة والسلام فليست أملاً والرابع انه قد يقال في عبارة المصنف اشارة الى التمييز بين المسئلتين وتصوير الاولى بما اذا تأخرت العادة كما هو المفهوم من قوله العادة بترك بعض الأمور به والثانية بما اذا تقدمت كما هو المفهوم من قوله العادة السابقة لكن يتجه حيث قيد الاولى باقرار النبي أو الاجماع انه لا فرق بين المتقدمة والمتأخرة اذ لا فرق في التخصيص بين تأخر الخاص وتقدمه وكذا يتجه في الثانية انه لا فرق لان الفرض مجرد الاعتماد من غير تقرير اذ لو وجد أحداهما لم يتجه في الصورة الثانية من المسئلة الثانية الا التخصيص وقصر العام على ما وراء المعتادة تقدم اعتياده أو تأخره وعلى هذا فانما قيد المصنف العادة السابقة وكذا الشارح حيث عبر في تصوير صورتي الثانية بقوله ثم نهي لانه الذي يتوهم أو يقوى توهم تخصيصه أولانه الذي وقع الخلاف فيه بالفعل والحاصل انه ان وجد الاقرار أو الاجماع وجب العمل بمقتضاه تقدمت العادة أو تأخرت فلا فرق في التخصيص بين التقدم والتأخر حيث انتهى كل منهما لم تعتبر تلك العادة سواء تقدمت أو تأخرت فلا تخصيص مطلقاً فليست أملاً وعلى هذا فلا حاجة على معتد المصنف الى التمييز بينهما بما ذكره السكالك بل لا وجه له فتأمل (قوله بان فعلها الناس) أي ولو قلنا لا منهم بل أو واحداً جملاً على الجنس كما هو ظاهر لان المدار على الاجماع الحاصل بعدم الانتكاز بقول المحشين أي كثير منهم غير محتاج اليه فتأمل (قوله والتخصيص في الحقيقة التقريري) قال شيخنا الشهاب لو اقتصر عليه لكان في عن قوله أو الاجماع لان التقرير ما من الرسول صلى الله عليه وسلم أو الاجماع انتهى وكذلك قال شيخ الاسلام فقال وقوله أو الاجماع القملي لا حاجة اليه لشمول التقرير له اذ المراد تقرير النبي أو تقرير الاجماع وان كان المراد بالثاني دليله كما تقررون لان الاجماع القولي كالفعل بل أولى انتهى ويمكن ان يجاب بأنه اراد التبيين على ان الحجة انما هي من حيث وصف الاجماع لان حيث التقرير الذي تضمنه (قوله القملي) قال شيخنا الشهاب أي لان البعض ترك أو فعل وكف أهل الاجماع عن الانتكاز فكان فعلها انتهى وحاصله ان فعليته كفهلية انجمع عليه وفيه نظروضا بط السكوتي الاتي في كتاب الاجماع شامل لهذا وقال شيخ الاسلام وأراد بالاجماع القملي ما فعله كثير من الناس من غير انتكاز عليهم لا المقابل للاجماع السكوتي وهو ما فعله كلهم بقريته ما ذكره انتهى ثم ذكر ان التخصيص في الحقيقة دليل الاجماع انتهى والحاصل ان المراد بالاجماع باعتبار تقرير الشارح هو السكوتي ووجه التقييد ظهوره انه لا أثر للعادة مع الاجماع الصريح (قوله كان لم تكن في زمانه الخ) أي أو كانت فيه ولم يعلم بها أو انتكرها (قوله لان فعل الناس) أي غير أهل الاجماع (قوله بين اطلاق بعضهم الخ) قد يقال كل من هذين الاطلاقين غير مراد بدليل التعليل اذ لا يسع البعض الاول دعوى الاجماع القملي الا اذا كان الاعتماد من جميع العلماء أو من بعض الناس ولم يشكروه أحد من العلماء مع اطلاق الجميع فاطلاقه في التصوير محمول على ما دل عليه تعليله كما انه لا يسع البعض الثاني دعوى ان فعل الناس ليس بحجة الا حيث لم يتحقق الاعتماد المذكور فاطلاقه في

بان فعلها الناس من غير انتكاز عليهم والتخصيص في الحقيقة التقريري أو الاجماع القملي بخلاف ما ليست كذلك كأن لم تكن في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجمعوا عليها لان فعل الناس ليس بحجة في الشرع وهذا توسط للإمام الرازي ومن تبعه بسبب اطلاق بعضهم التخصيص

نظر الى انما اجماع فعلى وبعضهم عدله نظر الى ٦٧ ان فعل الناس ليس بحجة

(و) الاصح (ان العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما رواه) أى ما رواه المعتاد (بل نظرح له) أى للعام فى الثاني (العادة السابقة) عليه فيجرب على عمومته فى القسرين وقيل يقصر على ما ذكر الاول كالمكان عادتهم تناول البر ثم نهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فقبل يقصر الطعام على البر المعتاد والثاني كالمكان عادتهم بيع البر بالبر متفاضلا ثم نهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فقبل يقصر الطعام على غير البر المعتاد والاصح لانهم ما (و) الاصح (ان نحو) قول الصحابي انه صلى الله عليه وسلم (قضى بالشفعة للجار) قال المصنف كفسره من المحدثين هو لفظ لا يعرف ويقر منه ما رواه التسائي عن الحسن قال قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالحوار وهو مرسل (لا يعم) كل جار ونحوه (وقال لا كثر) وقيل يعم ذلك لان قائله عدل عارف باللغة والمعنى فالولا ظهور عموم الحكم بمصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأت هو فى الحكاية له بالفظ عام كالجار قلنا ظهور عموم الحكم بحسب ظنه ولا يلزمنا اتباعه فى

التصوير محمول على ما دل عليه تعليله من انه لم يتحقق هناك اجماع وحينئذ فلا خلاف فى الحقيقة فاما تامل (قوله نظر الى انه اجماع فعلى) قال المحشيان استدلال بما هو اخص من المدعى أعنى الاطلاق اذ اجماع الفعل لا بد فيه من عدم الانكار او فعل جميع المجتهدين واطلاق العادة أعم من كل منهما انتهى وأقول هذا التاميم لو ثبت ان مدعى هذا القائل هو الاطلاق وهو ممنوع كما علم مما تقدم آنفا (قوله أى للعام فى الثاني) انما قيد بالثاني لان المعتاد فى الاول ليس من افراد الممنهى عنه حتى يتأتى طرحه بخلافه فى الثاني كما يفهم ذلك من تقرير الشارح وأوضحه شيخ الاسلام (قوله لا يعرف) أى بين المحدثين (قوله لا يعم كل جار ونحوه) قال شيخنا الشهاب حى العبارة كل نحو الجار أى ويقاس الجار على نحوه بالاولى انتهى (وأقول) قولنا نحو كذا معناه عرفا كذا ونحوه فكذا اذا دخل فيه لا مقيس عليه فالشارح أشار الى ذلك فحق العبارة ما قاله الشارح لا ما قاله الشيخ (قوله وقيل يعم ذلك) هو الذى نصره ابن الحاجب والعبد وغيرهما واستدلوا عليه بأنه عدل عارف باللغة والمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره أو قطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوى يوجب اتباعه اتفاقا وأجابوا عن استدلال الجمهور باحتمال انه نهي عن غرض خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالحكي لا الحكاية بان هذا الاحتمال وان كان منقادا ليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعد التمه والظاهر لا يترك الاحتمال لانه من ضروراته فيؤدى الى ترك الظاهر انتهى وجوابه ان ظهور علمه وهذا التمه انما يقتضى ظهور العموم فى اعتقاده لافى الواقع فكون الظاهر للعموم انما هو باعتبار ظنه الذى لا يلزمنا اتباعه فيه والموجب للاتباع انما هو ظهور العموم باعتبار الواقع فى ظننا لا باعتبار ظن الراوى وهذا كله شرح ما ذكره الشارح واعلم ان هذه المسئلة ترجع بحكاية الصحابي حالا بلفظ ظاهر العموم وقد رد بعضهم التمثيل لها بنحو قضى بالشفعة للجار بانه ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو وحكاية عن قول النبي صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار ولو سلم انه حكاية الفعل لمكن الجار عام لان اللام لا تستغراق الجنس لعدم المعهود فصاركانه قال قضى بالشفعة لكل جار انتهى وجوابه كما أشار اليه فى التلويح ان مدلول الكلام ليس الا اخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة لكل جار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا لا يقال هذا ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول لانه قول مثل هذا القول ملحق عندنا بالفعل ولهذا عبر امام الحرمين فى الورقات بقوله ولا يجوز دعوى العموم فى الفعل وما يجزى مجزأ انتهى ومثلوا الثانى بالقضاء بالشفعة ووجه كون القضاء انما يتبع لمعين وأما كون الجار عاماً بناء على ان اللام لا تستغراق فقد سبق الكلام عليه لا يقال يحتمل ان الراوى فهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى عليه الصلاة والسلام بمحض من الراوى مرارا كثيرة بالشفعة للجار بكونه جاراً من غير ان يعبر بصيغة العموم فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العمومية أخذ العموم ونقله أو يقضى بمحضه لجار لا يخصه ووجه وقد كان سمع منه عليه الصلاة والسلام قوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فأخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها لانا نقول مثل هذه الاحتمالات بعيدة نادرة فلا التفات اليها (قوله ولا يلزمنا اتباعه فى

ذلك ونحوه قضى الى آخره ٦٨ قول أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر رواه مسلم فقبل به

كل غرر* (مسئلة جواب
السائل غير المستقل دونه)
أي دون السؤال (تابع
للسؤال في عمومته)
وخصوصه العموم كحديث
الترمذي وغيره أن النبي
صلى الله عليه وسلم سئل عن
بيع الرطب بالتمر فقال
أيقص الرطب إذا بيع
قالوا نعم قال فلا إذن فيعم
كل بيع للرطب بالتمر
والخصوص كما لو قال للنبي
صلى الله عليه وسلم قائل
توضأت من ماء البحر فقال
يجزيك فلا يعم غيره
(والمستقل) دون السؤال
(الاخص) منه (جائز إذا
أمكن معرفة المسكوت
منه) كان يقول النبي صلى الله
عليه وسلم من جامع في شهر
رمضان فعليه كفارة
كالظاهر في جواب من أفطر
في شهر رمضان ماذا عليه
فيه فهم من قوله جامع أن
الافطار بغير الجماع لا كفارة
فيه فإذا لم تمكن معرفة
المسكوت من الجواب فلا
يجوز التأخير البيان عن
وقت الحاجة (والمساوي
واضح) كان يقال من جامع
في شهر رمضان فعليه كفارة
كالظاهر في جواب ماذا على
من جامع في شهر رمضان
وكان يقال لمن قال جمعت

ذلك) فيه أمران * الأول أنه لعل الاقتصار على نفي الزوم اقتصار على الأقل والافقاس نفي
الزوم أنه ليس للجمهور اتباعه في ذلك ما لم يظنه بطريق صحيح عنده * الثاني أو ردينا الشهاب
أن هذا عورض بأنه ينبغي أن يلزمنا اتباعه في مدلولات اللغة لأنه عدل عارف بذلك وأنه قوله
بحسب ظنه ممنوع أيضا ويجب أن الأول بما علم مما تقررا تفانم أنه ليس النزاع في كون هذا
المدلول لغويا بل في أن الشارع صرح به أو فهمه الراوي وعن الثاني بأنه إن أراد منع القطع
بأنه بحسب ظنه لم يضر لأنه ليس المدعى أو منع احتمال ذلك احتمال الأقويا وهو المدعى فهو
مكابرة لا يلتفت اليه (قوله ونحوه قضى الخ) قول أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى
عن بيع الغرر الخ أي فلا يعم كل غرر ولا يلزم بطلان كل ما فيه غرر من البيوع وليس كذلك
فأنهم صححوا كثيرا مما فيه غرر كبيع الرقيق من غير رؤية ونحوه مع احتمال أن يكون بها
ما ينقص قيمته وينقر عنه وبيع الكوفاس مع رؤية أحد وجهيه فقط مع احتمال أن يكون
في الوجه الآخر ما ذكره وبيع الصبرة مع رؤية ظاهرها فقط مع احتمال أن يكون ياطنها مذكور
الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم حله على العموم ينافي الاستدلال به على بطلان بعض
بيوع الغرر لأنه حينئذ مطلق فيمكن فيه صورة وحينئذ يشكل استدلال الرافعي وغيره به على
بطلان كثير من بيوع الغرر قلت لأن سلم المناقاة لأنه لما فهم أن علة النهي الغرر صرح الاستدلال
به على كل ما فيه غرر لكن لما أفادت الأدلة صحة كثير من بيوع الغرر علمنا أن العلة ليس مطلق
الغرر بل الغرر الشديد فلذا صح الاستدلال به على بطلان كل ما وجد فيه ذلك دون غيره وبذلك
يظهر اندفاع ما أشار اليه السكالك فتأمل (قوله غير المستقل) مسئلة جواب وقوله دونه يتعلق
بالمستقل وقوله العموم كحديث أي مثال التبعية في العموم كالتبعية في حديث فكذلك قوله
والخصوص الخ (قوله فقال يجزيك فلا يعم غيره) قال شيخنا الشهاب أي غير ذلك الوضوء
المسؤول عنه اه وعبارة الحاشيتين مصرحة بجعل ضمير غيره للسائل (قوله والمستقل
الاخص جائز إذا أمكنت معرفة المسكوت منه) فيه بحث لأنه حيث عرف منه حكم المسكوت
لم يكن أخص بل مساويا ويجب أن يخصص بحسب منطوقه وحده وإن كان بحسب منطوقه
ومفهومه مساويا ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله الاخص منه أي بحسب المفهوم اه وهو
لا يخالف ما قلناه لأنه أراد بالمفهوم معناه المطابق وفيه تأمل من وجه آخر فليتأمل (قوله إذا
أمكنت معرفة المسكوت الخ) عبارة الاسنوي قال في المحصول فلا يجوز الإسهال في شروط
أحدها أن يكون في المذكور تنبيه على ما يذكر والثاني أن يكون السائل مجتهدا والثالث
أن لا تنقوت المصلحة باستغال السائل بالاجتهاد اه وعبارة غيره في الثاني وأن يكون السائل
أهلا للتنبيه لذلك وفي الثالث وأن يتيقن من وقت العمل زمن يسع التأمل الذي يتوقف عليه
التنبيه (قوله والمساوي واضح) قال شيخ الاسلام أي سواء كان مستقلا أم لا ولهذا تأمل
الشارح له بما بين أولهما والمستقل والثاني لغيره هذا تقرير كلامه وهو مبني على عطف
المساوي على المستقل وفيه تكرار لأن غير المستقل علم مما عرفه عطفه على الاخص اه
وما ذكره من الاوجه هو صريح قول الزركشي وإن استقل بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان
يفيد العموم فهو على ثلاثة أقسام إما أن يكون أخص من السؤال أو مساويا أو أعم الى

آخره اه ويمكن أن لا يخالف ذلك كلام الشارح بناء على أنه لم يرد حمل المساوي على الاعم من المستقل بل مجرد ايضاح أمثله قسميه وان كان المراد هنا أحدهما أو بناء على أنه حمل قول المصنف فواضح على معنى واضح أمثله لا على معنى واضح جوازه كما هو قياس ما قبله على أنه قد يلتزم ما هو ظاهره مع منع لزوم التكرار بناء على أن المراد فواضح جوازه والمستفاد مما سبق التبعية في العموم والخصوص والجواز والتبعية المذكورة حكمان متغايران فلا يكون الجمع بينهما تنكرا وان استلزم أحدهما الآخر لا تنكرا من مضموم في الجمع بين اللازم والمزوم (قوله والاعم ذكره) قال شيخنا الشهاب هو مقابل الاخص السابق وكل منهما باعتبار المعنى كما أن العام والخاص باعتبار اللفظ في الغالب فيهما اه فان أراد بهذا الكلام أن المراد هنا بالاعم المعنى كما هو الغالب فهو ممنوع بقوله ذكره في قوله والعام الخ (قوله والعام الوارد على سبب) اطال الاسنوي في الرد على من نقل عن الشافعي أنه يعتبر خصوص السبب لا عموم اللفظ ونقل عن ابن برهان أنه قال قالوا فان كان اللفظ على عومه فلماذا قدم الشافعي العموم العري عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما ورد من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال وما نعلم من التعلق به فانه يوجب ضعفا فقدم العري عن السبب لذلك اه كلامه قال الاسنوي عقبه وهذه الفائدة التي حصلت بطريق العرض فائدة حسنة اه ويتجه على قياس ذلك أن يقدم من ذى السبب مامعه قرينة العموم على ما خلا عنه امانه لان الأول أقوى (قوله في سؤال أو غيره) فان قيل كيف يستقيم هذا التعميم مع خصوص المقسم وهو جواب السائل قلنا ليس قول المصنف والعام عطف على قوله الاخص لكون من أقسام الجواب المستقل فيتوجه ما ذكره بدليل قول الشارح والاعم ذكره في قوله فاشار الى أن المراد بهذا الاعم من جواب السؤال وأنه ليس عطف على الاخص كما قد يتوهم وان المصنف لم يترك جواب السؤال المستقل العام بل ذكره في ضمن هذا ولولا ذلك ما قال الشارح ما قال اذا حاجة اليه على ذلك التقدير والحاصل أن المصنف خالف الظاهر بالتعميم لغير السؤال لزيادة الفائدة لكن يتوجه حينئذ أنه لم يعم أيضا في الاخص لذلك فان الظاهر نافي التعميم فيه بان يرد على سبب ليس بسؤال فيفصل بين أن تمكن معرفة المسكوت منه فيجوز أو لا فلا وأن أفهم قول الزركشي تنبيه لا فرق في هذا القسم أي العام بين أن يكون السبب سوألا ولا فلهذا صرح المصنف بذكر السبب وقطعه عما قبله اه عدم التاني فيه (قوله الحيض) أقول بكسر الحاء وفتح الياء جمع حيضة بكسر الحاء بمعنى خرقة الحيض فان فعلا يطردي جمع فعلة بكسر الفاء وسكون العين نحو كسرة ودجمة وحجة ومريه ويمكن أن يجعل جمع حيضة بفتح الفاء كضبع جمع ضبعة وخيم جمع خيمة وان كان محفوظا خلا فالمن قاسه والقائوها على هذا بالقاء ما هي فيه وهو الخرق أو المراد بها خرقة الحيض ثم رأيت في النهاية لابن الأثير ومنها أي من أحاديث الحيض حديث عائشة ليقى كنت حيضة ملقاة هي بالكسر خرقة الحيض ويقال لها أيضا المهيضة وتجمع على المحايض ومنها حديث بئر بضاعة يلقى فيها المحايض وقيل المحايض جمع الحيض وهو مصدر حاض فلما سمى به جمعه ويقال المهيض على المصدر والزمان والمكان والدم اه والنقن بمعنى المنقن أو التقدير ذو النتن (قوله أي مما ذكر) أي في الحديث من الأمور المذكورة وغيره

والاعم ذكره في قوله
(والعام الوارد على سبب
خاص) في سؤال أو غيره
(معتبر عومه عند الأكثر)
نظرا لظاهر اللفظ وقيل هو
مقصود على السبب لو روده
فيه مثاله حديث الترمذي
وغيره عن أبي سعيد الخدري
رضي الله تعالى عنه قيل
يا رسول الله أتتوضأ من بئر
بضاعة وهي بئر تلقى فيها
الحيض ولحوم الكلاب
والنتن فقال ان الماء طهور لا
ينجسه شيء أي مما ذكره غيره
وقيل مما ذكره وهو ساكت
عن غيره (فان كانت) أي
وجدت (قرينة التعميم

أى من بقية النجاسات قال شيخنا الشهاب وكذا قوله الماء طهور يشمل جميع المياه وإن كانت الواقعة في بئر بضاعة لكن لما لم يظهر غير بعض المياه على بعض لم يقبه الشارح على ذلك اه أى بخلاف النجاسات فإنه قد يظهر فيها الميز لانه عهد العفو عن بعضها دون بعض وبما يوجب به أيضا عدم تنبيه الشارح على ما ذكر ان المقصود التسهيل وما ذكره كاف فيه (قوله فاجدر) قال شيخنا الشهاب هو خبر مبدأ المحذوف أى فهو يعنى فالعام الذى معه قرينة وظاهر كلام الشارح ان المفضل كون القرينة موجودة والمفضل عليه عدم كونها موجودة فإما من قوله مما لو لم تكن مصدرية اه وأعلل ايتار الشارح ذلك لانه ظاهر اللفظ والافعال الجمل على غيره كان يجعل المبتدأ المحذوف التعميم أى فالتعميم معها أولى بالاعتبار من التعميم مع عدمها (قوله فذكر الامانات بالجمع قرينة على ارادة التعميم) قال شيخ الاسلام حاصل ما ذكر ان العبرة بعدم اللفظ لا بخصوص السبب سواء وجدت قرينة التعميم أم لا نعم ان وجدت قرينة الخصوص فهو المعبر كالتنبيه عن قتل النساء فان سببه انه عليه الصلاة والسلام رأى امرأة حربية في بعض مغازيه مقتولة وذلك يدل على اختصاصه بالحرييات فلا يفتاوى المرتدة وانما قتلت ظهري من بدل دينه فاقتلوه اه (وأقول) يتوجه عليه كلامان * أحدهما ان قول الراوى انتهى من قتل النساء حكاية حال كقولها نهي عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فلا يعم عند الاكثر كما تقدم فلا حاجة في منع عمومها الى الاستناد الى القرينة * والثاني ان رؤيته عليه افضل الصلاة والسلام المرأة الحربية مقتولة لم يظهر انه من قبيل وجود قرينة الخصوص وانما يدل على الاختصاص بالحرييات بل هذه الرؤية لم ترد على كونهما سبب الورد اما انها قرينة الخصوص فنأين ثم رأيت الزركشي عبر بما هو أقرب الى كونه قرينة الخصوص وان كان فيه ما فيه أيضا كما لا يخفى على المتأمل حيث قال محل الخلاف حيث لا قرينة تدل على قصره على السبب أو تعميم ثم قال ومثال القاصرة له على السبب تخصيص الشافعي انتهى عن قتل النساء والصبيان بالحرييات لخروجه على سبب وهو انه صلى الله عليه وسلم ترأى امرأة مقتولة في بعض غزواته فقال لم تقتل وهي لا تقايل ونهى عن قتل النساء والصبيان فعلم انه أراد بهم الحرييات اه على ان في استدلال الشيخ على قتل المرتدة بخبر من بدل دينه ما لا يخفى فان هذا الخبر مع خبر النهي عن قتل النساء معارضان في المرتدة كما بين ذلك في شرح الورقات للشارح وشرح شريحها التافيتوقف الاستدلال بذلك الخبر على بيان المرجح فيما تامل (قوله وصورة السبب) أى سبب الورد واطافة صورة اليه بيانية كما قاله شيخنا الشهاب (وأقول) قد يستشكل محل الخلاف لانه ان كان فرض المسئلة وجود قرينة قطعية على ارادة بيان حكم صورة السبب فكيف يسوغ القول بانها قطعية الدخول وان كان فرضها انتفاء القرينة المذكورة فكيف يسوغ القول بانها قطعية الدخول ويجوز ورود العام بعد وجود ذلك السبب ليس قطعية على الدخول بل هو ازان الشارح أراد بالعام مع ذلك ما عدا تلك الصورة وان كان فرضها أعم من وجود تلك القرينة وعدم وجودها فلا وجه لاطلاق واحد من القواين اللهم الا أن يكون منشأ الخلاف ان ورود العام بعد وجود ذلك السبب هل هو قرينة قطعية عادة على دخوله أولا فادعى الجمهور الاول فلهذا قالوا بقطعية الدخول والشيخ الامام

فاجدر) أى أولى باعتبار العموم مما لو لم تكن مثاله قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وسبب نزوله على ما قبل رجل سرق رداء صفوان فذكر السارقة قرينة على انه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط وقوله تعالى ان الله يأمركم أن تؤذوا الامانات الى أهلها نزل كما قال المفسرون في شأن مفتاح السكينة لما أخذه على رضى الله عنه من عثمان ابن طلحة قهرا بأمر النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح لبصلي فيها فصلى فيها ركعتين وخرج فساله العباس المفتاح ليضم السدانة الى السفاية فقلت الآية فرقده على لعثمان باطلف رضى الله عنه بأمر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فنجب عثمان من ذلك فقرأه على الآية فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فاسلم فذكر الامانات بالجمع قرينة على ارادة التعميم (وصورة السبب) التي ورد عليها العام (قطعية الدخول) فيه (عند الاكثر) من العلماء لو روده فيها

الثاني فلذا قال بظنيته ثم رأيت الزركشي ذكر كلاما طويلا عن الشيخ الامام ومن جملته
 فقال أي الشيخ الامام القطع بالدخول ينبغي أن يكون محله إذا دلت قرائن حالبة أو مقابلة على
 ذلك أو على أن اللفظ يشمله بطريق الوضع لا محالة والافتقار لبيان انحصار في دخوله تحت اللفظ
 العام ويدعى أنه يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب ويبان أنه ليس داخل في الحكم فإن
 للعمية أن يقولوا في حديث عبد بن زمعة أن قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراس وإن ورد
 في الأمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد ويبان حكمه أما بالتبوت أو بالانتفاء فإذا ثبت أن
 الفرار هو الوجهة لأن التي يتخذها الفرار غالبا وقال الولد للفرار كان فيه حصر أن
 الولد للزوجة ومقتضى ذلك أنه لا يكون للأمة فكان فيه بيان الحكمين جميعا في النسب عن السبب
 وإثباته لغيره ولا يلحق دعوى القطع والمقطوع به أنه لا بد من بيان حكم السبب أما كونه يقطع
 بدخوله في ذلك أو يخرج وجهه عنه فلا يدل على واحد منهما اه وفيه أمور الأول أن ما ذكره من
 أن القطع بالدخول ينبغي أن يكون محله ما ذكره لا يتجه خلافه فإنه حيث لم تدل القرائن على
 الدخول ولا على شمول اللفظ له بطريق الوضع كيف يتأق القطع بالدخول وينبغي جعل قوله
 قرائن حالبة أو مقابلة على القرائن القطعية والافتقار لا يفيد القطع وأما قوله أو على
 أن اللفظ الخ فيسوجه عليه أن مجرد دلالة القرائن على شمول اللفظ بحسب الوضع له لا محالة
 لا يفيد القطع بشمول هذا الحكم له فإن التخصيص بإخراج بعض الأفراد لا ينافي شمول اللفظ
 لذلك البعض بحسب الوضع كما لا يخفى هذا ولكن ما أطال به في قضية عبد بن زمعة مما حاصله
 أنه لا قرينة على الدخول ولا على تناول اللفظ له بالوضع لاحتمال حصر الفرار في الحرة برده
 قوله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد ورواية أبي داود هو أخوك يا عبد فإنه صريح في أن
 الفرار في قوله الولد للفرار شامل للأمة وأنه أراد بقوله الولد للفرار الحاقه بفرار الأمة
 فقد قامت القرينة على الدخول وعلى تناول الفرار بالوضع الشرعي للأمة اللهم إلا أن
 يكون مقصوده مجرد تمثيل الاحتمال المانع من القطع مع قطع النظر عما ذكرنا * والثاني أن
 هذا الكلام من الشيخ الامام يقتضي موافقته على القامع بالدخول بهذا الشرط الذي لا يتجه
 الاعتبار به كاتين وقضية ذلك رجوع الخلاف لفظيا وإن الإطلاق في كلا الجانبين ليس على
 ما ينبغي * والثالث أنه يبيح الكلام فيما لو علم أنه لم يقصد بالعام بيان السبب كان لم يعلم به الشارع
 وفيما لو جهل أنه أراد بيان السبب كان احتمل اطلاعه وعدم اطلاعه عليه وظاهر أنه في الأول
 ليس من محل الخلاف بل ينبغي فيه القطع بظنية الدخول وأما الثاني ففقيه نظري يتجه أنه
 كذلك (قوله فلا يخص منه بالاجتهاد) قال شيخ الاسلام خص الاجتهاد بالذكر نظرا للقول
 بمقابلة الافتقار من الخصص لا يخص ذلك أيضا وإن كان ينسخه اه ويمكن أن يجاب
 بشمول الاجتهاد للجميع إذا التخصيص لا يكون إلا بالاجتهاد اتوقفه على النظر في الدليلين وما
 تقتضيه القواعد فليست امل (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم) استدلال على رد ما لم على قول
 أي حنفية وذكر الرواية الثانية لصراحته في ثبوت النسب (قوله ويقرب منها الخ) قال
 الكوراني وقال يقرب أي ليس مثله ولا بعيدا منه وهذا اتفاقه منه قليل الجدوى مع أنه قد تقدم
 لنا أن القرآن في الذكر لا دخل له في توافق الأحكام اه (وأقول) كان وجه قوله جدواه ما خطر

(فلا يخص) منه (بالاجتهاد)
 وقال الشيخ الامام والد
 المصنف كغيره هي (ظنية)
 كغيرها فيجوز إخراجها
 منه بالاجتهاد كما لم من قول
 أبي حنيفة أن ولد الأمة
 المستقرشة لا يلحق سيدها
 ما لم يقرب به نظرا إلى أن الأصل
 في المعاني الأقرار إخراجها
 من حديث الصحاحين
 وغيرهما الولد للفرار الوارد
 في ابن أمة زمعة المختص
 فيه عبد بن زمعة وسعد بن
 أبي وقاص وقد قال صلى
 الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن
 زمعة وفي رواية أبي داود
 هو أخوك يا عبد (قال)
 والد المصنف أيضا (ويقرب
 منها) أي من صورة السبب

كثيرا بالبال وأشكل بسببه هذا الكلام وهو ان النص على الخاص بخصوصه يغني عن الحاقه
 بصورة السبب لانه كما ان السكون صورة السبب مانع عند الجمهور من ارجائه بالاجتماع من
 العموم فالنص عليه بخصوصه مانع من الغائه وعدم العمل به بل هو أولى بذلك كما لا يخفى
 ويمكن أن يجاب بأن في الجمع بينهما من القوة ما ليس في أحدهما حتى يقدم ذلك الخاص على
 خاص آخر عارضه لم يدخل في ذلك العام ولا كان ذلك العام تاليا له في الرسم وبأن المكلف بذلك
 العام قد يكون غير المكلف بذلك الخاص في الحاقه بصورة السبب اثبات قطعية دخوله
 بالنسبة للمخاطب بالعام ولولا هذا الحاق ما ثبتت هذه القطعية ولا يخفى ان ذلك جدوى أى
 جدوى نعم قد يمنع صحة الحاق مع اختلاف المخاطب بالعام وبالخاص وأما قوله مع انه قد
 تقدم الخ فمما يتجرب منه بل لا منشأ له الا الغفلة الفاحشة اذ ليس في هذا استدلال بالقران في
 الذكر على توافق الاحكام كما هو ظاهر بادنى تأمل فتأمل قوله حتى يكون قطعي الدخول أو ظني
 فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب فقوله يكون فيه ضمير يعود على خاص المتأخر عنه لفظا
 لرتبة اه وكان وجه تقدمه رتبة ان رتبة حتى سواء كانت للتعليل أو الغاية متأخرة عن تمام
 الفعل بفاعله لأن كلام من المعلل والمغيا هو الفعل باعتبار فاعله لا مطلقا * والثاني ان الذي
 يوصف بالدخول في العام انما هو المعنى لأن دخول اللفظ في غيره غير متصور لكن الخاص
 كالعام اسم للفظ كما علم مما تقدم ويدل عليه هذا كالتلوذ لا يصح حقيقة الاعلى الالفاظ
 فكيف مع الاخبار عن هذا الضمير بما هو من خواص المعاني يكون راجعا للفظ ويجاب بالجل
 على المسامحة كان يجعل لفظ خاص على حذف مضاف أى معنى خاصا * والثالث ان قضية ذلك
 بخواراخراج هذا الخاص من العام على القول الثاني وهو في غاية الاشكال لانه ان أريد
 ارجائه من حكم العام فظاهر لانه منصوص عليه بخصوصه بلفظ مستقل فيلزم الغاء النص
 وابطال حكمه بمجرد موافقة العام مع ان الموافقة ان لم تقوه ما نقصته عن قوته وذلك مما لا وجه
 له بل لا سبيل اليه وأى فرق من جهة المعنى بين هذا الخاص وبين ما لم يتله العام فانه لا يوسع أحدا
 التزام الغائه وابطال حكمه لموافقة العام بل قوله هم ذكر بعض افراد العام يحكم لا يخصه
 صريح في الاعتداد بالخاص الموافق للعام وثبوت حكمه وهو شامل لما نحن فيه وان أريد
 باخراجه من العام مجرد انه لم يرد منه اكتفاء بالنص عليه بخصوصه فهذا مما لا فائدة له معتدا
 به فليستأمل (قوله خاص في القرآن) أقول لا يبعدان التقييد بالقران ليس بشرط في هذا
 الحكم وان ذلك يجري أيضا في السنة كما في الاصل الملحق به هذا (قوله تلاه في الرسم عام) فيه
 أمران الاول انه خرج بالتلوذ لما لو تقدم العام وكان وجهه انتفاء شبهه الخاص حيث تد بصورة
 السبب اذ وضعها أن تتقدم هي على العام ثم يرد عليها بخلاف ما لو تأخرت عنه فيعمل به فيها
 لكن لا تكون قطعية الدخول لأن العام لم يرد لاجلها * والثاني انه يفهم من قول الشارح
 وان لم يتله في النزول ثم قوله والعام تال للخاص في الرسم متأخر عنه في النزول ان المراد بالتلوذ
 التعقيب وعدم التراخي لكن يؤخذ من تمثيل الشارح انه لا يضمر طول الفصل بما يتعلق بذلك
 الخاص من أوصاف تتعلق به وأوصاف مقابلته ونحو ذلك (قوله وشاهدوا قتلى بدر) قال شيخنا
 الشهاب أى وقد شاهدوا اه وكأنه أعرب هذه الجملة حالا والماضى لفظا لا يقع حالا عند

حتى يكون قطعي الدخول
 أو ظني (خاص في القرآن
 تلاه في الرسم) أى في رسم
 القرآن بمعنى وضعه
 مواضعه وان لم يتله في
 النزول (عام للمناسبة)
 بين التالى والتلوذ كما في قوله
 تعالى ألم ترالى الذين أتوا
 نصيبا من الكتاب يؤمنون
 بالكتب الى آخره فانه كما
 قال أهل التفسير إشارة الى
 كعب بن الاشرف ونحوه
 من علماء اليهود لما قدموا مكة
 وشاهدوا قتلى بدر عرضوا
 المشركين على الاخذ بآرهم
 ومحاربة النبي صلى الله عليه
 وسلم فسألوهم من أهدى
 سبيلا محمد وأصحابه أم نحن
 فقالوا أنهم مع علمهم بما في
 كتابهم من نعت النبي صلى
 الله عليه وسلم المنطبق عليه

الاجابة على ما ذكره

وأخذ المواقف عليهم ان
لا يكتفوا فمكان ذلك امانة
لازمة لهم ولم يؤدوها حيث
قالوا للكفار انتم اهدى
سيلا حسد النبي صلى الله
عليه وسلم وقد تضمنت الآية
مع هذا القول التوعد عليه
المقيد للامر بمقابله المشتمل
على أداء الامانة التي هي بيان
صفة النبي صلى الله عليه
وسلم بافادته انه الموصوف في
كتابهم وذلك مناسب لقوله
تعالى ان الله يامركم أن تؤدوا
الامانات الى أهلها فهذا
عام في كل امانة وذلك
خاص بامانة هي بيان صفة
النبي صلى الله عليه وسلم
بالطريق السابق والعام نال
للخاص في الرسم مترخ عنه
في النزول بست سنين مدة
ما بين بدر في رمضان من السنة
الثانية والفتح في رمضان
من الثامنة وانما قال
ويقرب منها كذا لانه لم يرد
العام بسببه بخلافها (مسئلة)
ان تاخر الخاص عن العمل
بالعام المعارض له أي عن
وقته

البصريين الا الاخفش الاوجه قد ظاهرة أو مقصورة لكن الذي اعتمد ابن مالك عدم
وجوب قدم مع انه لا تمنع حالية هذه بل يجوز كون الواو عاطفة ولا ينافيه كون المشاهدة
سابقة على القدوم لأن الواو لا ترتب فيما (قوله وأخذ المواقف) عطف على نعت النبي أو علمهم
وقوله فكان ذلك أي نعت النبي لكن مقتضى قوله الآتي هي بيان صفة النبي صلى الله عليه
وسلم ان الامانة بيانه لان نفسه وفي وصف البيان بالاداء خرازة وقوله ولم يؤدوها أي بان يؤدوها
لانهم كفوها وقوله مع هذا القول أي أنهم اهدى سيلا وقوله مع هذا القول قال شيخ
الاسلام أي مع تضمن الآية وقوله التوعد عليه أي على هذا القول وقوله المقيد للامر
لان التوعد يقتضي النهي والنهي عن الشيء أمر بضده وقوله بمقابله قال الكمال أي أن يقولوا
ان من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم اهدى سيلا وقال شيخ الاسلام أي بان يقولوا لمحمد
وأصحابه اهدى سيلا وقوله المشتمل صفة مقابله قاله المحشيان وشيخنا الشهاب وقال غيرهم
كالسيد السهمودي صفة الامر وفيه نظر لان أداء الامانة منهم لانهم مأمورون بأدائها
فكيف يشتمل عليها الامر المذكور وقوله بافادته الخ قال الكمال بيان لوجه اشتغال مقابله
على أداء الامانة يعني ان اشتغاله على ذلك بسبب افادته انه صلى الله عليه وسلم هو الموصوف
في كتابهم اه وذكروا شيخ الاسلام وزاد قوله فالباء متعلقة بالمشتمل ويجوز تعلقها بأداء
انتهى وهذا كما ترى يدل على أن بيان صفة النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو الامانة يحصل
بسبب افادة المقابل انه صلى الله عليه وسلم هو الموصوف في كتابهم مع ان المقابل بالمعنى الذي
فسرناه به كما تقدم لا يفيد انه الموصوف في كتابهم فان مجرد قولهم محمد وأصحابه اهدى سيلا ليس
فيه تعرض لانه الموصوف في كتابهم فكيف يكون ذلك المقابل مشتملا على أداء الامانة التي
هي بيان صفته بسبب افادته ما ذكر اللهم الا أن يكون الذي في كتابهم نعتهم بنعوت وان
المنعوت بتلك النعوت هو الاهدى سيلا فاذا اعترفوا بانه اهدى سيلا دل ذلك على انه
المنعوت في كتابهم فليست امل (بقى شيء آخر) وهو انه لم اعتبر في بيان صفته توسط انه الموصوف
في كتابهم وهلا اكتفى ببيانهم في نفسها مع قطع النظر عن ذلك الا أن يكون انما أخذ الميثاق
عليهم بهذا الاعتبار فليست امل (قوله وذلك مناسب) أي الامر بالمقابل فيما يظهر لا المقابل
خلافا لشيخنا الشهاب ويؤيده ان قوله تعالى ان الله يامركم الخ أمر بأداء الامانات فالمناسب له
الامر بأداء الامانة الذي هو الامر بالمقابل لا المقابل الذي هو الامر بوجهه لان المناسب للامر هو
الامر لا المأمور به (قوله وذلك خاص) أي الامر بالمقابل خاص بامانة أي بأدائها وقوله
بالطريق السابق يحتمل تعلقه بامانة أي بأدائها ويراد بالطريق السابق افادة انه الموصوف في
كتابهم ويحتمل تعلقه ببيان أي هو بيان صفة النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق السابق وهو
بيان انه الموصوف في كتابهم ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله بالطريق السابق وهي ان الامر
بمقابله مشتمل بسبب افادة ان النبي صلى الله عليه وسلم هو الموصوف في كتابهم على أداء الامانة
التي هي بيان صفته صلى الله عليه وسلم اه ولم يتعرض لانه يمتثل قوله بالطريق السابق على
هذا فليست امل (قوله أي عن وقته) أقول يمكن أن يكون من القرائن على هذا التقدير قول
المصنف في نظيره الآتي في المطلق والمقتصد وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق والمراد التأخر

(نسخ) الخاص (العام)
بالنسبة الى ما تعارض فيه
(والا) بان تأخر الخاص عن
الخطاب بالعام دون العمل
أو تأخر العام عن الخاص
مطلقا أو تقارنا بان عقب
أحدهما الآخر أو جهل
تاريخهما (خصص) الخاص
العام (وقيل ان تقارنا تعارضنا
في قدر الخاص كالنصين)
أي كالتخلفين بالتصويصية
بان يكونا خاصين فيحتاج
العمل بالخاص الى مرجح له
قلنا الخاص أقوى من العام
في الدلالة على ذلك البعض لانه
يجوز ان لا يراد من العام
بمخلاف الخاص فلا حاجة
الى مرجح له (وقالت الحنفية
وامام الحرمين العام المتأخر)
عن الخاص (ناسخ) له
كعكسه بجامع التأخر قلنا
الفرق ان العمل بالخاص
المتأخر لا يلغي العام بخلاف
العكس والخاص أقوى من
العام في الدلالة فوجب
تقديمه عليه قالوا (فان
جهل) التاريخ بينهما
(فالوقف) عن العمل بواحد
منهما (أو التمساق) لهما
قولان لهما - متقاربان
لاحتمال كل منهما عندهم
لان يكون منسوخا باحتمال
تقدمه على الآخر مثال العام
فاقتلوا المشركين والخاص
ان يقال لا تقتلوا أهل الذمة

عن دخول وقته لاعتناقها عليه السكال وغيره وبه تصرح عبارة الامام الا نية ولعل
المراد ان يتأخر عن الوقت اوالى ان يبقى منه بعد الورود ما لا يسع (قوله نسخ) اذ لو كان تخصيضا
لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع (قوله بان تأخر الخاص عن الخطاب بالعام) أي
تراخي عنه بدليل المقابلة بقوله أو تقارنا بان عقب أحدهما الآخر وكذا يقال في قوله الآتي
أو تأخر العام (قوله أو تأخر العام عن الخاص مطلقا) قال السكال أي عن وقت الخطاب
بالخاص أو عن وقت العمل به اهـ وهذا يصحح من الفرق بين تأخر الخاص بفصل فيه وتأخر
العام فلا يفصل فيه ووجهه ظاهر فان التخصيص بيان للمراد بالعام فلا يمكن مع تأخر الخاص
عن وقت العمل والالزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع بخلافه مع تأخر العام اذ لا يلزم
عليه ذلك (قوله أو تقارنا بان عقب أحدهما الآخر) أقول فيه تصرح بان المراد بالتأخر
في هذه المسئلة التراخي كما تقدمت الإشارة اليه (قوله وقيل ان تقارنا تعارضنا الخ) أقول
فضية السكوت عن عزوه لذهن الحنفية مع عزو ما بعده اليهم انتفاء هذا عنهم لكن قول صدر
الشريعة في تنقيحها فان لم يعلم التاريخ حل على المقارنة فعند الشافعي يخص وعندنا يثبت حكم
التعارض في قدر ما تناولاه انتهى مصرح بخلافه (قوله كالنصين) قال شيخنا الشهاب انظر
هل المراد المتقارنان أو أعم ثم هو تنظير ذكره لم يقبس عليه فهو دليل لهذا القائل على التعارض
انتهى والمناسب للقياس ان المراد المتقارنان وقوله أي كالتخلفين قال شيخنا الشهاب أي
كاللغطين المتخلفين بسبب أن كلامهم مانص في معناه اهـ (قوله بان يكونا خاصين) قال شيخ
الاسلام بين به ان المراد بالنص ما بهم الظاهر لا ما يقابله فالمراد بخصوصهما خصوصهما ما جورد
واحد لا خصوصهما المقابل لعمومهما فيشملان العامين اهـ (وأقول) قضية شمولهما العامين
مع ما يفهم من قول الشارح فيحتاج العمل بالخاص الى مرجح له احتياج العامين الى مرجح لكن
سبأ في كتاب التعادل والتراجع تفصيل طويل في تعارض العامين ومنه اذا أمكن الجمع بينهما
يحمل كل منهما على حالة قدم على الترجيح فراجع (قوله وقالت الحنفية وامام الحرمين العام
التأخر عن الخاص ناسخ له كعكسه) أقول فيه أمران - الاول انه قد يناقش فيه بانه ان اراد
العام المتأخر مطلقا والمتأخر عن مجرد الخطاب بالخاص أشكل القياس في قوله كعكسه اذ
النسخ في العكس ليس على الإطلاق ولا فيما اذا كان التأخر عن مجرد الخطاب كما علم مما تقدم مع ان
فرق الشارح مصرح بأن المراد القياس على العكس في النسخ والالام يحجج للفرق بل كان يكفيه
ان ينسخ ان حكم العكس النسخ أو العام المتأخر عن وقت العمل فالعبارة لا تفيد ذلك وظاهر
عبارة صدر الشريعة الآية الاولى والثاني انه قد يفهم من النص في المقام حيث قابل
الشارح التأخر بالتقارن بالمعنى الذي بينه ان المراد بالتأخر في هذا القول هو التراخي لكن عبارة
صدر الشريعة مصرح بان المراد أعم من التراخي فانه قال فان تعارض الخاص والعام فان لم
يعلم التاريخ حل على المقارنة فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما
تناولاه وان كان العام متأخر بالنسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا
يخصه وان كان متراجعا ينسخه في ذلك القدر عندنا حتى لا يكون العام عاما مخصوصا اهـ فانظر الى
كونه أطلق كون العام نامخا اذا تأخر ثم فصل في تأخر الخاص فانه صريح في عدم الفرق في
الاول وعبارة التلويح وان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ

للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناولا له ان كان
متراجعا اه وظاهر عبارته انه لا فرق في النسخ عند تاخر العام بين تاخره عن وقت العمل أو عن
مجرد الخطاب (قوله وان كان كل منهما) قال شيخ الاسلام يعني من المتعارضين لان العام
والخاص كما هو ظاهر كلامه والالكان بينهما عموم مطلق لا عموم من وجه اه أي لان من
لازم كون أحد الشئيين خاصا والاخر عاما بالمعنى المراد في هذا المقام من العلم والخاص وهو
الخاص المحض بالنسبة لذلك العام والعام المحض بالنسبة لذلك الخاص أن تكون النسبة بينهما
العموم المطلق وقد يجاب عن اطلاق ضمير منهما بان استعمال العموم من وجه بين الخاص
والعام بالمعنى المراد في المقام قريبة صارفة عن الظاهر وقال شيخنا الشهاب لك ان تقول
لم يرجع الضمير أى ضمير كان للخاص فقط كما هو ظاهر المتن ومن البين انه اذا كان
الخاص عاما من وجه خاصا من وجه آخر كان العام كذلك اه وفيه بحث لان الخاص الذي
الكلام فيه فيما سبق هو الخاص من كل وجه بدليل هذه المقابلة فلا يتصور أن يكون خاصا من
وجه عاما من وجه فان أراد مطلق الخاص الاعم ساق فهو تكلف على تكلف فاصنعه
الشارح أولى لانه اجول على ان ما صنعه يجوز ان يكون ما لم المعنى فلا ينافي ما ذكره الشيخ
(قوله فالترجيح) أقول اطلق اعتبار الترجيح هنا وكذا في باب التعادل حيث حال على ما هنا
ليكن الذي في الورقات وشرحها للشارح انه ان أمكن الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص
الاخر وجب والاحتجج الى الترجيح فان تعذر الترجيح قال الاسنوي فالحكم التخيير كما قاله
في المحصول (قوله من خارج) قال شيخنا الشهاب أى عن اللفظ اه (وأقول) ان اراد بالخارج
دليلا آخر حتى لا يكتفى الترجيح بوصف أحدهما ككونه في الصيغتين أو فصيا دون الآخر أو
مشة لاعلى زيادة قفيه نظرا لانهم اطلقوا هذه الامور من المرححات وهو شامل لما نحن فيه
وان اراد به جميع المرححات الشاملة لما ذكر فلا حاجة لذكر قوله من خارج اذ الترجيح على هذا
لا يكون الامن خارج فان اراد الاحتراز عن الترجيح بلا مرجح بل ببعض الارادة فظهر واستناع
ذلك بغنى عن ذكره ثم رأيت الزركشى قال ما نصه قال الشيخ تقي الدين في شرح الالمام كان
مرادهم الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم كالترجيح به ثمرة الرواة وسائر الامور
الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو وفيما قاله نظر فان صاحب المعتمد حكى عن بعضهم في
هذه المسئلة ان أحدهما اذا دخله تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص وكذا اذا كان
أحدهما مقصودا بالعموم فانه يرجح على ما كان عموما اتفاقا اه فيجتمل ان الشارح اراد
موافقة الشيخ تقي الدين ويحتمل خلافه فليشأمل (قوله واجب) أى بالنسبة لما وقع فيه
التعارض (قوله تقارنا أو تأخرا أحدهما) هذا كالصريح في انتفاء النسخ هنا مطلقا خصوصا
مع مقابلة بقول الحنفية المذكور وقد يقال فيما اذا علم تأخر أحدهما هل النسخ المتأخر المتقدم
بالنسبة لما تعارض فيه على قياس ما جزم به في الورقات وشرحها في العامين والخاصين من نسخ
التأخر منهما المتقدم حينئذ حيث لم يمكن الجمع وسأيت في التعادل والترجيح ما وافقه فانهما
بالنسبة لما تعارض فيه كالعامين والخاصين بالنسبة لغيرهما فان كان في النقل تصريح بجمع
ذلك امكن الفرق بضعف العموم والخصوص من وجه فليشأمل (قوله وقالت الحنفية

(وان كان كل منهما) عاما
من وجهه) خاصا من وجهه
(فالترجيح) بينهما من
خارج واجب لتعادلهما
تقارنا أو تأخرا أحدهما
(وقالت الحنفية

المتأخر ناسخ) قال شيخ الاسلام أي لما تعارض فيه وانما لم يجز له تخصيصه لانهم يشترطون في
 التخصص المقارنة اه وقال السكال والخنفية يشترطون في التخصص المقارنة كافي تحرير شيخنا
 وغيره عنهم اه فليست امل هذا الكلام مع قول الشارح تقارنا أو تأخر احدهما فان قضيته انه
 لا فرق على قول الخنفية وكذا قضية تعبير المصنف بالتأخر فانه يشمل المقارن بدليل تعبيره في
 صدر المسئلة حيث عبر بالتأخر وقابل بقوله وقيل ان تقارنا الخ فلو لا شموله عنه ما امكنت
 هذه المقابلة وتقدم في الخاص والعام عن صدر الشريعة ان الجهول التاريخي ثبت له حكم
 التعارض وان العام المتأخر ينسخ الخاص مطلقا وان الخاص المتأخر ان كان موصولا خصص
 العام أو متراجعا نسخ في ذلك القدر وقضية كلام التلويح عليه ان المراد بالعام والخاص في
 هذه الاقسام ما يشمل العام والخاص ولو من وجه فانه اراد سوء الاعلى مما مثل به لجهول التاريخي
 واجاب عنه بقوله قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراد
 لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عامامتنا ولا لشي آخر فيكون العموم والخصوص من وجه
 كافي هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقولوا الكافرين ولا تقتلوا
 اهل الذمة اه وعلى هذا فقد يقال القياس ان شرط نسخ المتأخر عما بينهما عموم وخصوص من
 وجه التراخي لان المتأخر انما نسخ باعتبار خصوصه فهو خاص بالنسبة للاول وقد تقرر ان شرط
 نسخ الخاص المتأخر التراخي فان كان موصولا خصص فليست امل

(المطلق والمقيد) *

(قوله المطلق الدال على الماهية بلا قيد وزعم الامدي وابن الحاجب الخ) أقول قد اطنبوا
 في الرد على المصنف في هذا الكلام بما بين لك سقوط جميعه وانه من الهباء المنثور فلام ولعلك
 ما سمع من كتابهم قال الكوراني مانصه أقول عرف المطلق بأنه اللفظ الدال على الماهية
 بلا قيد وأخذ هذا التعريف من ظاهر عبارة القوم فان بعضهم قال المطلق ما دل على المسمى
 بلا قيد وبعضهم المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي ولما لم تستقم هذه التعاريف عدل
 عنه الشيخ ابن الحاجب وعرفه بما دل على شائع في جنسه وهو الفرد المنتشر فحرقه في قوله
 تعالى فحرقه برقبة وانما عدل عنه لان مناط الاحكام الشرعية هي الافراد الموجودة
 لا الماهيات المعقولة اه ولا شك ان من عرف بذلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن
 الحاجب يعرف ذلك من ايراد الامثلة ثم نبى على ما فهمه مسئلة أخرى وهي ما اشتهر بين
 الاصوليين من ان الامر بالماهية المطلقة أمر بفرد أي جزئي لا على التعيين لان طلب الماهية
 من حيث هي غير معقول فقال المصنف هذا الكلام ليس بشئ لانه مبني على ان المراد بالمطلق
 هو الفرد المنتشر وليس كذلك لان المراد مطلق الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي
 لا كلية ولا جزئية واذ لم تكن لا كلية ولا جزئية وهي موجودة في ضمن الجزئيات الموجودة
 لان جزء الموجود موجود فمكون الامر بالماهية المطلقة أمر اياها لانتها موجود في ذلك
 الجزئي الموجود وهذا خلاصة كلامه وهو فاسد من وجوه الاول ان كون الماهية من حيث هي
 موجودة باطل بل لا وجود لها من حيث هي الا في العقل الثاني لو فرضنا ان المطلق عبارة
 عن الماهية على ما ذهب اليه فمندا اقتران الامر بايجادها في الخارج لا بد وأن يكون في ضمن

الافراد

المتأخر ناسخ) لا تقدم مثال
 ذلك حديث البخاري من
 يدل دينه فاقبلوه وحديث
 الصحيحين انه صلى الله عليه
 وسلم نهى عن قتل النساء
 قالوا لعمري في الرجال والنساء
 خص بأهل الردة والثاني
 الخاص بالنساء عام في
 الحريات والمرئيات
 (المطلق والمقيد) *

أي هذا مجتهد (المطلق
 الدال على الماهية

الافراد وحيث لا تكون قرينة الكل والبعض المعين على ما هو المقروض فارادة فرد ما ضرورية
 الثالث اننا لو سلمنا ان الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات لا يقدر في قولهم الامر بطلق
 الماهية امر يجزئى لان مرادهم ان قرينة الكل والبعض اذا اتفقت كانت ارادة الفرد الغير
 المعين ضرورية سواء أ كانت الماهية موجودة في ذلك الجزئى أو لم تكن هذا تحقيق المقام
 وما عداه خيالات وأوهام اه ما زعمه من الهذيان ونغمه من البهتان وهول به من التلبيقات
 والتزيقات (وأقول) أما قوله ولما لم تستقم هذه التعريفات عدل عنه الشيخ ابن الحاجب الخ
 فوجه عدم الاستقامة الذى زعمه وزعم نسبه الى الشيخ ابن الحاجب هو ما ينه في قوله وانما
 عدل عنه لان مناط الاحكام الشرعية هي الافراد الموجودة لا الماهيات المعقولة وجواب ذلك
 ان هذا انما يرد لولزم من تلك التعاريف أن يكون مناط الاحكام الشرعية هو الماهيات المعقولة
 من حيث كونها ماهيات معقولة وليس كذلك بل لم يلزم منها الا كون المنطوق هو الماهية بلا قيد كما
 صرح به في التعريف الاول وهو معنى قول التعريف الثانى من حيث هي والماهية بلا قيد يصح
 ان تكون مناط الاحكام الشرعية بلا اشكال اذ ليس الواجب في المناطقة الوجود والماهية
 بلا قيد موجودة بوجود افرادها وابن الحاجب نفسه ممن يعترف بوجودها كما بينه المصنف في
 منع الموانع وهذا مما يطل توجيه الكوراني عدول ابن الحاجب بعدم وجودها فان في هذا
 التوجيه على ما زعمه هو دون ابن الحاجب من عدم وجودها كما ذكره في أول الوجوه التي ذكرها
 فمع لزوم توجيه الكلام بما لا يقول به صاحبه بل بما يقول صاحبه بتمقيضه لا يلتفت اليه أيضا
 كما سيبين مما يأتي على كلامه وبيان بطلانه بما لا مزيد عليه للعاقل على ان الشائع في الجنس غير
 موجود ضرورية انه كلى لاستحالة الشبايح على الجزئى الحقيقي فيلزمه بطلان ما ذكره ابن الحاجب
 بعين ما زعم به بطلان ما ذكره المصنف فان اعترف بذلك وارتكب التأويل قلنا هذا مع منافاته
 لما زعمه يمكن مثله في عبارة المصنف أيضا فلم يتم لك مطلبك فان قيل المراد بالشائع ما صدقه
 قلنا ان أردت ما صدق ما معينا لم يصح أو ما صدق لا بعينه فهو كلى ويعد الكلام فيه ثم رأيت
 ما سياتى عن السيد من الحكم بسهولة ابن الحاجب فيما ذكره ومن رد الجواب بالفرق بين الماهية
 والفرد المنتشر وهو أدل دليل وأعدل شاهد على صحة هذه العلامة التي أبدتها وعلى بطلان
 ما هو له الكوراني كغيره في هذا المقام فعليك بتأمله وتدبره ولا تغفل تلك التهويلات وأما
 قوله ولا شك ان من عرّف بتلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن الحاجب فهو ممنوع منها
 لا شبهة فيه وبينه وبين نفي الشك الذى تقوله خوط القناد وشيب الغراب قوله يعرف ذلك من
 اراد الامثلة قلنا لان لم دلالة ذلك الارادة على ذلك وأما نسبة كون الامر بالماهية المطلقة أمرا
 بفرد أى جزئى لا على التعمين الى الاصولين فهو تلبيس وتغويه فان ذلك انما قاله الآمدى وابن
 الحاجب بناء على زعمهما وقد حكاه المصنف ورده في المتن بقوله ومن ثم فالالخ وكيف نصح نسبة
 ذلك الى الاصولين مع اعترافه بان المصنف أخذ ما قاله من ظاهر عبارة القوم فانه اذا كان
 ظاهر عبارة القوم أى الاصولين هو ما قاله المصنف فكيف يشترينهم ما ينفيه اللهم الا ان
 يزعم ان ظاهر عبارة التعريف توافق ما قاله المصنف وكلامهم في غير التعريف ينفيه وحينئذ
 تقتصر على منع ذلك ومن تأمل صنيع الآمدى الذى هو مادة ابن الحاجب فيما وافقه فيه علم

بطلان نسبة ما ذكر الى الاصوليين فانه قال في أحكامه اذا أمر بفعل من الافعال مطلعا غير
مقيد في اللفظ بقيد خاص قال بعض أصحابنا انما يتعلق بالماهية الكلية المشتركة ولا يتعلق له بشئ
من جزئياتها ثم بحث في ذلك واختار انه انما يتعلق بالجزئيات ولم ينقل ذلك عن أحد * وأما قوله في
تعلييل هذا الذي نسبة الى الاصوليين لان طلب الماهية من حيث هي غير معقول فن التلبس
الحجيب لانه ان اراد بالماهية من حيث هي ما ذكره المصنف وهو الماهية بلا قيد فلا نسلم ان طلبها
غير معقول بل كونه معقولا مما لا شبهة فيه لان غاية ما توقف عليه معقولية طلبها هو امكان
وجودها ووجودها ممكن بوجود افرادها وكونه لم يتنبه لاعتراض العلامة المحقق والتحرير
المدقق استاذ المحققين والمدققين القاضي عضد الدين على ما ذهب اليه ابن الحاجب بما يطل
تعلييل الكوراني المذكور ويجعل انتصاره لما ذهب اليه ابن الحاجب من الهباء المنشور فانه
قرر كلام ابن الحاجب ثم قال واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شئ وبشرط لا شئ ولا بشرط
شئ علمت ان المطلوب الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية ولا يلزم من
عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات
والاطناب فيه فن آخره واطال مولانا سعد الدين في شرح هذا الكلام ثم قال واذا قرر هذا
فنقول يجوز أن يكون المطلوب هي الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان
كانت لا تنفك في الوجود عن أحدهما وهذه لا يستحيل وجودها لان الكلية المنافية للوجود
العمي ليست قيد افها وبشرطها فلا يلزم أن يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما
ذكره المصنف أي ابن الحاجب ولا المشترك بالمعنى الذي يقابل الجزئي ولا يصدق عليه كما فهمه
الخصم بل المطلق الذي يصدق على الشخص والمتعدد فان قيل الكلية والجزئية متساويتان فعدم
اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع القيمة قلنا عدم اعتبار النقيضين
غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والحال هو الثاني اه فانظر ما صرح به كلام هذين الامامين
المرجوع اليهما والمعول عليهما في سائر القنون في مقام اعتراض ما ذهب اليه ابن الحاجب
من ان طلب الماهية من حيث هي معقول وانها من حيث هي موجودة في الجزئيات تعلم ان
الكوراني لم يرد في هذا المقام على التغيير بالهذيان في وجوه الحسان فان زعم الكوراني توقف
معقولية طلبها على وجودها بالاستقلال فهو بما لا يلتفت اليه اذ ليس له أدنى سند يعول عليه
مع مخالفة الكلام من هم المعول عليهم والمرجوع اليهم على أننا لو سلمنا امتناع وجود الماهية
بسائر اعتباراتها كان لنا منع عدم معقولية طلبها وكيف لا منع تقدم الخلاف القوي الشهير
في التكليف بالحال بسائر أنواعه جواز او وقوعا فاستأمل وان أراد به معنى آخر يتنافى
وجودها فلا يرد علينا لاننا لم نرد ذلك المعنى الاخر ولا داعينا مطالبة الماهية باعتبارها ولا
باعتبار ما يستلزمه * وأما قوله وهو فاسد من وجوه الخ فهو من التهور القبيح اذ لم يستند فيه الى
شئ يعتمد ولا الى وجه صحيح قوله الوجه الاول الخ قلنا اما ان تريد بالماهية من حيث هي الماهية
بلا قيد أو شيئا آخر فان أردت الثاني فلا شغل لنا به لانه خلاف المعنى الذي أردناه كما تبين فالإيراد
عليه كما لا يضرنا لا ينفعك وان أردت الاول فان زعمت ان ما زعمته من بطلان كونها موجودة
في الجزئيات أمر ضروري أو مجمع عليه فهو بهتان لا يخفى على انسان فلا يعجب أباه ولا يلتفت اليه

وان وفقت للموافقة على ماهو الواقع من انه محل الخلاف القول المشهور كما ستقف عليه قلنا
فكيف يسوغ لك في مسئلة تصادم فيها عقول العقلاء واضطربت فيها آراء العلماء العظاماء في
جميع الازمان الجزم بالطلان من غير حجة أبدية ولا برهان ما هذا الاجراف وسوء انحراف
مع اناسئين بما لا هن يدعيه ان المحققين على انها موجودة في ضمن جزئياتها وقوله الثاني الخ
قلنا قولك فارادة فرد ما ضروريه غير صحيح وهو أول المسئلة ومن اين لك هذا التقرير فان طلب
ابقاعها في الخارج ووجوب كون وجودها فيه في ضمن الافراد وانتهى قريته الكل والبعض
المعين لا يستلزم ارادة فرد ما بل هو كون المراد الماهية في ضمن الفرد بل هذا هو الظاهر من
المقدمات المذكورة التي فرضتها أنت فليست المتأمل وقوله الثالث الخ قلنا الحال فيه كالذي
قبله فان قولك اذا انتقت القرينة كانت ارادة الفرد الغير المعين ضرورية غير صحيح وهو أول
المسئلة لان انتقاء القرينة المذكورة كما يصدق مع ارادة فرد ما يصدق مع ارادة الماهية في
ضمن الفرد فدعوى لزوم الاول بعينه لا تتفق تلك القرينة دعوى واضحة بالطلان فقد اتضح بما
لا هن يدعيه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ان ما اطلب فيه وزعم انه تحقيق للمقام انما
هو مجرد خيالات وأوهام والزركشي أيضا فقال مانصه وقول المصنف توهماه النكرة بمنوع
بل تحقيقه وما صنعاهما خبر عما صنعاه المصنف ولا شك ان مفهوم الماهية بلا قيد ومفهوما مع
قيد الوحدة متغايران لا يمتحن على ابن الحاجب ولا غيره ولكن الاصوليون لم يفرقوا بينهما لانه
لا فرق بينهما في تعلقي التكليف بهما فان التكليف لا يتعلق بالماوجود في الخارج والمطلق
الموجود في الخارج هو واحد غير معين لان المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن الاتحاد ووجوده
في ضمنه هو ضروريه عينه بانضمام شخصاته اليه فيكون المطلق الموجود واحد غير معين وذلك
هو مفهوم النكرة والاصولي انما يتكلم فيما يقع به التكليف فلهذا افسره بالمعين وأما الاعتبارات
العقلية كما فعل المصنف فلا تكليف به الا لوجودها في الخارج لان المكلف به يجب ايقاعه
والاثبات بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا تكلف به الى آخر ما أطال به (وأقول) لا يمتحن
على العارقي في هذا الكلام الذي ذكره من الخلل والاضطراب والتناقض * أما قوله ولا شك الى
قوله لا يمتحن على ابن الحاجب ولا غيره فلا متشأله الا الاتباس لانه لا محل له الا لو كان مانسبه
المصنف الى الشئين هو توهم اتحاد هذين المعنيين حتى يقال في دفع ذلك ان تغايرهما من
الوضوح بحيث لا يمتحن على أحد لكنه ليس كذلك كما هو في غاية الوضوح بل مانسبه اليهما انما هو
توهم ان مدلول المطلق ومدلول النكرة واحد بمعنى ان المطلق فرد من افراد النكرة ومعلوم
ان هذا القدر ليس من الوضوح بحيث لا يمتحن على أحد * وأما قوله ولكن الاصوليون لم يفرقوا
بينهما فمقراده به بقرينة ما علة به انهما واحد في المعنى هنا بمعنى ان تعلقي الحكم في الماهية بلا قيد
معناه تعلقيهما مع قيد الوحدة أي تعلقه بفرد غير معين فانه هو مراده بالماهية بقيد الوحدة بقرينة
ما بينه بعد هذا ومع ذلك فان اراد بان الاصوليين لم يفرقوا بينهما انهم صرحوا بعدم الفرق بينهما
فهو بمنوع وكيف لا وقد اعترف السعد وغيره من رافق الاصل وابن الحاجب بان ظاهر عبارة
الاصوليين ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وما نقله في آخر كلامه عن صاحب البديع
لا يفيد ان الاصوليين صرحوا بعدم الفرق كما لا يمتحن على المتأمل وان اراد انهم سكتوا عن الفرق

بينهم ما فهذا لا يصح التمسك به فيما ادعاه مع اننا لنسلم انهم سكتوا عن ذلك المسبق عن السعد وغيره
من ان ظاهراً عبارتهم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي * وأما قوله والمطلق الموجود
في الخارج هو واحد غير معين في الخارج فهو ممنوع وهو أول المسئلة فان من يجعل المطلق هو
المماهية بالاعتقاد المطلق الموجود في الخارج عنده هو المماهية في ضمن بعض افرادها على أن قوله
ان الموجود في الخارج واحد غير معين في الخارج غير صحيح من أصله بل كل ما وجد في الخارج
لا يكون الامعينا والواحد بشرط عدم التعيين لا يوجد في الخارج استقلالاً كما هو معلوم اللهم
الا ان يريد بقوله غير معين في الخارج انه لا يشترط تعيينه لنا في الخارج ولا يخفى ما فيه من التكلف
* وأما قوله لان المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن الافراد فلا يثبت ما قبله لان كونه لا يوجد الا
في ضمن الافراد لا يقتضي أنه واحد غير معين لجواز انه المماهية في ضمن الواحد * وأما قوله
وجوده في ضمنه هو مصدق عليه فهو ممنوع بل هو فاسد لان الموجود في الخارج في ضمن
الواحد ليس عين الواحد بانضمام مشخصاته بل هو أعم منه كما هو معلوم في محله ولو كان عينه
لم يوجد في ضمن غيره أيضاً مع انه يوجد في ضمن كل فرد له * وأما قوله وأما الاعتبارات العقلية الخ
فهو مردود لان معنى المطلق على ما ذكره المصنف ليس اعتباراً عقلياً لا وجوده في الخارج
بل هو المماهية من حيث هي هي وهي موجودة في الخارج في ضمن افرادها فيصح التكليف بها
لوجودها في ضمن افرادها كما علم مما تقدم على ان ما زعمه من ان معنى المطلق على
ما سلكه المصنف من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج يناقض ما صرح به في
شرح قول المصنف وليس بشئ من أن المماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات وما صرح
به قبل ذلك في شرحه تعريف ابن الحاجب حيث قال وقوله في جنسه أي له افراد تماثله
ولهذا يثبت اول الدال على المماهية من حيث هي والدال على واحد غير معين وهي النكرة اه
فجعل الدال على المماهية من حيث هي من جهة المطلق ومن لازمه وجوده والالم يصح التكليف
به كما اعترف به على ان اطلاق قوله والاثبات بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا تكليف به
لا يوافق ما تقدم من الخلاف القوي في التكليف بالجمال بسائر انواعه جواراً ووقوعاً فائتأمل
* والكمال أيضاً فقال مانعه وما جرى عليه ابن الحاجب كلاً مدي في تعريف المطلق هو
الموافق لاسلوب الاصوليين لان كلامهم في قواعد استنباط احكام افعال الممكنين والتكليف
متعلق بالافراد دون المفهومات الكلية التي هي أمور عقلية بل ويوافق اسلوب المنطقيين أيضاً
فان المطلق عندهم موضوع القضية المهمة لانه مطلق عن التقيد بالـ كلمة كلية والجزئية
والنكرة قد تكون موضوع الجزئية وقد تكون موضوع الكلية والحكم في الجميع متعلق
بالافراد وأما القضاء بالطبيعة التي الحكم فيها على المماهية من حيث هي فقد صرح
المنطقيون بانه لا اعتبار لها في العلوم اه (وأقول) أما قوله هو الموافق لاسلوب الاصوليين
فهو ممنوع وما ذكره من الاحتجاج عليه من قوله لان كلامهم الى قوله دون المفهومات الكلية
التي هي أمور عقلية برده ما علم بما ينما آتفاً وحاصله انه لم يلزم على ما قاله المصنف تعلق
التكليف بالمفهومات الكلية التي هي أمور عقلية من حيث انها أمور عقلية حتى توجه
عليه الاعتراض بذلك وانما الذي لزم على ما قاله هو تعلق التكليف بالمماهيات باعتبار وجودها في

افرادها وتعلقهم بذلك الاعتبار لا محذور فيه ولا مانع منه بوجه وأما قوله بل ويوافق اسلوب
المنطقيين أيضا الى قوله في الجميع يتعلق بالافراد فيرده انه ان اراد بان الحكم في الجميع يتعلق
بالافراد انه يتعلق بهم في الجملة فالحكم على طريق المصنف كذلك لما علم ان الحكم على طريقته
لم يتعلق بالمطلق من حيث انه ماهية كلية عذلية بل باعتبار وجوده في افراده وان اراد بذلك انه
يتعلق بالافراد ابتداء بلا واسطة فهذا وان دل عليه ظاهرا عبارات المنطقيين الا ان الذي حقه
محققهم انه ليس متعلقا بالافراد الا بالتبع وانما هو متعلق ابتداء بالماهيات فقد قال الاستاذ
الكبير العلامة الدواني وناهيك بامامته وجلالته في حواشي التهذيب ما نصه واعلم ان التحقيق
ان الحكم على نفس الطبيعة الا انها في الطبيعة أخذت من حيث انها شئ واحد بالوحدة
الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى الى افرادها كالنوعية ولذلك لا يصلح الحكم
عليها بالتخصيص والتعميم وفي المهمة أخذت من حيث هي بلا زيادة بشرط فيصلح الحكم الصادق
عليها بهذا الاعتبار للتعميم والتخصيص وفي المحصورات أخذت من حيث انها تصلح للانطباق
على الجزئيات الى ان قال وليس الحكم في المهمة والمحصورات على الفرد أصلا الا بالعرض
بمعنى ان الحكم وقع على شئ يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد وينطبق عليه كيف لا والمحكوم
عليه بالحقيقة ليس الا الامر الحاصل في النفس والطبيعة دون الافراد خاصة بل بالوجه
الكلي وما يقال من ان الافراد خاصة بل بالوجه الكلي فعندها ان الامر الكلي حاصل في النفس
على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحكوم عليه بالذات وتلك
الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بانه ليس في النفس الامر واحد وهو ذلك
الوجه الا انه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الافراد ولذلك يتعدى منه الحكم اليها بمعنى انه
اذا لوحظ تلك الافراد وجدنا ذلك الامر منطبقا عليها فتعرف حينئذ احكامها بالذات اه فتأمل
ما نص عليه هذا الامام من هذا التحقيق المصريح بان الحكم في المحصورات والمهمة عند
المنطقيين على الطبيعة أصلا وعلى الافراد تبعات علم ان ما قاله المصنف هو الموافق لاسلوب
المنطقيين على التحقيق وان ما زعمه الكمال من مخالفته لاسلوبهم لم يقع في محله لانه بناء على
ما وقف عليه من ظواهر مخالفة لتحقيقهم الذي لم ينظر به وأما قوله وأما القضاء الطبيعية الخ
فلا يرد على المصنف اذ لم يجعل المطلق هو الحقيقة من حيث انها شئ واحد بالوحدة الذهنية
وذلك هو هو في الموضوع في الطبيعة كما تقدم في كلام العلامة الدواني حتى يقال ان ذلك
لا اعتبار له في العلوم وانما جعله الحقيقة من حيث امكان وجودها في افرادها كما بين بما
لا يرد عليه والحقيقة من تلك الحقيقة لها غاية الاعتبار في العلوم وقد انضج لك انصاحا
لا يرد عليه مما قررناه في رد اعتراضات هؤلاء ان تعرف المصنف هو الموافق لاسلوب
الاصوليين والفقهاء والمنطقيين وانه لا خلل فيه من جهة المعنى لوجود الماهيات بوجود
افرادها وبذلك يظهر ترجيح ما سلكه على ما سلكه الآمدي وابن الحاجب لموافقة لكلام اهل
الفن وكلام غيرهم وسقوط جميع ما عترض به عليه في هذا المقام ولله در المصنف ذلك الامام
والله ولي التوفيق والانعام ثم رأيت شيخ الاسلام نقل بصيغة قبل ان ما قاله الآمدي وابن
الحاجب اقصا مما قاله الشارح تعالى المصنف وتوجيه ذلك بمنزلة ما ذكره الكمال في اعتراضه

ثم قال ويرد بان ما قاله تعالى لا يصنف اقعد لان الكلام في حد المطلق لا ماصدقانه وهو بالمهاية
 انسب والقول بان القضايا الطبيعية لا اعتبار لها في العلوم محله اذا طلعت مجردة لاستحالة
 وجودها كذلك في الخارج أما اذا طلعت في ضمن جزء منها وهو الموجود المقدور عليه فمعتبرة
 في العلوم فالامر بها الامر بها في ضمن جزء منها والامر بالتكليف بالتحال واما القواعد المذكورة
 يعنى في قول المعترض وكلام الاصوليين انما هو في قواعد تنبسط منها احكام افعال المكلفين
 والتكليف يتعلق بالافراد لا بالمهايات المعشولة وكلام الفقهاء انما هو في تلك الاحكام انتهى
 فانما يناسبها الاطاعة بالافراد لا بالمهايات بخلاف الحد انتهى ولا يخفى ما فيه فان قوله لا ماصدقانه
 يقتضى عدم دلالة ماصدقات المطلق على المهاية وهو ممنوع وقوله فانما يناسبها الاطاعة
 بالافراد الخ يقتضى اختلاف مدلول المطلق في الحدود تلك القواعد وهو ممنوع أيضا مع ان ذلك
 مخالف لسباق قوله والقول بان القضايا الطبيعية الخ فتأمل (قوله بلا قيد) اقول لا يخفى ان
 المتبادر من القيد والمفهوم منه هو القيدية لا التقييد فانه خلاف الظاهر منه وان قوله بلا قيد
 حال من المهاية وان التعريف حينئذ يحتمل وجهين كل منهما صحيح احدهما ان معناه الدال
 على المهاية دون قيدها أى انه الذى يدل على المهاية ولا يدل على قيدها أيضا وان تحقق
 في الواقع كما نقول اتقنى برجل بلا سلاح على معنى اتقنى برجل وحده ولا تأت معه بسلاح وان
 كان له سلاح والثاني ان معناه الدال على المهاية بلا اعتبار قيد دمعها فيكون الجور على
 حذف مضاف ومثله في غاية الشيوع لا يمكن انكاره (فان قلت) لكن كلا المعنيين يحتاج
 لقرينة لاسيما في التعريفات فأي قرينة ههنا (قلت) ظهور واستحالة خلو المهاية في الواقع
 عن القيد فان ذلك يصرف نفي القيد الى نفي اعتباره أو الدلالة عليه لا الى نفيه في نفسه لاستحالة
 ذلك وقد صرحوا بعد الاستحالة من القرائن في باب الجواز وغيره فاصل الوجه الاول ان المطلق
 لفظ يدل على مجرد المهاية ولا يدل على شئ من قيودها وان تحققت في الواقع وحاصل الوجه
 الثاني انه ما دل على المهاية من غير اعتبار قيد دمعها أى ما دل على مجرد المهاية من غير دلالة
 على اعتبار شئ من قيودها وان تحققت في الواقع وعدم اعتبار الشئ ليس اعتبارا لعدم
 كما هو مقترن في محله وظاهر انه لم يلزم على واحد من هذين الوجهين انه اعتبار في مدلول المطلق
 عدم اتصافه في الواقع بشئ من القيود حتى يلزم ان لا يصدق المطلق على المهايات المقيدة
 وان احتمال العبارة لكل من هذين الوجهين وصحة ارادة كل منهما وصحة التعويل في ارادة
 احدهما على القرينة المذكورة مما لا شبهة فيه لعامل منصف عارف بقواعدهم واساليب
 كلامهم اذ حاصل الامر حمل العبارة على بعض احتمالاتها بقرينة معنوية صح عن الأئمة اعتبار
 مثلها ومثله مما يقطع بصحته حتى في التعريفات ولو امتنع ذلك لزم امتناع كل كلام محتمل ولو مع
 القرينة وذلك ضروري البطلان خارق لما اجمع على ارتكابه العقلاء واهل اللسان بل جرت
 عادة اهل هذه القنون بالاكتفاء بصحة المعنى واحتماله من اللفظ ولو بدون قرينة ولو في
 التعريفات كما لا يشك على من له تتبع لكلامهم واطلاع على تصرفاتهم بل يقع السعد في نحو
 مطوله انه يتقلى الاعتراض على عبارة ظاهرها فاسد قطعها ثم يجيب بان الاعتراض غلط ويعال
 ذلك بان الظاهر غير مراد بل المراد كذا وبين معنى مرجوحا تحتمله العبارة ويقر السعد على

بلا قيد

من وحدة وغيرها (وزعم
الآمدى وابن الحاجب
دلالته) أى دلالة المسمى
بالمطلق من الامثلة الآتية
ونحوها (على الوحدة
الشائعة) حيث مر فاجما
بأى عنهما

امثال ذلك وهو ما دلل على صحة العبارة المحققة للمعنى الصحيح ولو مر جوحا والله اعلم
واذا علمت ذلك علمت صحة جعل الشارح القيد في عبارة المصنف على المقيدة دون التقييد وان
ما اطال به شيخنا العلامة هنا على الشارح في ذلك في غير محله وهكذا دأب الشيخ مع المصنف
والشارح الاطباء في الايراد على ما حاصله من صحة مشهورة وعليها قرينة واحتمال العبارة
لغير المراد مع اعتقادهم امثال ذلك وتعارفهم اياها وانصههم على ان المناقشة في العبارة أى اذا
أريد بها الدلالة من دأب المحققين بل الكتاب العزيز يقع فيه مسامحات لا يمتد إلى
المراد منها الا بغير فصل من السنة أو المعنى كما هو معلوم (فان قلت) سلمنا جميع ذلك لكن
ما بال الشارح حمل القيد على معنى المقيدة مع انه لو حمل على معنى التقييد كان اقل كلفة
(قلت) ان المتبادر من القيد المقيدة وحمل الكلام على ظاهره مع صحته اولى ان لم يجب (قوله)
ومن وحدة وغيرها) قال شيخنا العلامة وقوله وغيرها يدخل فيه قيد التعيين الذهني فانه قيد
في علم الجنس دون اسمه كما تقدم اهـ أى فعلم الجنس وان دل على الماهية لكن مع اعتقاد قيد
التعيين الذهني بخلاف اسم الجنس فيكون خارجا من حد المطلق بخلاف اسم الجنس وقيد توقف
في خروجه وبثبته فانه يقال ان له حكما المطلق فليتام (قوله المسمى بالمطلق) قال شيخنا
العلامة فيه التعمير عن الماصدق بالمسمى والمسمى حقيقة مدلول اللفظ ومعناه لا ماصدقه
اهـ واقول ان اراد الشيخ بهذا الكلام الاعتراض كان في غاية الفساد اما اوله فمدحروا
بان المسمى يطابق على كل من المفهوم والماصدق قال في شرح المقام - وهو المسمى قد يراد به
المفهوم وقد يراد به ماصدق هو عليه من الافراد انتهى ومع تعارفهم اطلاقه على الافراد كيف
يسوغ الاعتراض عليه لا يقال ليس في هذا الكلام ان اطلاقه على الافراد حقيقة لا نقول
قد ثبت قطعاً بهذا الكلام صحة هذا الاطلاق ولا يخلو اما ان يكون ذلك بطريق الاشتراك
أو المجاز ولا شبهة لعاقل في صحة اطلاق كل من المشترك والمجاز وشيوع ذلك وغاية الامر
الاحتياج في كل منهما الى قرينة وهى هنا البيان الذى هو قوله من الامثلة الآتية ونحوها
ضرورية ان تلك الامثلة ماصدقات وافراد فاصل الامر انه استعمل المشترك في احدهما
أو اللفظ في مجاز مع قرينة فهم او مثل ذلك مما لا يقع من عاقل انكاره واما ثانياً فلو تنزلنا
سائما ما قاله في معنى المطلق لا فيما عبر به الشارح وهو المسمى بالمطلق ويمكن ان يختلف معناه
بان يكون معنى الاول مدلول لفظ المطلق وان أطلقه الشارح فيما ساقى على الافراد ومعنى
الثانى ما يطلق عليه لفظ المطلق وافراد المطلق يطلق عليه لفظ المطلق فليتام واعلم ان الضمير
في قول المصنف دلالة عايد على المطلق لا باعتبار المعنى المعروف به افساد ذلك هذا المطلق بذلك
المعنى لم يقل احد بدلالته على الوحدة الشائعة كيف ومدلوله اللفظ كما لا يخفى بل باعتبار معنى
آخر وهو الافراد لان افراد المطلق التى هى الالفاظ المخصوصة كانت موقوفة على التى ادعى الآمدى
وابن الحاجب فيها ما ذكرنا كان ظاهر عبارة المصنف رجوع الضمير الى المطلق باعتبار المعنى
المعروف به صرفه الشارح عن ذلك بقوله المسمى بالمطلق الخ فهو من قبيل الاستخدام واتامل
في المعنى يرشد اليه والله اعلم (قوله على الوحدة الشائعة) فيه امران الاول انه انما يتأني
في المفرد مع ان المطلق عندهما كغيرهما لا ينصرف في المفرد بل يشمل المثنى والجمع فيرد عليه ان

اقتصاره على الوحدة الشائعة مما لا ينبغي لعدم شموله جميع افراد المطلق عندهما وقد اشار
 الشارح بقوله حيث لم يخرج الخ الى جواب ذلك وحاصله ان المصنف خصص اعتراضه عليه
 ببعض افراد المطلق وهو المفرد ووجه التخصيص ان المفرد هو الاصل وحيث قد في عبارته
 مسامحة والمراد انهم ما زعموا دلالة في الجملة او باعتبار الاصل فيه أو نحو ذلك على الوحدة
 الشائعة ويمكن ان يجاب أيضا بان المراد بالوحدة الشائعة فردية بمعنى اللفظ المنتشرة فيشمل
 المتفرج والمجموع أيضا اذ لمعنى كل منهما فردية لدلالة الاول على شيئين منتشرين والثاني على
 اشياء منتشرة كما لا يخفى والثاني ان السكال قال الحق ان ابن الحاجب والامدى لم يقيدا
 بالوحدة وانما نظرهما الى الشيوع وقول ابن الحاجب ما دل على شائع معناه ما دل على حصة
 من الجنس ممكنة الصدق على كل من حصص كثيرة مندرجة تحت مفهوم كلي وقول الامدى
 انه عبارة عن النكرة في سياق الاثبات بنحو معناه لان مراده النكرة المختصة بالخ وأقول
 لا يخفى ان قول الامدى انه عبارة عن النكرة في سياق الاثبات فيه تصريح بدلالة التسمية على
 الوحدة الشائعة لانه جعله عبارة عن النكرة في سياق الاثبات والنكرة في الاثبات معناها الفرد
 المنتشر وهو مراد المصنف بالوحدة الشائعة لانه اراد بالوحدة الشائعة في ضمن الواحد
 الشائع أو اراد تقدير المضاف أى على ذى الوحدة الشائعة وهو الواحد الشائع واما قول
 ابن الحاجب ما دل على شائع في جنسه فافهم منه الوحدة الشائعة لان الشائع في جنسه هو
 الفرد المنتشر والمراد انه شائع في افراد جنسه بمعنى صدقه بكل منها اذ لا معنى لشيوع الفرد في
 نفس الجنس لان نفس الماهية اذ لا معنى لشيوعها في الجنس مع انها هي الجنس نعم يمكن شيوعها
 في افراد الجنس بمعنى صدقها بكل فرد لكنه لا يفهم من هذا اللفظ والاقوال في افراد لان
 إضافة الجنس اليه تقتضي انه غيره على ان ذلك يتألف في غرضه من منع كون مدلول اللفظ المطلق
 نفس الماهية واذا تقرر ذلك فان كان حاصل اعتراضه انهم لم يجعلوا مدلوله الفرد فهو خلاف
 مطلوبه أو انهم لم يجعلوا الواحد الشائع على الاطلاق بل انما جعلوا الواحد الشائع في المفرد
 والاثنين الشائعين في المتنى والثلاثة مثلا الشائعة في الجمع فقد علم جواب ذلك في الامر الاول
 مع ان هذا لا يلتزم مع ما سبقه عنه من قوله قد علمت فيما سبق الى قوله فلا يكون ذلك منشأ
 ما ذكر لان حاصل هذا التقدير ان مدلوله جزئي شائع فالمتشعبة في محلها أو انهم ما جعلوا للفرد
 لكن لا بقيد الوحدة بل يصدق بالفرد الواحد والاكثر فهذه غير معروف وانما اختلفوا في انه
 للماهية أو للفرد المنتشر بمعنى واحد ما ولو سلم فهذا لا يتألف في المتشعبة لجواز ان يريد المصنف على
 هذا بالجزئي الاعم من الواحد فليتناول ومما تقر به لم رد قول الزركشي وقوله أى ابن الحاجب
 في جنسه أى له افراد تماثله ولهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هو والدال على واحد
 غير معين اذ كيف يصدق على الدال على الماهية من حيث هو انه دل على شائع في جنسه مع ان
 الماهية هي المراد بذلك الجنس فان اراد أنه يتناول الدال على الماهية من حيث هو فيما
 اذا كان اللفظ بجنس افراد ذلك الجنس ماهيات لزمه صحة تعاقب التكليف بالافراد التي هي
 ماهيات من حيث هي وقد منع ذلك حيث رد على المصنف بان الماهية من حيث هي اعتبار
 عقلي لا وجود له في الخارج فلا يصح التكليف به كما تقدم ذلك عنه مع رده ولا يخصص الفرد

من الماهية وبطريقه اذ لم يقل أحد ان ذلك هو مدلول اللفظ فان اريد بما يخص الفرد منها
 وبطريقه الماهية باعتبار مطابقتها للفرد ووجودها فيه رجع الى ما قاله المصنف أو مجموع
 الماهية والتشخص الذي هو الفرد فهذا هو الوحدة الشائعة الموجودة في ضمن الفرد الشائع
 وبما تقر بظهور ما في قول الكمال معناه ما دل على حصة لانه لا جاز ان يريد بالحصة الماهية من
 حيث هي والافق كونها ليست هي الحصة لا توافق غرضه بل تنافيه ولا يرى بها الماهية بيقيد
 لان هذا ليس معنى لفظ المطلق للقطع بان معنى لفظ رتبة ماهية الرتبة فقط لا ماهية مع قيد
 كالإيمان ولا مجموع الماهية والتشخص الذي هو الفرد لان هذا هو الوحدة الشائعة وليس
 غرضه الا في ذلك وبما يدل على ان ابن الحاجب أراد الوحدة الشائعة دلالة ظاهرة ان لم تكن
 قطعية ان العبد لما فسر عبارة ابن الحاجب المذكورة بقوله ومعنى ذلك كونه حصة محتملة
 لمحص كثرية مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين أشاء المولى سعد الدين الى ان المراد
 بالحصة المذكورة الفرد المنتشر حيث قال وانما فسر اشارح بالحصة دعما لما يتوهم من ظاهر
 عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق
 بالافراد دون المفهومات اه فقله وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد اشارة الى تفسير
 الحصة بالفرد اذ لو اريد به غيره فلا معنى له هذا التعليل ولا ارتباطه بالمعلل وقد وصف تلك
 الحصة باحتمالها لمحص كثرية فيكون المراد الفرد المحتمل لافراد كثرية وهو الفرد المنتشر ومع
 ذلك كيف يكون الحق انه لم يقيد بالوحدة الشائعة فليتامل (قوله توهماء النكرة) اقول فيه
 مسامحة ظاهرة شائع امثاله او المعنى توهماء انه من افراد النكرة وكأنه على حذف مضاف أى
 توهماء فرد النكرة أى فردا من افرادها او المعنى توهماء نكرة يجعل أل لله هذ الذي
 بالاصطلاح اليساني حتى يكون مدخولها في معنى النكرة كما قالوا اذ ان في نحو ادخل السوق
 واشتر اللحم أى سوقا ولحما او توهماء كالنكرة المخصوصة وهى التى عرفاه بعضهم ببناء
 على أن أل لله هذ الخارجى أو توهماء كالنكرة في دلالة على الوحدة الشائعة بناء على انه من
 التشبيهه البليغ بحذف الاداة ولو بمسامحة في التشبيه وبما يدل على ارادة احده هذه المعاني
 ظهور عبارة الامدى وابن الحاجب ظهورا قويافى عدم اتحادهما فلا يتأتى من فاضل خصوصاً
 عن عبارتهما اين عينيه كما صنف ان ينسب اليهما خلافاً فملم صحة تعبير المصنف وان دفاع
 اعتراض شيخنا العلامة بما سبقه اليه الكمال مما معناه انه يدل على اتحاد المطلق والنكرة
 عندهما وليس كذلك أى فان من النكرة عندهما النكرة العامة وليست من المطلق عندهما
 على ان حاصل اعتراضه مناقشة في عبارة وقد اشتمل رانها مع ظهور المراد ليست من دأب
 المحملين أى الان يراد بها القرين والتدريب للمتعلمين (قوله والثاني بمادل على شائع
 في جنسه) قال شيخنا الشهاب فيه أيضاً مخالفة لا لطلاق قوله الوحدة الشائعة لانه شامل لكل
 من الشيعوع الجنسى والنوعى اه (واقول) جوابه منع المخالفة لان المراد بالشيعوع في الجنس
 الشيعوع في افراد اذ لا معنى للشيعوع في نفس الجنس سواء حمل الشائع على الفرد او الجنس
 كما بيناه فيما سبق والشائع في الافراد بمعنى المحتمل لكل منها ليس الا الفرد دون النوع والجنس
 لانه الموحود في الاعيان والاحكام انما تتعلق به وذلك هو السبب في تعريف ابن الحاجب

(توهماء النكرة) أى وقع في
 توهماء أى ذهنبها انه هي
 لانها الدالة على الوحدة الشائعة
 حيث لم يخرج عن الاصل من
 الافراد الى الثنية أو الجمع
 والمطلق عندهما كذلك
 أيضا اذ عرفه الاول بالنكرة
 في سماع الاثبات والثاني
 بمادل على شائع في جنسه
 وخارج الدال على شائع
 في نوعه فحورقة مؤمنة

المطلق بما ذكر دون تعريضه بالدال على الماهية فالشيوع الجنسي والنوع لا يحتمل ارادتهما
من كلامه لانهما بتقديرهما يكتمان ما ينافيان مقصوده (قوله اسلوب المنطقيين والاصوليين) اقول
قد علم مما قررناه في كلام السكالك صحة هذه الدعوى واتقاء ما يحتملها من كلام الاصوليين
والمنطقيين (قوله جملة على الجنس) اقول وجه الدلالة من هذا ان المطلق واسم الجنس
بمعنى واحد كما ذكره الشارح بعد بقوله سمي مطلقا واسم جنس ايضا كما تقدم اهـ واما بقوله
كما تقدم الى ما ذكره قبيل مسئلة الاشفاق بعد شرح قول المتن وان وضع للماهية من حيث
هي فاسم الجنس بقوله وقيل ان اسم الجنس كاسم دورجل وضع فرد كما يؤخذ مع تضعفه مما
سياتي ان المطلق الدال على الماهية بلا قيد وار من زعم دلالة على الوحدة الشائعة بوجه
النكرة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سياتي بالمطلق نظرا الى ما قبل في الموضوعين
انتهى والظاهر ان هذا اعني كونهما بمعنى واحد لا يختص بالاصوليين بل يقول به الفقهاء
ايضا لان الغالب موافقهم على ما تقر في الاصول وكيف لا والاصول انما وضع ليبنى الفقه
عليه بل لا شبهة لمصنفاته مما تقر في الاصول شيء وجب اعتباره في الفقه ما لم يصرح فيه
بخلافه فثبت تقر في الاصول اتحاد اسم الجنس والمطلق وكان اسم الجنس عند الفقهاء
للماهية كان الظاهر ان المطلق ايضا عندهم للماهية وهذا المطلب ظني يمكن فيه بمثل هذا
القدر فعمل اندفاع ما طال به شيخنا العلامة هنا بما صرحه قوله جملة على الجنس لا يدل على ما هو
مراده الخ وبغاية ما في الباب ان المصنف سلك في استدلاله بكلام الفقهاء ما هو شائع بين الامة
من حذف بعض مقدمات الدليل انكالا على ظهورها فتأمل (قوله ومن هنا) أي من
اختلاف الفقهاء المذكور (قوله وان الفرق بينهما بالاعتبار) قال شيخنا الشهاب ظاهر هذا
ان الواضع وضع اللفظ المذكور كورصا لخاله باعتبار السامع فيه دلالة على الماهية فيكون مطلقا
والوحدة فيكون نكرة ولا يخفى ما فيه فليجرد وانظر هل المراد اعتبار الواضع ام السامع
ام كيف الحال والظاهر ان المراد اعتبار الواضع ليصح قوله الدال على الماهية والدال على
الوحدة لان الدلالة انما تتوقف على اعتبار الواضع دون اعتبار السامع اذ اللفظ اذا اطلق
دل على معناه الوضعي اعتبر به المالك واراده ام لا انتهى (واقول) لا حاجة لهذا التطويل
اذ لا صعوبة في المقام لان الحاصل انه وضعه مشتركا بين الماهية والفرد لا يميزان الاعتبار
المعتبر واستعماله (قوله بنكران اعتبار الاول) أي دلالة على الماهية بلا قيد أي بل يعتبران
اتقاء الاول ولهذا قال ويجعلانه الثاني أي من افراد كمال عما تقدم في قوله نوهاء النكرة
(قوله والوحدة ضرورية) أي حيث طلبت الماهية او تقول لوجود الماهية لا للحكم عليها
كما يصرح بارادة ذلك قوله اذ لا وجود للماهية المطلوبة باقل من واحد لا مطلقا لان الكلام
باعتبار الاحكام المتعلقة بالوجود كما في الاحكام الشرعية لا مطلقة فسدق شيخنا العلامة
كون الوحدة ضرورية واسناده بقوله اذ الحكم على الماهية قد يكون باعتبارها من حيث
هي كقولك أسد أجزأ من ثعلب لبا اعتبار وجودها حتى تكون الوحدة من ضرورياتها
انتهى بل لا منشا لهذا المنع الاعمال ملاحظة السياق فلا تذكر من الغالين (قوله الى
لازمة السابق) قال شيخنا الشهاب في كونه لازما نظرا بل هو جزؤه اهـ (واقول) هو نظري ضعيف

قال المصنف وعلى الفرق بين
المطلق والنكرة اسلوب
المنطقيين والاصوليين
وكذا الفقهاء حيث
اختلفوا في قول لا هـ
ان كان جملة ذكر فانت
طابق فكان ذكرين قبيل
لا تطلق نظرا للتكرار المشهور
بالتوحيد وقيل تطلق جملة
على الجنس اهـ ومن هنا يعلم
ان اللفظ المطلق والنكرة
واحد وان الفرق بينهما
بالاعتبار ان اعتبار اللفظ
دلالة على الماهية بلا قيد
سمي مطلقا واسم جنس
ايضا كما تقدم اومع قيد
الوحدة الشائعة سمي
نكرة والامدى وابن الحاجب
ينكران اعتبار الاول
في سمي المطلق من امثله
الاتية ونحوها ويجعلانه
الثاني فبدل عندهما على
الوحدة الشائعة وعند
غيرهما على الماهية بلا قيد
والوحدة ضرورية اذ لا
وجود للماهية المطلوبة باقل
من واحد والاول موافق
لكلام اهل العربية والتسمية
عليه بالمطلق لمقابلته المقيد
وعدول المصنف في النقل من
الامدى وابن الحاجب
عما قالاه من التعريف الى
لازمة السابق

أما أولا فلفظه ورأى أن جزء الشيء لازم له إذا لازم الشيء ما لا يتفق عنه وهو الشيء كذلك فكونه
جزءا لا ينافي كونه لازما بل يقتضيه ولهذا يقع لهم أنهم يقيدون اللازم بالخارج أحتموا أن
الداخل وأما ثانيا فلا أن المراد لازم التعريف كما هو صريح عبارته والذي عدل إليه المصنف
الدلالة على الوحدة الشائعة لأنفس الوحدة الشائعة والدلالة على الوحدة الشائعة لا يتصور
كونه جزءا من التعريف الذي هو قول الآمدي النكرة في سبب الإثبات إذ ليس في هذا
التعريف اعتبار الدلالة على الوحدة الشائعة وإن كانت متحققة في الواقع أذهبه الدلالة
أمرنا على النكرة في سبب الإثبات لكنهم لازم لها بل ولا من التعريف الذي هو قول ابن
الحاجب ما لعل شائع في جنسه لأن الوحدة ليست جزءا من الشائع في جنسه أي في أفراد
جنسه أذ معنى الشائع في الأفراد المحتمل لكل فرد والوحدة ليست جزءا من هذا المعنى لكنها
لازمة له إذ المحتمل لكل فرد لا يكون الأفراد والوحدة جزء من الفرد فالدلالة عليها لازم لما دل
على شائع في جنسه نعم إن أراد بقوله على شائع على فرد شائع أمكن كون الوحدة جزءا من المعنى لكن
أرادة ذلك غير لازم لجواز إرادة معنى شائع فليتأمل ثم رأيت الكمال قال ما نصه قوله إلى لازمه
السابق أي دلالة على الوحدة الشائعة لأن الوحدة الشائعة بعض معنى النكرة في تعريف
الآمدي وبعض معنى الشائع في قول ابن الحاجب ما دل على الشائع وبعض الشيء لازم له اه
(قوله ليبي عليه الخ) أقول لباحث أن يمنع توقف البناء المذكور على ذلك العدول لكفاية
التعريف فيه ضرورة أنه إذا كان القول المذكور مبنيا على اللازم صحت بناؤه على ما لزوم ذلك
اللازم باعتبار ذلك اللازم لعدم اتساقه عنه غاية ما في الباب أن يكون البناء بواسطة
والبناء على الشيء كما يكون بغيره بواسطة يكون بها أيضا وقد يجاب بان البناء بلا واسطة أظهر
واقرب فكان العدول لذلك فقوله ليبي عليه أي على الوجه الأظهر الأقرب (قوله وإن لم
يتعرضا للبناء) أي وعدم تعرضهما له في الذكر لا ينافي أنهما ارتكبا في الواقع بمعنى أن قولهما
ما ذكره منشؤه زعمهما المذكور (قوله وهو ما زعماه من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة)
قال الكمال قد علمت أنهما انما قصدوا الشيوع دون تقييدها بالوحدة الشائعة فلا يكون ذلك منشأ
ما ذكره وأقول قد علمت فيما سبق رد ذلك ودلالة كلامهما على الوحدة الشائعة قد عوى المشبهة
في محله (قوله لأن المقصود الوجود ولا وجود للماهية وانما توجد جزئياتها الخ) قال شيخنا
العلامة هذا تصریح بان الأمر المتعلق بالفعل كضرب أمر بطلق الماهية ومطلق الماهية أمر
كلى يستحيل وجوده إلى آخر ما أطال به في هذا المقام وأقول لا يخفى على الفاضل العارف المحب
للإيضاح الطارح عن كماله رد العصبية والاعتساف أن شيخنا وإن كان من الجلالة علما
وفهما وأمانة بالحل المعروف فلا يخفى مع التأمل الصحيح اندفاع جميع ما أطال به ههنا ونحن نبين
أولا مراده ثم نبين اندفاعه عن المصنف بقوله هذا تصریح بان الأمر المتعلق بالفعل أمر بطلق
الماهية إلى قوله ولا يخفى أن هذا الكلام صريح في أن الموجب لصرف الأمر إلى جزئ استحالة
وجود الماهية الكلية التي هي المطلوب بحسب الظاهر لأن الأمر بطلق الماهية أمر بطلق
عند الآمدي وابن الحاجب الخ مناه مع الإيضاح كما هو ظاهر إن أحسن التأمل أن هذا
الدليل الذي ذكره الشارح بقوله لأن المقصود الوجود الخ صريح في أن السبب في صرف

ليبي عليه قوله وإن لم يتعرضا
للبناء (ومن ثم) أي من هنا
وهو ما زعماه من دلالة المطلق
على الوحدة الشائعة أي
من أجل ذلك (قالا الأمر
بطلق الماهية) كالضرب
من غير قيد (أمر بجزئ)
من جزئياتها كالضرب
بسيط أو عصا أو غير ذلك
لأن المقصود الوجود ولا
وجود للماهية وانما توجد
جزئياتها فيكون الأمر
بها أمر بجزئياتها

الامر يطلق الماهية الى جزئى استحالة وجود الماهية الكلية التي هي المطلوب بحسب الظاهر وكون
السبب ذلك خلاف ما أفاده قول المصنف ومن ثم قال الخ من ان السبب في ذلك انصرف هو ان
الامر يطلق الماهية أمر يطلق عند الامدى وابن الحاجب والامر يطلق عندهم أمر
يجزئ فيكون الامر يطلق الماهية أمر يجزئ فالدليل مصرح بخلاف ما أفاده قول المصنف
المدكور فيكون قوله مردود او يكون هو وكلام الشارح متخالفين فقوله لان الامر يطلق
الماهية أمر يطلق عند الامدى وابن الحاجب أى كما أفاده قول المصنف المدكور وقوله
كيف والمطلق عندهم ما الخ استدلال على بطلان ما أفاده قوله المدكور بوجه آخر وهو ان
المطلق عندهم ما هو المنكرة المدكورة فلا يصح أن يكون الامر يطلق الماهية من المطلق
عندهم ما حتى يصح ان يبنى كون الامر به أمر يجزئ على كون الامر بالمطلق كذلك لما أفاد
ذلك قوله المدكور فتدبان بطلان البناء الذي تضمنه ذلك القول لانه مبنى على ان الامر يطلق
الماهية أمر يطلق عندهم ما وقد بان بطلانه ولما اعتقد الشيخ تمام هذين الاستدلاليين وصحتهما
ووضوحهما قال وبالجمله فن البسديم ان قولهما ذلك ليس من البناء في شئ على ان المطلق
اى شئ هو أى لما تبين من استدلال الشارح ان السبب في التصرف المدكور هو استحالة
وجود الماهية لان الامر به أمر يطلق ومن تعريفهما ان الامر يطلق الماهية ليس من
الامر بالمطلق حتى يكون امر يجزئ بناء على ان المطلق كذلك واذا علمت ذلك فنقول ان
جعلنا الامر من افراد المطلق كما سنبينهم عليه من كلامهم خلافا لما توهمه الشيخ فلا غبار على
كلام المصنف ولا على البناء الذي ادعاه لان الامر لما كان من افراد المطلق وكان مدلول
المطلق عندهما الواحد الشائع كان الامر عندهما ما محمولا على الجزئى لانه من افراده فيجب
ان يوافق في المعنى بان يكون المطلوب به الجزئى لانه معنى المطلق وعلى هذا فلا منافاة بين
ما صنعه المصنف وتعليل الشارح بقوله لان المقصود الوجود الخ لان المصنف نظر في البناء الى
ان الامر من افراد المطلق فيكون جملة على الجزء مبنيا على جملة المطلق عليه والشارح نظر
في التعليل الى السبب الحقيقي في الصرف الى الجزئى في المبني كالبنى عليه زيادة في الفائدة
وهو ان المقصود الوجود الخ وحاصل المعنى على هذا انهم المازع مدلالة المطلق على الواحد
الشائع لان الحكم انما يتعلق بالموجود والموجود انما هو الجزئى دون الماهية لزم ان يكون
المطلوب في الامر من افراده هو الجزئى لان المطلوب فيه هو الموجود والموجود انما هو الجزئى
دون الماهية وانما تبنى على ذلك لتلايئهم ان السبب في هذا الفرد وهو الامر شئ آخر وان
لم نجعل الامر من افراد المطلق فوجه البناء في كلام المصنف انهم لما جعلوا المطلق للجزئى
نظر الى انه الموجود والحكم انما يتعلق بالموجود برهما ذلك الى جعل المطلوب بالامر الجزئى
لان المطلوب هو الموجود والموجود انما هو الجزئى وعلى هذا فتعليل الشارح بما ذكره اشارة
الى بيان السبب في هذا البناء وفي ترتيب الحكم في الامر على الحكم في المطلق فالمبنى عليه
في كلام المصنف هو ما زعمناه من حيث ذاته بل من حيث منشؤه فهو بناء على ما زعمناه
بواسطة البناء على الشئ قد يكون بواسطة وقد تبين بواسطة وقد لا كما هو معلوم ان له تتبع
لكلامهم والمأم بتصرفاتهم فان رجع الاعتراض الى ايهام العبارة ان البناء على ما زعمناه

(وليس قوله ما ذاك بشئ)

بحسب ذاته لا بواسطة منشيء كان ضعيفا لانه حينئذ مناقشة في عبارة وقد اشترأ أنها ليست
من دأب المحصلين واذا قرر ذلك ظهر لك صحة البناء في كلام المصنف وعدم المخالفة بينه وبين
كلام الشارح وسقوط ما اطلال به الشيخ وما قوله وهما معترفان بان الامر تعالى بطلاق الماهية
لا بوحدة شائعة فان اراد به ان الامر المطلق ليس محجولا عندهما على الجزئي فهو مردود
بتهرب محجوما بخلافه وعبارة ابن الحاجب مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن
المطابق للماهية لا الماهية انتهى وعبارة العبد في شرح ذلك اذا امر بفعل مطلق فمطلوب نحو
اضرب من غير تعيين فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لان
الماهية هي المطلوب اه وقوله بفعل مطلق قال في النقد أي غير مقيد في اللفظ بقيد خاص
ككون الضرب مبرحا وغير مبرح انتهى وقوله فالمطلوب الجزئي قال السيد أي الحقيقي لانه
المتحقق في الاعيان الممكن ان قال وبالجملة فرد ما من الافراد الممكنة لتلك الماهية لانفس
الماهية المشتركة الكلمة انتهى وحاصل ذلك كما ترى ان المطلوب فرد ما من الافراد الممكنة
واذا كان المطلوب ذلك كان بمعنى النكرة في الالباب وكان دالا على شائع في جنسه اذ لا معنى
لكون المطلوب ذلك الا كون اللفظ مستعملا فيه مراد منه ذلك فيجوز ان يكون من قبيل
المطلق عند الشيخين ولا يتأفقه تهرب المصنف بقوله الامر بطلاق الماهية لان معناه الامر بطلاق
الماهية بحسب الظاهر او بطلاق المعنى أي بالمعنى من غير تقييد في اللفظ بقيد وهذا لا ينافي ان
المراد منه الجزئي ويدل على ذلك قوله امر بجزئي وان اراد به شيئا آخر فليصوروا تسكلم عليه واما
قوله وكيف يتوهم عاقل ان اضرب مثلا مطلق عند احد من الناس والمطلق انما هو اللفظ
القابل لسكل من اعتباري الوحدة الشائعة وطلق الماهية فهو في غاية السقوط لوجهين الاول
انه أي مانع من توهم ما ذكر بل أي مانع من اعتقاد فضلا عن مجرد التوهم واما ما استند اليه
في هذا الاستبعاد فسمي مظهر سقوطه على ان اعتراضه مبني على ان قول المصنف الامر بطلاق
الماهية معناه ان مطلق الماهية عبر عنه بفعل الامر الاصطلاحي كاضرب أو ان الامر به
يستلزم التعبير عنه بذلك الفعل حتى يلزم المصنف انه عطف فعل الامر الاصطلاحي من المطلق
وكلا الامرين يمكن منعه لانه لا دليل عليه ولا ضرورة اليه لجواز ان يتحقق التعبير عن مطلق
الماهية بالاسم كالزمتك أو أوجبت عليك ضربا أو ضربا لزيد أو صلاة أو صلاة في وقت كذا
فيجوز ان يكون المصنف اراد ذلك ولا ينافي ذلك ان شراح ابن الحاجب وغيرهم قد يمثل بالفعل
الاصطلاحي كما تقدم في عبارة العبد لجواز ان يكون المصنف حمل كلامه على الامر الاصطلاحي ثم
الاعتراض عليه * والثاني ان ما تضمنه كلامه هذا من ان نحو اضرب ليس بطلاق عند احد من
الناس وبالغ فيه بأن عاقل لا يتوهم ذلك مجرد دعوى لأصل لها ولم يأت لها ولا ياتي لها بصحيح
بيان من حجة أو برهان بل من تتبع كلامهم لم يرتب في ان الفعل قد يكون من افراد المطلق
كما انه قد يكون من افراد العام كما تقدم بل صرح بذلك شيخ الاسلام ابن قدامة في روضته
فقال ويسمى الفعل مطلقا نظرا الى ما هو من ضرورته من الزمان والمكان والمصدر والمفعول به
والآلة فيما يقتضيه لآلة والحل للافعال المتعدية وقد يقيدها بحدادون بقيتها انتهى لا يقال

لم يرد شيخ الاسلام الفعل الاصطلاحي بل اللغوي الذي هو الحدث لا نأقول هذا خلاف المفهوم من الفعل عند الاطلاق فلا يجوز الحمل عليه من غير دليل ولو سلم فالمطلوب حاصل على هذا التقدير أيضا لان وصف اللفظ بالاطلاق انما هو باعتبار معناه فاذا وصف الحدث الذي هو معنى الفعل الاصطلاحي بالاطلاق صح ان يوصف هو به أيضا كما لا يخفى ألا ترى ان الشيخ انما استند فيما ادعاه الى جانب المعنى وان لم يصح هذا الاستناد كما سنبينه حيث قال القابل لكل من اعتباري الوحدة الشائعة ومطلق المساهية ولو سلم فالاعتراض لا يصح ارتكابه بمجرد الاحتمال وأما قوله والمطلق انما هو اللفظ القابل الخ فجوابه ان الفعل كذلك بلاشكال بدليل قبوله التقييد بالكثرة والقلّة والوحدة فهو اضرب ضربا كثيرا أو قليلا أو مرات كثيرة أو قليلة أو مرتين أو مرة واحدة فلو لا قبوله ما ذكرنا أمكن فيه ذلك التقييد ولهذا صرح في المطول بثبوت الشيوع في الفعل واحتمال الصدق على كل فرد يفرض من غير تعيين وصرح الأصوليون في الاستدلال على عدم اقتضاء صيغة الأمر التكرار بان مدلول صيغة الأمر طلب الحقيقة والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة أمر خارجي قالوا فيجب ان يحصل الامتناع مع أحدهما حصل ولا يتقدم أحدهما دون الآخر انتهى فهل نجد نصا قاطعا باحتماله للاعتبارين المذكورين وراء ذلك فأطلق المصباح فقد طلع الصباح (فان قلت) هذا مسلم باعتبار جزم معناه الذي هو الحدث لا باعتبار مجموع معناه فلم يثبت اطلاقه على الاطلاق (قلت) هذا لا يضرنا لان كلامنا في اطلاقه باعتبار الحدث ولهذا مثل الشارح لمطلق المساهية بالضرب من غير قيد ولجزمها بالضرب بسوطا وعصا أو نحو ذلك ولم يتعرض فيه للزمان نفيا ولا اثباتا فاشعر بأن الكلام باعتبار الحدث دون بقية معنى الفعل على ان اطلاقه باعتبار الزمان متصور أيضا كما يفهم مما تقدم عن شيخ الاسلام ابن قدامة والمعنى يشهد لذلك فان الزمان المستقبل مثلاً ماضية كلية صدقه على كثيرين وهي الاجزاء المستقبلة اذ كل منها يصدق عليه مفهوم الزمان المستقبل واذا كان ماضية كلية فقد تراءى بلا قيد فتصف بالاطلاق وهذا مما لا ماساغ عند عاقل لانكاره (فان قلت) الحدث مقيد بالزمان والنسبة الى فاعل معين كما تقر في محله فلا يكون مطلقا (قلت) ثبوت التقييد من هذا الوجه لا ينافي ثبوت الاطلاق وحكمه من وجه آخر ولهذا صرح غير واحد كالصفي الهندي والمصنف في شرح المنهاج بان المطلق يتقسم الى حقيقي واضافي وبان المراد هنا ما يشمل كلامهما وبان قولنا رتبة مؤمنة مطلق بالنسبة الى قولنا رتبة مؤمنة سليمة من العيوب ومقيد بالنسبة الى قولنا رتبة وبذلك كلمة يتضح بطلان قوله وقد تبين لك ان حدث المطلق عما ذكره المصنف فاسد لصدقه على الفعل باقسامه وذلك لانه لم يأت بشيء يعتد به في نفي الاطلاق عنه ولم يزد على مجرد الدعوى الخالية عما يصح الاستناد اليه مع ما قررناه من ظهور كلامهم في كون الفعل من افراد المطلق ان لم يكن نصا قاطعا في ذلك بل صرح بكونه من افراد شيخ ابن قدامة كما تقر ومع ما هو مشهور في كلام الأئمة من امتناع نقض التعاريف بمجرد الدعوى والاحتمال من غير سند صحيح وأما قوله وليس يطلق عند أحد كما يفهم من قول الشارح ان اللفظ في المطلق والنكرة واحد فجوابه منع افادة قول الشارح المذكور لما ذكر فان مجرد هذا القول ليس فيه نفي واحد من الوصفين عن الفعل وقد صرحوا بان الفعل يوصف

بالتشكيك وقد بينا هذا دلالة كلامهم على وصفه بالاطلاق واما قوله نعم قد يدعى الخ فقد انضح
 اندفاعه بما تبين من ثبوت اطلاق الفعل وصدق الحد عليه والله تعالى اعلم (قوله لوجود
 الماهية بوجود جزئي لها) اعترضه شيخنا العلامة بما يتوجب منه العاقل ولا يرضى بنسبته الى
 نفسه فاضل فقال الذي عليه المحققون كالسيد في شرح المواقف وغيره ان الكل مطلقا لا يمكن
 وجوده في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج معين شخص لا يقبل الشك في الحكم بوجود
 الماهية وهم صرف انتهى (واقول) زعم ان المحققين على عدم الوجود من غير ادنى بيان فضلا
 عن حجة او برهان فان مجرد مخالفة شرح المواقف وغيره لا يبين ذلك اذ لا يثبت ان المحققين على
 عدم الوجود كما لا يخفى ثم تقرير ان الحكم بالوجود وهم صرف على مجرد ذلك الزعم مع اشتار
 الخلاف في المسئلة وكونه في غاية القوة من التعصب البارد الكاسد الفاسد الذي لا طائل تحته
 الا الترويج على القاصرين الذين لا اطلاع لهم على هذه المسئلة الا من نحو كلام الشيخ في هذا
 التعليق ولا قدرة لهم على تقديم ما اشتمل عليه من انواع التلقيق وكيف يصح هذا الزعم وما فرغ
 عليه مع قول مثل الدواني ذلك العلامة التحرير في حواشي التهذيب اعلم ان مذهب المحققين
 من الحكماء ان الكل الطبيعي اعني الماهية المعروضة للكلية من حيث هي لا بشرط عرض
 الكلية موجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص لا بوجودها غير لها قال الشيخ في اول
 الخط الرابع من الاشارات قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس واما لا يتأله
 الحس بمجوهه وفرض وجوده محال وان ما لا يتفحص بكان او بموضع بذاته كالجسم او بسبب
 ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له في الوجود وانت يتأق لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه
 بطلان قول هؤلاء الى آخر ما اطال به عن الشيخ فانظر قول هذا الامام المرجوع اليه في امثال
 ذلك كيف وهو الخبير البصير بما في تلك المسالك اعلم ان مذهب المحققين من الحكماء الخ وما نقله
 عن رئيس الحكماء من قوله قد يغلب على اوهام الناس الى قوله فتعلم منه بطلان قول هؤلاء حيث
 جعل انكار وجود الكل مما قد يغلب على اوهام الناس فجعله أمرا وهميا ثم صرح بطلانه
 وبانه يتأق العلم بطلانه من تأمل نفس المحسوس لتعلم حال ذلك الزعم وانه من الهيا المنثور ثم
 قال هذا كلامه أي الشيخ وقد صرح بمثله غيره أيضا من القدماء ومع مثل ما نقله هو أعني شيخنا
 عن حواشي المولى سعد الدين في بحث الواجب الخبير قال قال التفتازاني قال الشارح العلامة
 فان قيل الواحد الجنسي وهو الواحد بما هو واحد انما يتصور وجوده في الازهان لا في الاعيان
 فيستحيل طلبه قلنا يستحيل طلبه دون الافراد لا في ضمنها الجواز طلب المشترك في ضمن الافراد
 وأجاب في المنتهى بان المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية
 لا باعتبار ما كان به جزئيا ورده العلامة بانه يتأق كون الواجب هو المشترك انتهى نص ما نقله
 هناك فانظر ما صرح به ذلك الاستاذ الشارح العلامة في جواب السؤال الذي ذكره وفي رد
 جواب المنتهى بما يصح بوجود الكل في ضمن الافراد واقره على ذلك علامة المتأخرين
 المولى سعد الدين فع اعترف هؤلاء الأئمة الذين هم العمدة والقادة في هذا الشأن بما ذكر كيف
 يسوغ لعاقل زعم ان ذلك وهم صرف وكيف يصح نسبة عدم وجوده للمحققين بمجرد ان عليه
 السيد في شرح المواقف وغيره ثم رأيت في حواشي العبد للسيد في بحث الواجب الخبير ما يطل

لوجود الماهية بوجود
 جزئي لها لانها جزؤه وجزء
 الوجود موجود (وقيل)
 أمر (بكل جزئي) لها الاشعار
 عدم التقييد بالتعظيم

سعى الشيخ من أصله ويجعل اتصافه في هذا المقام لابن الحاجب هباء منثورا بل يبطل أيضا
 تمسكه بما في شرح المواقف كما سيوضح وذلك لأنه بعد أن حقق أن الواجب هو الأمر الكلي قال
 مانصه فان قلت هذا التحقيق يدل على أن الواجب الأمر الكلي وذلك خلاف ما ذهب إليه
 المصنف من أن الأمر بالكلي أمر يجوز في مطابق له لا امتناع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت
 ما ذكره هناك سهو منه كما سيعلم والجواب بالفرق بين المباحية والفرق المنتشر لا يتم لأن مفهوم
 الفرد المنتشر أمر كلي فان كان هو الواجب ظهر المناقاة بين الكلامين وان كان الواجب
 ما صدق عليه من الجزئيات فاما جميعها وبعضها وكلاهما فادح فيما ذكره من التحقيق وعليك
 بالتثبت في هذا المقام فانه من مزال الاوهام انتهى فانظر هذا المحقق حيث اعترف في هذا
 الكلام بما خرج من التحقيق المذكور ومن أن الواجب هو الأمر الكلي وحكمه بسمه وابن
 الحاجب في مخالفة ذلك بقوله فيماني أن الأمر بالكلي أمر يجوز بناء على امتناع وجود
 الكلي وعرض بطل الخالف بقوله وعليك بالتثبت الخ فان ذلك كله من هذا المحقق نص قاطع
 بوجود الكلي وهو مما يبطل أيضا تمسك الشيخ بما في شرح المواقف فان السيد خالفه هناك
 المبالغة في المخالفة كما علم مما تقرر فالتمسك بذلك دون هذا من التحكم الذي لا التفات اليه بل
 من ترجيح المرجوح فلا يصح التعويل عليه فاعتبروا يا أولي الابصار (قوله ان يفعل) بدل
 من كل جزئي (قوله وتقريره) وكذا تقرير الاجماع (قوله بعض جزئيات المطابق) أي بافظ
 جامد كاعتق رقبة أعتق زيد بخلاف ماله مفهوم كاعتق مؤمنة كما سيأتي (قوله ويزيد المطلق
 والمقيد انهما الخ) أقول فيه أمران الأول ان في زيادة جميع ما ذكره وان عبر غيره كالعضد
 بذلك أيضا انظر ظاهر ذلك لان قوله ان اتحد حكمهما إلى قوله جعل المطلق عليه يتصور نظيره
 في العام والخاص وذلك لان النسخ فيه في الشق الاول والتقييد فيه في الثاني انما هو بمفهوم
 القيد ومثل ذلك متصور في العام والخاص بان يتحد حكمهما وسيمما ويكون الخاص بعض
 افراد العام لكن لمفهوم كالمشتق كان يقال في كفارة الظهار أعتق أي رقيق كان أعتق
 مؤمنا فينبغي حينئذ أن يقال ان تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخا والاختصاصه وقد
 تقدم في المسئلة السابقة انه اذا تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ العام بالنسبة لما
 تعارض فيه والاختصاصه لكن ذلك ليس على وزن ما هنا لان ذلك فيما اذا اختلف الحكم اذ لو
 اتحد لم يحصل تخصيص اذ ذكر الخاص بحكم العام لا يخصه وما هنا فيما اذا اتحد الحكم كما
 قيد به المصنف وأما قوله وان كانا منفيين الخ فقد صرح هو بأنه من قبيل الخاص والعام فعلم
 ان الزيادة فيما عداه ولان قوله وان كان أحدهما أمر الخ يتصور منه أيضا في العام والخاص
 فنحو أعتق أي رقبة أو أي رقيق لا يفتق كافر فينبغي أيضا ان يخص قوله أي رقيق بضد الكافر
 وهو المؤمن ولان قوله وان اختلف السبب مع اتحد الحكم الخ يتصور منه أيضا في العام
 والخاص كان يقال في كفارة الظهار فعتق أي رقبة أو أي رقيق وفي كفارة القتل فعتق
 مؤمن فينبغي ان يجري فيه خلاف أبي حنيفة والشافعي فليتامل مع ذلك ما وجه اطلاقهم
 زيادة ما ذكرنا رأيت شيخنا الشهاب بنه على ذلك في القسم الاول حيث قال قوله فهو أي
 المقيد ناسخ للمطلق أي في مثل ذلك من الخاص والعام لان نسخ ولا تخصيص لان ذكر بعض

(وقيل اذن فيه) أي في كل
 جزئي ان يفعل ويخرج عن
 العهدة بواحد (مسئلة
 المطلق والمقيد كالعام
 والخاص) فما جاز تخصيص
 العام به يجوز تقييده المطلق
 به وما لا فلا فيجوز تقييده
 الكتاب بالكتاب وبالسنة
 والسنة بالسنة وبالكتاب
 وتقييدهما بالقياس
 وبالمفهومين وفعل النبي
 صلى الله عليه وسلم وتقريره
 من مذهب الراوي
 وذكر بعض جزئيات
 المطلق على الاصح في الجميع
 (و) يزيد المطلق والمقيد

افراد العام بحكمه لا يخص كل واحد وقوله والا الخ اي وفي مثل ذلك من العام والخاص لا نسخ ولا تخصيص لانه ذكر بعض افراد العام بحكمه كما يعلم ذلك من كلام الشارح قرية الذكن هذا وما ذكرناه في مسألة النسخ انما يصح اذا كان المقيد بافظ مشتق والخاص بافظ جامد والا فحكمهما واحد في التخصيص والتقييد وعدمهما أي وفي النسخ انتهى * والثاني ان المطلق حيث حل على المقيد يحتمل ان يجري في كونه حقيقة او مجازا ما ذكره المصنف في العام المخصوص ويحتمل ان يجعل هذا حقيقة وان جعلنا ذلك مجازا ويفرق بان العام عند المصنف معناه الافراد فاذا خص فقد اريد منه بعضها فيكون مجازا لانه اريد منه بعض معناه لكن هذا لا يظهر على ان عومه مراد تناولا كما تقدم واما المطلق فمعناه عند المصنف المسماة وتقييده لم يخرج عن استعماله فيها اذ ليس المراد بالتقييد الا بيان اعتبار ذلك القيد في الحكم لاستعمال اللفظ في المقيد من حيث انه مقيد فليتأمل (قوله انهما ان اتحد حكمهما وموجبهما الخ) أقول فيه امور * الاول ذكر المصنف ما اذا اتحد الحكم والموجب وما اذا اتحد أحدهما دون الآخر وذكر فيه قسمين وسكت عما اذا اختلف الحكم والسبب وكأنه لعدم تأنيدهما اذا لارتباط حيثئذ بينهما ولا معارضة لافي الحكم ولا في السبب ليتا في النسخ والتقييد وقد يؤخذ ذلك من قوله في شرح المنهاج اعلم ان متعلق حكم المطلق اما ان يكون عين متعلق حكم المقيد او لا يكون فان كان الثاني فلا يحتمل المطلق على المقيد وفاقا لانه لا مناسبة بينهما ولا تعلق لاحدهما بالآخر اصلا ومثلا وهذا بتقييد الشهادة بالعدالة وبرهان ذكر الرقبة في الكفارة مطلقا معرى عن العدالة انتهى * والثاني انه لا ينبغي ان يحل المطلق على المقيد في القسم الاول اعني ما اذا اتحد حكمهما وموجبهما ليس بطريق القياس لعدم تصور ذلك فيه لتوقفه على تغير الاصل والفرع وهو منتف عنه بل هو من تعارض دليلين على مدلول واحد واذا تعارض دليلان كذلك وامكن الجمع وجب وقد امكن هنا يحتمل المطلق على المقيد وان النسخ والتقييد في المثبتين من هذا القسم انما هو بطريق المفهوم لاعتبار مفهوم القيد فلا يتوهم ان هذا من ذكر بعض افراد المطلق بحكمه فلا يقيد كما أن ذكر بعض افراد العام بحكمه لا يخصه وانما يكون من ذلك اذا لم يكن للمقيد مفهوم كافي اعتق رقبة اعتق زيدا وبذلك يظهر ان تعويل المصنف على المفهوم في قسم المثبتين بقوله ففانثل المفهوم الخ ليس لاختصاص ذلك بهذا القسم كما قد يتوهم * والثالث ان تقدير الشارح لفظ يزيد قال شيخنا الشهاب عليه لكون الهمة بالفتح ويحتمل الكسر وان الجملة معطوفة على الجملة الاسمية قبلها اعني قوله المطلق الخ او على الخبر في الجملة الاسمية المذكورة * والرابع ان المراد بحكمهما في هذا المقام الحكموم به المتعلق بهما كما يدل عليه قول الشارح الاتي واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح وان المراد بموجبهما موجب حكمهما فهو على حذف المضاف لكن الذي ينبغي ان الحكم المحذوف هنا على ظاهره لان الظهار أو القتل مثلا موجب أي سبب لا يجاب العتق ولا يظهر كونه سببا لنفس العتق لانه لا يلزم من وجوده وجوده بل قد تترك الكفارة رأسا (قوله وتاخر المقيد) قال المحشيان أي علم تأخره عن وقت العمل بالمطلق كما يفهم عليه ادخال الشارح تحت المنفي بقوله والاما اذا جهل تاريخهما انتهى (وأقول) سكت المصنف والشارح

(انهما ان اتحد حكمهما وموجبهما) بكسر الجيم أي سببهما (وكا نامتبتين) كأن يقال في كفارة الظهار أعنت رقبة أعنت رقبة مؤمنة (وتاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو) أي المقيد (ناخ) لانه مطلق بالنسبة إلى صدقه بغير المقيد (والا) بأن تاخر المقيد عن وقت انلطاب بالمطلق دون العمل أو تاخر المطلق عن المقيد مطلقا وتضاربا أو جهل تاريخهما (حل المطلق عليه) أي على المقيد جمعا بين الدليلين

والله سبحانه عما اذا سبق أحدهما ولم يتعين أو تعين ثم نسي فيجتمعل التوقف ويحتمل حمل
المطلق على المقيد لانه يمكن الجمع بالحل والاصل عدم السبب المقضى لا لغاؤه أحدهما كما هو لازم
النسخ وأما ادخال ذلك في جهل التاريخ فبعيد (قوله وقيل المقيد ناسخ ان تاخر) اقول فيه
أمران * الاول قال شيخنا الشهاب هو والقول بعده مقابله لان التفصيل لا للشق الثاني منه فقط
انتهى ولا يخفى ان هذا القول تفصيل أيضا لان حاصله انه ان تاخر المقيد عن وقت الخطاب
أو العمل فنسخ والاحمل المطلق على المقيد فهو تفصيل في مقابلة تفصيل آخر وان القول الذي
بعده اطلاق العمل مقابل التفصيل هذا كله مقتضى هذا الذي ذكره الشيخ ~~ص~~ كن كلام
الزركشي صريح في انه مما مقابله للشق الثاني فقط حيث قال القسم الثاني ان يكونا متبئين
فان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ وان لم يتاخر المقيد فيه ثلاثة مذاهب أحصاها
حل المطلق عليه الخ انتهى * والثاني أن هذا القول ان جرى في التخصيص والعام بان قيل
بالتخصيص فيما اذا تاخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام فليس زيادة على ما في الخاص والعام
فلم ذكره في حيز الزيادة وهما الحكماء في الخاص والعام وان لم يجر فيما ذكر احتيج للفرق الواضح
فان الخاص والعام نظرا للمقيد والمطلق ولذا اشتركا في أكثر الاحكام فلا بد من التسوية هنا
أو الفرق الواضح ولم أر في ذلك شيئا (قوله وقيل يحمل المقيد على المطلق) قال شيخنا الشهاب
اي ولو بعد العمل انتهى وقال الزركشي سواء تقدم أو تاخر انتهى وقوله وتاخر أي عن وقت
الخطاب فقط لا عن وقت العمل أيضا أخذنا مما تقرره من تخصيص الخلاف بالشق الثاني
(قوله قلنا الفرق بينهما) قال شيخنا الشهاب اي بين جزئي من العام والخاص وجزئي من
المطلق والمقيد (قوله الذي ذكره من العام منه) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب
ضمر منه اللقب ولو حذف ذكره واقتصر على الباقي كان أولى انتهى أي لان الذي من اللقب فرد
العام لادكره ويمكن ان يجاب بان الضمير منه لفهوم اللقب وذكره على حذف مضاف اي
مفهوم ويجعل المفهوم للذكر لا للذكر في نفسه اذا فهم انما هو من الذكر ثم رأيت شيخ
الاسلام قال قوله منه أي من مفهوم اللقب انتهى ولم يرد على ذلك والثاني انما ينافي ما سبق ان فرد
العام قد لا يكون لقب بل صفة فبعض مفهومه ويخص به العام كما ان فرد المطلق قد يكون لقباً نحو
اعتق رقبة أعقق زيد فالوجه ان لا يحمل المطلق حيث تدعيه أخذنا من هذا الفرق الذي ذكره
الشارح بل صرح به الشارح في أول المسئلة بقوله وذكر بعض جرائد المطلق على الاصح
وحقيقة تدبش كل الفرق الآن يكون بحسب الاغلب (قوله وان كانا متبئين الخ) ثم قوله ان كان
أحدهما أمر أو الآخر نهي (أقول) لقاتل ان يقول ينبغي ان يجري في هذين القسمين التفصيل
المذكور فيما قبلهما من قسم المتبئين بقوله وتاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ
والاحمل المطلق عليه وعلى هذا فقوله في المنفذين فتايل المفهوم يقدم به محله اذا لم يتاخر عن
وقت العمل بالمطلق والا فالمقيد ينسخ ذلك المطلق بالنسبة لصدقه بغير المقيد (فان قلت) أي أثر
لذلك التفصيل في القسم الذي ذكره المصنف فيه وما أطلقناه به فانه سواء نسخنا أم لم ننسخ
الحكم بالمقيد (قلت) أثره انه في الاول يكون الحكم منوطا بالاطلاق الى حين ورود النسخ
فاي فرد من افراد المطلق أي به اجزاء في الخروج عن العهدة وفي الثاني يبين بالورود ان الحكم

(وقيل المقيد ناسخ)
للمطلق (ان تاخر) عن
وقت الخطاب به كما لو تاخر
عن وقت العمل به بجامع
التاخر (وقيل يحمل المقيد
على المطلق) بان ياتي المقيد
لان ذكر المقيد ذكر جزئي
من المطلق فلا يقيد به كما ان
ذكر فرد من العام لا يخصه
قلنا الفرق بينهما ان مفهوم
القيد يحذف للاف مفهوم
اللقب الذي ذكره فرد من
العام منه كما تقدم (وان كانا
متبئين)

منوط من أول الأمر بالتقييد (قوله منقذين أو منقذين) بدل من قوله غير مثبتين (قوله يقيد به)
 أقول لا يخفى أن المتبادر من قولنا يقيد به معنى يجعله قيداً له ويحتمل مع بعدمه في يقيد به بسببه
 أي يجعل له قيداً آخر بسببه فإن جعل الضمير في به للمقيد ووافق المعنى الأول الذي هو المتبادر لانا
 نجعل المقيد أي ما فيه من القيد قيداً للمطلق كما في المثال الذي ذكره حيث نجعل قوله كافر الذي
 في المقيد قيد القول مكتاب الذي هو المطلق ولا يجعل المقهور الذي هو جزء عتق المؤمن قيداً
 لذلك المطلق لكن اعتبار هذا المقهور سبب في تقييد المطلق بقيد المقيد وان جعل الضمير
 المذكور للمقهور خالف هذا المتبادر ووافق الاحتمال المرجوح البعيد فلذلك جعل الشارح
 الضمير للمقيد حيث قال أي يقيد المطلق بالمقيد وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا الشهاب لوجعل
 الشارح مرجع الضمير المقهور لكان أولى انتهى وكان وجه الأولوية عنده أن المقهور هو
 المذكور والأقرب لكن يعارضه بل يقدم عليه ما قلناه مع أن المقيد المذكور كالمطلق بل هما
 المحدث عنه في قوله وان كانا منقذين وان وزان تبادر المقيد من الهاء في به بسبب السياق وزان
 تبادر المطلق من الهاء في تقييده بسبب ذلك (قوله وهي أي المسئلة حيث نخص وعام) فيه
 أمران الأول أنه إذا كانت من قبيل الخاص والعام كان جعلهما من أقسام المطلق والمقيد
 والتعبير بالمطلق والمقيد في قول المصنف والشارح يقيد به أي يقيد المطلق بالمقيد من
 قبيل المسامحة واعتبار حالها قبل دخول النافي أو من قبيل المتابعة لغيره كإن الحجاب ثم
 الاستدراك عليه والمناقشة له بقوله وهي خاص وعام ولعل هذا أقرب والثاني قال الكوراني
 رد على الشيخ ابن الحجاب حيث جعل المنقذين من المطلق والمقيد إذا التكررة في سياق النفي
 للعموم وقد نبه عليه المولى المحقق في شرحه والأمر في ذلك سهل لأن التقييد يخص في المعنى
 لرفعه شيوع المطلق وان لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً انتهى (وأقول) لا يخفى ما على هذا الكلام
 من لوازم التعصب ومن تأمل مع الانصاف في مضائق أهل الفنون في تحرير الاصطلاحات
 وعلم اختلاف الخاص والعام والمطلق والمقيد في كثير من الأحكام كما هو مبين في هذا البحث
 ظهر له منع ما زعمه من سهولة الأمر (قوله في سياق النفي) أي غير الإثبات نفيًا كان أو
 نفيًا بقرينة قوله السابق يعني غير مثبتين منقذين أو منقذين فلا حاجة لقول شيخنا الشهاب قوله
 في سياق النفي أي وكذا انتهى انتهى وفي هذا الكلام تصريح بعوم التكررة في سياق النفي
 وهي فائدة حسنة لم يصير جوابها في محبت الصمغ بل اقتصر وانعم على النفي إلا أن يريدوا به غير
 الإثبات فيشمل النفي وقد يؤخذ من هذا مع ما تقدم من تعميم نحو لا كانت ثبوت العموم بعد
 النفي والنفي لكل من الفعل والتكررة في نحو لا تعلق مكانها فهو للنفي عن كل فرد من أفراد العتق
 لكل فرد من أفراد المكاتب (قوله يلغي القيد) أي لأنه لما لم يكن له مفهوم كان من باب ذكر
 بعض أفراد العام بحكمه (قوله وان كان أحدهما أمر الخ) قال الكوراني ثم قوله وان كان
 أحدهما أمرًا والآخر نهيًا فالطلق مقيد بضد الصفة مستدرك لأنه علم من مفهوم قوله مثبتين
 لأن عدم كونهما مثبتين نفيًا لقول المنقذين والمثبت والنفي وكأنه فهم من النفي ما هو ضد للنفي
 اصطلاحاً وهذا وهم لأن المراد هو السلب المقابل للإيجاب الشامل لهما وقد مثلنا له في المقالة
 الأولى فراجع انتهى (وأقول) هذا الكلام مما لا يصدر مثله عن عاقل بل عن غافل ذاهل أما

يعني غير مثبتين منقذين
 أو منقذين نحو لا يجزئ عتق
 مكاتب لا يجزئ عتق مكاتب
 كافر لا تعلق مكاتب لا تعلق
 مكاتب كافر (فقال
 المقهور) أي القائل بحجية
 مفهوم المخالفة وهو الراجح
 (يقيد به) أي يقيد المطلق
 بالمقيد في ذلك (وهي) أي
 المسئلة حيث نخص
 وعام) لعموم المطلق في
 سياق النفي ونافي المفهوم
 يلغي القيد ويجري المطلق
 على إطلاقه (وان كان
 أحدهما أمرًا والآخر
 نهيًا) نحو أعتق رقبة لا تعلق
 ورقبة كفرة أعتق رقبة
 مؤمنة لا تعلق رقبة (فالطلق
 مقيد بضد الصفة) في المقيد
 ليضممها لطلق في المثال
 الأول مقيد بالإيمان وفي
 الثاني بالكفر

أولا فلانه علل ما زعمه من انه مستدرك بما زعمه أيضا من انه علم من مفهوم قوله مثبتين وكلا
الزعمين باطلان أما الاول فلان التصريح بالمفهوم ليس من الاستدراك في شيء كما صرح به
الأئمة مستكثرا وهذا مما لا ينكره الا جاهل بكلامهم وأما الثاني فلانه ان أراد بكون هذا علم من
مفهوم قوله مثبتين انه فهم من الحكم بحمل المطلق على المقيد اذا كانا مثبتين الحكم بتقييد
المطلق بضد صفة المقيد اذا كان أحدهما امرا والاخر نهيما فهو هذان أو هي تان لظهور انه
لا وجه لفهم ذلك مما ذكر لا بالموافقة وهو ظاهر اذ لا موافقة ولا مخالفة اذ الذي يفهم بالمخالفة
مما ذكر انما هو عدم حمل المطلق على المقيد هنا ما تقييده بضد صفة المقيد فلا ولولم قال عقل
يتردد بينهما ولا يمتد إلى أحدهما بعينه لاحتمال كل منهما الحصول بالمخالفة به وان أراد بما ذكر
انه فهم مما تقدم ان ماعد المتيقن حكمه واحد فيكون حكم الامر والنهي داخل في قوله
وان كانا منفيين كما يشعر به قوله وكأنه فهم إلى قوله الشامل لهما فهو من البطلان بكون لان
حكم الامر والنهي مخالف لحكم المنفيين كما تقرر اذ حكم الامر والنهي تقييد المطلق بضد
صفة المقيد وحكم المنفيين تقييد المطلق بنفس صفة المقيد على الراجح ومعلوم ان أحدهما
لا يفهم من الآخر فكيف يتأتى تعاقل مع ذلك دعوى الاستدراك وأما ثانيا فلان قوله وكأنه
فهم من النفي ما هو ضد للنهي إلى قوله الشامل لهما لم يصدر عن تأمل بل لا يصدر مثله عن حاضر
عقله أما أولا فلان قوله فهم يشعربان المصنف لو حمل النفي على ما يشمل النهي شمل هذا القسم
واستغنى عن التصريح به وفيه أمران أحدهما ان هذا يخالف تعليله الاستدلال بان هذا
القسم علم من مفهوم قوله مثبتين لانه يقتضي ان ذلك القسم معلوم بطريق المفهوم وهذا
الكلام يقتضي انه معلوم بطريق المنطوق والثاني انه يقتضي صحة الاستغناء عن هذا التمهول
وهو باطل قطعا لان الحكم الذي ذكره للمنفين لا يجري في الامر والنهي كما تبين وأما ثانيا
فظهر ان المصنف فهم ما ذكر من الظن الباطل الذي لا سند له الا مجرد الهوس الفاسد بل
انما أراد المصنف بالمنفيين ما يشمل المنهين كما بينه الشارح المحقق ومع ذلك فقسم المنفيين بهذا
المعنى لا يشمل الامر والنهي لعدم صلاح الالفاظ اتينا ولهما اذ ليسا منفين لاحقة ولا حكما
وان كان أحدهما منفييا حكما ولعدم اتفاقهما في الحكم كما تقرر وبهذا يظهر ان قوله وهذا هو
الخ هو الوهم الفاحش اذ قد تبين عدم فهم المصنف ما ظنه عنه بل لو فهم ذلك لم يصح الحكم عليه
بالوهم اذ غاية الامر حينئذ حمل النفي على ظاهره من غير محذور يترتب على ذلك مع امكان حمله
على ما يشمل النهي ومثل ذلك لا وهم فيه بوجه والالزم صحة الحكم بالوهم على كل من حمل
كلاما على ظاهره من غير فساد يترتب عليه اذا أمكن حمله على أعم من ظاهره ولا يقول ذلك
عاقل لا يقال بل حمل النفي على ظاهره يخرج قسم المنهين ولم يتعرض لهما فيكون ذلك الحمل
وهما لانا نقول ترك بعض المسائل مع امكان ذكرهما لا يعدوهما ابا جماع من العقلاء والالزم
الحكم بالوهم على سائر الكتب أو غالبها اذ قلنا تخلو عن ذلك ولا يقول ذلك عاقل وأما ثالثا فلان
قوله لان المراد بالنفي هو الساب المقابل للايجاب الشامل لهما أي للنفي والنهي مما لا معنى له
في هذا المحل لان سباقه لاثبات الاستدراك فان أراد انه اذا أريد بالنفي السلب استغنى عن
قسم الامر والنهي فهو هذان لان المصنف عبر بالمنفيين وعلى هذا التقدير يكون المراد بهما

(وان اختلف السبب) مع اتحاد الحكم كما في قوله تعالى في كفارة الظهار فحرم برقبة ٩٧ وفي كفارة القتل فحرم برقبة مؤمنة

(فقال أبو حنيفة لا يحمل)

المطلق على المقيد في ذلك

لاختلاف السبب فيبقى

المطلق على اطلاقه (وقيل

يحمل) عليه (لفظا) أي

ب مجرد ورود اللفظ المقيد

من غير حاجة الى جامع (وقال

الشافعي) رضى الله عنه

يحمل عليه (قياسا) فلا بد

من جامع بينهما وهو في

المثال المذكور حرمة

سببهما أي الظهار والقتل

(وان اتحد الموجب) فهما

(واختلف حكمهما) كما في

قوله تعالى في التيمم فامسحوا

بوجوهكم وأيديكم وفي

الوضوء فامسحوا بوجوهكم

وأيديكم إلى المرافق

والموجب لهما الحادث

واختلاف الحكم من

مسح المطلق وغسل المقيد

بالمرفق واضح (فعلى

اختلاف) من أنه لا يحمل

المطلق على المقيد أو يحمل

عليه لفظا أو قياسا وهو

الراجح والجامع بينهما في

المثال المذكور اشتراكهما

في سبب حكمهما وهو

الحادث (والمقيد) في

موضعين (بمتناقيين) وقد

أطلق في موضع كافي قوله

تعالى في قضاء أيام رمضان

فعدة من أيام أخر وفي كفارة

الظهار فصيام شهرين

المسولين ومعلوم ان ذلك لا يتناول الامر والنهي اذ لا يصدق المسلوبان عليهما اذا أحدهما الامر وهو ليس سلبا مطلقا وان أراد أنه اذا أريد السلب دخل المنهين في المنقيين فهو كلام أجنبي عن السياق مع ان ذلك ان منع صدق السلب على النهي لانه من عوارض القضية التي لا تكون الا خبرا فان اريد صدقه على ما يتضمنه النهي لانه يتضمن سلبا فذلك ان يمنع افادة ذلك هنا لان المقصود صريح النهي لا متضمنه وأما رابعه فلان قوله وقد مثلناه في المقالة الاولى يقال عليه الذي ذكره في المقالة الاولى ما نصه وبالمثبتين أي واحترز بالمثبتين عن المثني والمثبت نحو اعنى رقبة ان ظاهرت ولا تملك رقبة كافرة فان المطلق هنا يحمل على المقيد وان كان الحكم في أحدهما الاعتاق وفي الآخر الملك لان اعتاق الكافر قد دون الملك محال انتهى بحرفه وقد غلط فيه غلطا فاحشا حيث قال ان المطلق يحمل على المقيد فيكون المأمور بربعة في مثاله عن الظهار الرقبة الكافرة مع ان الصواب الذي صرح به المصنف في المتن الذي حكاه هو هنا انما هو حمل المطلق على ضد صفة المقيد فاجب منه حيث يحكى المتن بحرفه ولا يمتد إلى معناه ومع ذلك يتصدى الرد على مثل المصنف والشارح المحقق وبالجملة فهو لم يزد في هذا المقام على الاغلاط والاولاهام ولولا خوف اغترار الضعفة بما ذكره لكان اهله هو الاتق بالانسان (قوله وان اختلف السبب الخ) أقول لم يفصل المصنف في هذا القسم بين أن يكونا مثبتيين أو غير مثبتيين أو مختلفين كما فصل في القسم الاول وهو ما اذا اتحد حكمهما وموجبهما وكان له لهما بانه لا فرق مما تقدم حتى يكون الحكم عند الشافعي فيما اذا كانا مثبتيين كما في مثال الشارح حل أحدهما على الآخر قياسا وفيما اذا كانا غير مثبتيين وقتلنا بهوم المخالفة حل المطلق على المقيد أيضا وفيما اذا كانا مختلفين حمل المطلق على المقيد أيضا بان يقيد المطلق بصفة أي قياسا في هذين القسمين أيضا كالاول وكذا يقال في قوله وان اتحد الموجب الخ فتأمل (قوله وقبل يحمل لفظا) قال شيخنا الشهاب ظاهر كلام الشارح انه يعنى لفظا نصب على نزع الخلاف انتهى (قوله كافي قوله تعالى في التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) قال شيخنا الشهاب به مطلقا وهو عام انتهى (وأقول) قد علم مما سبق ان الاطلاق قد يكون من وجه دون آخر كلفظ الايدي هنا فانه مطلق من حيث الغاية وان كان عاما من حيثية أخرى وبعبارة أخرى هو مطلق من جهة مقداره ليد هنا وعام في أفرادها فنهوا بنحو هذا التمثيل على هذه القاعدة الحسنه وهي ان اللفظ الواحد قد يوصف بالاطلاق والعموم باعتبارين فيثبت له أحكام الاطلاق باعتبار واحد وأحكام العموم باعتباره فان قيل لا إطلاق من جهة الغاية أيضا لان لفظ اليد حقيقة إلى المنكسب فهو ظاهر في جميعها قلنا لكن الظاهر غير مراد بالادلة خصوصامع اطلاق الشارح اليد في مواضع مع اراد جميعها تارة وبعضها أخرى وما عدا الظاهر غير معين فيثبت الاطلاق بهذا الاعتبار وحاصله انه عرض الاطلاق في هذا الاستعمال في المقدار من حيث ارادة البعض من غير تعيين فتأمل واحفظه (قوله والمقيد في موضعين متناقيين الخ) أقول كلام المصنف والشارح يدل على تصوير هذه المسئلة بما اذا تباهت تلك المواضع الأتري الى قول الشارح في موضعين وقد أطلق في موضع وقال المصنف ان لم يكن أولى بأحدهما قياسا فانه انما يتصور مع تباهين المواضع والافالقياس الذي هو الحاق فرع باصل لمشاركته في علة حكمه لا يتصور في الموضع الواحد

١٢ ت ت متتابعين وفي صوم التمتع فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم (بمعنى) فيما أطلق فيه (عنهما

اذ في الموضوع الواحد لا يتصور أصل وفرع وحينئذ فالترتيب في غسلات الغلظة لا يتأق
اندر اوجه تحت هذه المسئلة لانه شئ واحد وعلى هذا ينظر فيما نقله قول شيخ الاسلام عن القراني
من انه جعله منه وفي قول شيخنا الشهاب مانصه قوله أي الشارح بناء على الرابع من ان الحمل
قياسي (أقول) قضية هذا ان رواية احدها في غسلات الكلب تحمل على رواية أولاهن لانها
أولى من رواية آخرهن بدليل نيب التريب فيها ومن ثم تعلم ان ما يقال في الفقه من تساقط
أولاهن وآخرهن والعمل بأحدها انما يتفرع على غير الرابع هنا انتهى على ان الاولوية التي
بينهم لا يتحقق كونها بالقياس لوجود جامع بين المطلق والمقيّد كما هو المراد هنا على ما صرح به
قول الشارح من حيث القياس الخ فلنستأمل ثم رأيت في مرة أخرى مانصه يمكن ان يجعل
قوله والمقيد غنائين يستغنى عنهما ان لم يكن الخ شاملا لما اذا اتحد الحكم والسبب كما في رواية
غسلات الكلب وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء الغناء القيد من تعارضهما مع اتحاد الحمل
ومتعلق الحكم ولما اذا لم يتحد كما في مثال الشارح وعلى هذا يعمل بالاطلاق في محله وأما
مفهوم قوله ان لم يكن الخ فانما يتأق في القسم الثاني دون الاول ضرورة توقف القياس على أصل
وفرع وذلك منصف فيه لاتحاد الحمل والحكم والموجب فلنستأمل اهـ وعلى هذا فقول الشارح
في موضعين وقوله في موضع أعمن من ان تتباين المواضع أو لا وقول المصنف قياسا محمول على
ما اذا تباينت المواضع وقد يلحق بالقاسم ما في معناه اذا التباين ولا يخفى ان دفاع ما ورد من شيخنا
على هذا التقرير أيضا لعدم الاولوية بالقياس الا ان قلنا يلحق به ما في معناه اذا اتحدت المواضع
واعلم ان شيخ الاسلام بعد نقله في التريب ما تقدم عن القراني قال مانصه والظاهر انه ليس منه
اضعف دلالة هاتين أي رواية أولاهن ورواية آخرهن بالتعارض وبالشك الدال عليه رواية
الترمذي آخرهن أو قال أولاهن ولجواز حمل رواية احدها على بيان الجواز وأولاهن على
بيان التعبد وآخرهن على بيان الاجزاء وبما تقرره لم ان شرط الحمل فيما اذا اختلف السبب
واتحد الحكم ان لا يتردد المطلق بين مقيدين بمنافيين أو يكون أولى بأحدهما من الآخر ومن
شرطه أيضا ان يكون المقيد مصفة لا ذاتا كالاطعام في كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل
عند تعذر الصوم فيها وان لا يكون في اباحة اذا تعارض فيها وان لا يمكن الجمع بغير الحمل انتهى
وفي كل من قوله اضعف دلالة هاتين بالتعارض وقوله وان لا يكون في اباحة اذا تعارض فيها
نظرا لما الاقول فلان القاعدة مقروضة في التعارض وأما الثاني فلان التساؤل في اباحة بقدر
الاذن وقد تعارض فيه المطلق والمقيد اذا الاقول يدل على الاذن مطلقا والثاني يدل عليه في حال
دون حال فلنستأمل (قوله ان لم يكن أولى بأحدهما) أي المتنافيين من الآخر قال شيخنا الشهاب
صواب العبارة منه بالآخر وكذا يقال في كلام الشارح الا في آهـ (أقول) يجب بان في الكلام
اختصارا منه هو دا كما قالوا ما رأيت رجلا أحسن في عينه التكحل من زيد والأصل منه أي
التكحل في عين زيد (قوله كان وجد الجامع بينه وبين مقيده) قال شيخنا الشهاب أي بين المطلق
وبين المقيد بأحد القيدين فهو بفتح الياء وضمة هاء لا أحد القيدين اهـ (قوله فان قيل لفظي فلا)
أي لعدم إمكان الحمل عليهم المتنافيين ما وعلى أحدهما لانه ترجيح بلا مرجح

(الظاهر والمؤول)

(قوله الظاهر ما) أي لفظ بدليل تبادره من دل (قوله دلالة ظنية) عبارة ابن الحاجب الظاهر

ان لم يكن أولى بأحدهما
من الآخر قياسا) كما في
المثال المذكور بأن يبقى
على اطلاقه لا متنازع
تقديمه بهما المتنافيين
وبو أحدهما لا انتفاء
مرجحه فلا يجب في قضاء
ومضان تنابع ولا تفريق
اما اذا كان أولى بالتقديم
بأحدهما من الآخر من
حيث القياس كان وجدا
الجامع بينهما وبين مقيده
دون الآخر فبذلك بناء على
الرابع ان الحمل قياسي
فان قيل لفظي فلا

(الظاهر والمؤول)

أي هذا مجتمعا (الظاهر
مادل) على المعنى (دلالة
ظنية) أي راجحة فيجتمعا
غير ذلك المعنى مرجوحا
كلا سد راجح في الحيوان
المفترس مرجوح في الرجل
الشجاع والغائب راجح في
الخارج المستنذر للمعرف
مرجوح في المصنوع
الملمن المروض له لغة
أولا

أى فى اللغة الواضح وفى الاصطلاح مادل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد أو بالعرف كالعائط اه
 قال القصد وعلى هذا فالنص وهو مادل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر أى الظاهر بمادل دلالة
 واضحة فيكون أى النص قسما منه اه قال المولى سعد الدين قوله دلالة ظنية يخرج النص
 ليكون دلالة قطعية والمجمل والمؤول ليكون دلالة ماساوية ومرجوحة وظاهر كلام المصنف
 أى ابن الحاجب ان قوله اما بالوضع أو بالعرف من تمام الحسد احترازا عن المجاز وبه صرح
 الأمدى وكلام الشارح يشعر بأنه تقسيم للدلالة بعد تمام الحسد فدخل المجاز وهذا أقرب اه
 والمصنف مع ترك هذا القيد يحتمل خروج المجاز عنده أيضا بناء على المتبادر من قوله دل وهو ان
 يدل بنفسه بخلاف المجاز فان دلالة بواسطة القرينة وقال بعضهم اللفظ اما ان تكون دلالة
 من حيث الوضع قطعية أو ظنية أو وهمية أى مرجوحة أو لا مرجوحة ولا راحة فالأول
 النص والثاني الظاهر والثالث المؤول والرابع المشترك اه وفسر فى النفود الظنية بقوله أى
 محتملة لغيره احتمالا مرجوحا وله أى الظاهر قال فالمشترك لا يكون ظاهرا ولا نصا اه وهذا كله
 يقتضى أن من لازم الظنية الرجحان واحتمال معنى آخر مرجوح وحينئذ فقد يقال لا حاجة
 الى تفسير الشارح بقوله أى راحة الا ان يقال انه به على احتمال اللفظ معنى آخر كما يشعر به قوله
 فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحا ودفع توهم ان المراد لفظا لمعنى واحد يدل عليه بطريق الظن
 لا القطع وان لم يوجد ذلك كما يفهم ذلك مما تقرر (قوله وخروج النص) اقول فيه أمران الأول
 فى وجه التعرض لانخواجه دون انخارج الجمل والمؤول ولعله الاختصار مع ظهور خروجهما
 والاهتمام بانخارج النص لانه من الظاهر بالتفسير الآخر كما تقدم عن المصنف والثاني ان فى قطعية
 دلالة نحو زيد مع احتمال معنى مرجوحا ككتابه ورسوله واهذا أكدوه لدفع ذلك فى نحو جاء
 زيد بنفسه نظرا فإى فرق بين نحو الاسد ونحو زيد حتى كان الأول من الظاهر والثاني من النص
 مع ثبوت الاحتمال فى ككل منهما اللهم الا ان يفرق بان احتمال المجاز فى الأول ثابت فى غير
 التركيب أيضا بخلاف الثانى اذ لفظ نحو زيد فى غير التركيب لا يحتمل غير معناه بخلافه
 فى التركيب لاحتمال الاستناد المجازى وفيه نظر لان من يجوز فى الاعلام مجازا انفراد يلمز به
 احتمال نحو زيد فى غير التركيب أيضا اللهم الا ان يبنى ما هنا على المنع (قوله والتأويل) فان
 قلت لم يفسر كغيره الظاهر دون الظاهر بالمقابل للتأويل والتأويل دون المؤول المقابل للظاهر
 قلت لما قاله غير واحد من ان الظاهر أكثر استعما لا من الظاهر والتأويل أكثر استعما لا من
 المؤول (قوله حمل الظاهر) اقول اخرج حمل النص على معنى مجازى بدليل وجمل المشترك
 على أحد معنيين كذلك ففضة التعريف ان ذلك لا يسمى تأويلا اصطلاحا (قوله فان حمل عليه
 الدليل) قال شيخنا الشهاب أى فى نفس الامر انتهى وهو ما خوذ من قول المصنف وأما بظن
 الحق وقضية صحة التأويل حينئذ وان اعتقد الحامل فساد ذلك الدليل لئلا يكون يفتى ان يراد
 بحديثه صحة فى نفس الامر لاف الظاهر عند الحامل ولو كان الدليل فاسدا فى نفس الامر لكان
 اعتقاد الحامل صحته فالتأويل صحيح بحسب اعتقاده دون نفس الامر وان تقول فى نفس
 الامر بحسب اعتقاده لا بحسب نفس الامر والحاصل ان صحته فى نفس الامر بحسب نفس
 الامر متوقف على صحته فى نفس الامر بحسب نفس الامر وان صحته فى الظاهر يكتفى فيها صحته

وخروج النص كزيد لان
 دلالة قطعية (والتأويل
 حمل الظاهر على المحتمل
 المرجوح فان حمل عليه
 الدليل فصحيح أو لما بظن
 دليل (فما يدل على
 الواقع) (فما يدل على

بموجب الاعتقاد فقول المصنف أولاً يظن دليلاً فاسداً ينبغي أن المراد به أنه فاسد بموجب نفس
 الأمر دون الظاهر كما في نظائره ألا ترى أننا حكم بصحة الصلاة إذا اعتقد المصلي استحجام
 شرائطها وإن كانت فاسدة في نفس الأمر لعدم استحجامها فيه (قوله أولاً لا شيء فلعب
 لا تأويل) أقول فيه أمور: الأول أنه إن اتفقت في الواقع والاعتقاد فهو واجب ولا كلام
 أو في الاعتقاد دون الواقع فهو واجب أيضاً بموجب الاعتقاد أو في الواقع دون الاعتقاد فالمجب
 أنه لا يوصف باللعب لأن اللعب من أوصاف الحامل ولم يصدر منه ما يقتضيه بل هذا القسم
 داخل في قوله أولاً يظن دليلاً فاسداً والثاني أن شيخنا الشهاب قال والمراد بقوله لا تأويل في
 التأويل المعنوية والأخذ بالتأويل صادق عليه انتهى وقضيته أنه يسمى تأويل في الاصطلاح
 وهو خلاف قضية كلام المصنف والشارح ودعوى صدق الحد عليه ممنوعة كما سبق ذلك
 والثالث أن شيخنا العلامة أورد أن هذا يوجب فساد الحد بأنه صادق على هذا الفرد الموصوف
 باللعب فيجب أن يزيد فيه قيداً يخرج به كان يقال لدليل أو شبهة انتهى (وأقول) قد تقررت بحث
 التعريف جوازاً لا ضمناً وفيه بشرط قرينة واضحة وحينئذ فقول المصنف حمل الظاهر على
 المحتمل المرجوح فيه حذف وهو دليل أولاً يظن دليلاً بدليل تعقيب ذلك التفصيل وأي قرينة
 أصرح على إرادة ذلك الحذف من ذلك التعقيب وبذلك تنضح صحة الحد وفساد زعم الفساد
 وإن منشأ الغفلة عما ينبغي على أن التعريف بالأعم اجازة الأقدمون واختاره غير واحد من
 محقق المتأخرين فقامل (قوله ولم ينقل تجديد نه كاح منه الخ) قال شيخنا العلامة لا يحتمل أن قوله
 لم يسبق الخ كاف في بيان بعده ولو جعل الشارح قوله ولم ينقل علا وقبان يقول على أنه لم ينقل كان
 صواباً قال العضد إلى آخر ما حكمه عنه اهـ (وأقول) لا يحتمل أن حصل هذا الاعتراض الفاسدان
 الشارح جعل مجموع الشقين أعني قوله لم يسبق الخ وقوله ولم ينقل الخ وجهاً واحداً للبعد وإن
 الصواب الاقتصار على الأول لكفايته في بيان البعد وجعل الثاني علاوة والاستدلال على ذلك
 بعبارة العضد التي حكاهما عنه ونحن نقول لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد إلا التساهل الذي
 أوقع فيه حب العصبية أما أولاً فلا نسلم أن الشارح جعل الشقين وجهاً واحداً إذ ليس في
 عبارته ما يقتضي ذلك ولا ما يمنع من كونهما وجهين مستقلين بل هو محتمل لذلك قطعاً احتمالاً
 في غاية الظهور والقرب عند كل عاقل ألهم رشده فإن العطف على التعديل يجوز أن يكون من
 جلته ويجوز جوازاً قوياً أن يكون تعديلاً مستقلاً لما لا يحتمل من شيوخ عطف العمل المستقلة
 بعضهم على بعض وكثرته فقوله ولم ينقل الخ سواء عطف على خبر الأول أعني قوله قريب عهد
 بالاسلام أو على خبرها الثاني أعني لم يسبق الخ يجوز أن يكون علاوة بل يجوز أن يكون زيادة
 في الوجه الأول كما يجوز أن يكون وجهاً مستقلاً ومن زعم امتناع ذلك فعليه البيان والحاصل
 أنه يصح جعل الشقين وجهاً واحداً وجعلهما وجهين إذا لم يحذرن في واحد من الأمرين وكفاية
 أحدهما لانتع من اعتبار المجموع واحداً كما لا يشكبه على من له أدنى المهام بضياع الأئمة
 وإن عبارة الشارح صالحة لكل الأمرين وكذا عبارة العضد وأما ثانياً فلو سلمنا أن الشارح

أولاً لا شيء فلعب لا تأويل
 هذا كاه ظاهراً ثم التأويل
 قريب يرجع على الظاهر
 بأدنى دليل نحو إذا قمتم إلى
 الصلاة أي عزمتم على القيام
 إليها بعيداً لا يرجع على
 الظاهر إلا بأقوى منه وذكر
 المصنف منه كثيراً فقال
 (ومن البعيد تأويل أمسك
 على ابتداء أي تأويل
 الحنفية قوله عليه الصلاة
 والسلام لعيلان بن سلمة الثقفي
 وقد أسلم على عشرين سنة أمسك
 أربعاً وفارق سائرهن رواء
 الشافعي وغيره على ابتداء
 نكاح أربع منهن فيما إذا
 كان نكحهن معاً لبطولانه
 كما سلم بخلاف نكاحهن
 مرتباً فيمسك الأربع
 الأوائل ووجه بعده أن
 الخاطب يجعله قريب عهد
 بالاسلام لم يسبق له بيان
 شروط النكاح مع حاجته
 إلى ذلك ولم ينقل فجدد
 نكاح منه ولا من غيره مع
 كثرتهم وتوفر دواعي حله
 الشريعة على نقله ولو وقع
 (و) من البعيد تأويلهم
 (سنتين مسكيناً) من قوله
 تعالى فاطمات ستين مسكيناً

جعل الشقين وجهها واحدا وان العضد اقصر على الاول وجعل الثاني علاوة قلنا أي محذور
في ذلك مع صحة كل من الامرين بل وتفاوتهم في المعنى اذ لا يقصد بالعلاوة الاتقوية ما قبلها كما
ان جعل الامرين وجهها واحدا فيه تقوية الاول بالثاني وبالجملة فهو ما طريقان صحيحان سلك
العضد أحدهما والشارح الآخر فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل الاعتراض على الشارح
ونسبته الى مخالفة الصواب ولعمرك ان ذلك من العجائب مع ان لنا على هذا التقدير ترجيح
طريق الشارح بوجهين الاول ان جعلهما وجهها واحدا أمرع الى دفع الخصم وأقطع لشعبه
اذلوا كتنفى بالشق الاول لربما يبادر الى المنازعة في اقتضائه البعد بنحو ضعفه بمجرد ذلك
وأجوج الى تغيير الاسلوب والتوجيه بالمجموع والثاني انه لما كان الترجيح به بأنه ليس بقوله
بيان شروط التسكاح قد يعترض بأنه لا يكفي في البعد بل وان يامر بالتجديد لتعلم الشروط ثم
يحدد ولهذا صرحوا بان الامر بالنهي أمر بشروطه وان أمر الكافر بالصلاة أمر بالاسلام ثم
الاتيان به والامر بالاسلام صادق بالامر بالاتيان به بعد تعلم كيفية فلا بد من بيان انتفاء
التجديد لينتفي هذا الاحتمال زاد قوله ولم ينقل الخ ليندفع ذلك فهو من جهة وجه البعد ولما كان
نقل تنفي التجديد من غيلان غير كلف لانه لو نقل من غيره كفي في موافقه التاويل زاد قوله ولما كان
غيره ولما كان تنفي التجديد مطلقا قد لا يكفي لاحتمال ان ذلك لقلتمهم أو عدم توفر الدواعي على
ذلك النقل زاد قوله مع كثرتهم الخ وهذا الوجه في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى وبه يظهر
ان هذا الاعتراض لم يرد على التغيير في الوجوه الحسان (قوله على ستين مدا) قال شيخنا
العلامة مقتضاه ان افظ ستين مسكينا أطلق على ستين مدا وقوله بان بقدر مضاف أي طعام
ستين مقتضاه ان ستين مسكينا باق على معناه والطعام مراد بلفظه المقدور وهذا تناقض لا خفاء
فيه فلم يتأمل انتهى (وأقول) قد تأملنا امثالا لا امر بالتأمل ما زعمه الشيخ من ان هذا تناقض
لا خفاء فيه فوجدنا مشاهد اشتباها لا خفاء فيه وذلك لانه توهم ان قوله وسين مسكينا على ستين
مدامعناه انه يريد بالمسكين المدفيعكون المراد من قوله ستين مسكينا ستين مدا من غير تقدير
وليس كذلك بل معناه كما هو ظاهر لا خفاء فيه ان قوله ستين مسكينا أريد منه معنى ستين مدا على
ان طريق ذلك تقدير المضاف والتقدير طعام ستين مسكينا وطعام ستين مسكينا هو ستون مدا
فقول الشارح بان بقدر مضاف الخ بيان لطريق التأويل وصرف اللفظ عن ظاهره ولا شبهة
في ان قوله وسين أي وتناولهم ستين على ستين مدا صادق بكون التأويل بهذا الطريق فأي
تناقض في ذلك وأي مقتضى له من الكلام وأين اشتغال العبارة على شروط التناقض حتى يصح
زعمه وأي تنافي في عبارة المصنف يعين ان المسكين عبر به عن المدوان قوله ستين مسكينا عبارة
عن ستين مدا بدون توسط تقدير ولعمرك انه لا ينشأ امثال هذه الابرادات الا الغفلة واهمال
التأمل رأسا وان الموضع في ذلك ليس الا الشغف بالتعصب ومحبة الاعتراض وهذا أمر صعب
يفشأ منه عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ثم رأيت شيخنا الشهاب وافق الشيخ فقال قوله
بان بقدر مضاف هذا يخالف المتن فان معنى المتن ان مسكينا لم يرد حقيقة بل أريد به معنى المد
وكلام الشرح يقتضي بقاء المسكين على حقيقةه وهما متنافيان انتهى وقد علمت ما فيه وليت
شعري ما مستند في الجزم بنسبته الى المتن ما ذكر وتاقله لا مستند له في ذلك الا محض الوهم

(على ستين مدا) بان بقدر
مضاف أي طعام ستين
مسكينا وهو ستون مدا
فيجوز اعطاؤه لمسكين واحد
في ستين يوما كما يجوز
اعطاؤه لستين مسكينا في
يوم واحد لان القصد
باعطائه دفع الحاجة ودفع
حاجة الواحد في ستين يوما
كدفع حاجة الستين في يوم
واحد ووجه بعده أنه اعتبر
فيه ما لم يذكر من المضاف

والأغنى فيه ما ذكر من عدد المسكين الظاهر قصد لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن (و) من البعيد
تاويلهم حديث أبي داود وغيره (أيما امرأة نسكت نفسها) بغبراذن ولم افنكحها باطل وفي رواية السهقي فان أصابها فلها
مهر مثلها بما أصاب منها (على الصغيرة ١٠٢ والامة والمكاتبه) أي حله أو لا يعصم على الصغيرة لصحة تزويج الكبيرة نفسها

عندهم كسائر تصرفاتها
فاعترض بأن الصغيرة
ليست امرأه في حكم
اللسان فله بعض آخر على
الامة فاعترض بقوله فلها
مهر مثلها فان مهر الامة
ليس بها فله بعض
متأخرهم سم على المكاتبه
فان المهر ما ووجه بعده على
كل انه قصر للعام المؤكد
جمومه بما على صورة نادرة
مع ظهور قصد الشارع
عمومه بان يمنع المرأة مطلقا
من استقلاله بالانكاح
الذي لا يليق بحسن العادات
استقلاله بها (و) من البعيد
تاويلهم حديث (لا صيام
لمن لم يبيت) أي الصيام من
الليل رواه أبو داود وغيره
بلفظ من لم يبيت الصيام من
الليل فلا صيام له (على
القضاء والنذر) لصحة
غيرها بنية من النهار عندهم
ووجه بعده انه قصر للعام
النص في العموم على نادر
لندرة القضاء والنذر بالنسبة
الى الصوم المكلف به في أصل
الشرع (و) من البعيد
تاويل أي حنفية حديث
ابن حبان وغيره (ذكاة
الجنين ذكاة أمه) بالرفع
والنصب (على التشبيه) أي
مثل ذكاتها أو كذكاتها
فيكون المراد الجنين الحي

واحد حال التأمل ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله وأغنى فيه ما ذكر من عدد المسكين) قال شيخنا
الشهاب فيه نظر فان العدد معتبر في قدر الطعام المعطى فلم يبلغ اذا الطعام مقدور بعدد المسكين
انتهى (وأقول) هذا الايراد معزول عن ملاقة كلام الشارح لان كلامه ليس في عددهم باعتبار
المعطى أي الشيء الذي يعطى بل في عددهم باعتبار من يعطى بمعنى ان ظاهر الآية اعتبار كون
من يعطى ستمين مسكيناً فقد اعتبر فيها تعدد من يعطى بهذا القدر من العدد وقد أغنى الخالف
اعتبار هذا العدد فيه أي في من يعطى واكتفى باعطاء واحد في ستمين يوماً وعبارة العضد ووجه
بعده انه جعل المعدوم وهو طعام ستمين مذكوراً بحسب الارادة والموجود وهو طعام ستمين
عدم ما بحسب الارادة مع امكان ان المذكور هو المراد لانه يمكن ان يقصد طعام الستمين دون
واحد في ستمين يوماً لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون أقرب الى
الاجابة ولعل فيهم مستجابا بخلاف الواحد اه وبذلك يظهر رخصة هذا الاعتراض ثم أتيه زاد
بعده ما تقدم عنهما من انه وأقول وأغنى فيه ما ذكر من طعام العدد كان ظاهراً واتضح التعليل
بفضل الجماعة انتهى وقد ظهر أن ما عر به الشارح صالح لهذا المعنى وانه المراد منه فلا اشكال
(قوله وتضافر قلوبهم سم) كذا في العضد قال السعد تضافر قلوبهم سم بالاضاد المجمع هو التعاون
والظامن غلط الناسخ اه (قوله للمحسن) أي المكفر لعل الله بغفر ذنبه وقول العضد فيكون
أقرب الى الاجابة قال في النور اذا قلنا بخلو جمع من المسلمين عن ولي من أولياء الله تعالى يكون
مستجابا الدعوة مغتنم الهمة اه (قوله أيما امرأة) هو نكرة في سياق الشرط فيم وفي شرح
البرهان للمازري اذا تا كذا العموم يتمتع تخصمه وههنا قدأ كذا يقول باطل باطل ثلاث
مرات اه ورده القرافي في شرح الموصول (قوله نسكت نفسها) قال شيخنا الشهاب كذا الرواية
وهي تفيد ان نسكت يستعمل بمعنى زوج اه (قوله في حكم اللسان) أي اللغة قال شيخنا الشهاب
ولما كانت مرجعاً ومعتداً جعلها حاكمة حيث أضاف بالحكم اليها اه (وأقول) ظاهر كلامه ان
الحكم هنا بالمعنى المصدري والظاهر ان المراد به المحكوم به بحسب اللغة (قوله المؤكد جمومه
بما) ينبغي أن التقييده ببيان زيادة البعد وان أصل البعد لا يتوقف عليه وكذا يقال في قوله
الآتي النص في العموم (قوله صورة نادرة) أي فيكون كاللغز (قوله استقلاله بها) قال شيخنا
الشهاب يمكن الاستغناء عنه بجعل الذي الخ صفة لاستقلالها السابق للانكاح اه (أقول)
لكن فيه إيهام ان الوصف للأنكاح (قوله من الليل) قال شيخنا الشهاب من ابتداء
أو بمعنى في (قوله النص في العموم) لما سبق في المتن ان النكرة في سياق النفي للعموم نصاً
ان يثبت على الفتح (قوله أو كذا كاتها) قال شيخنا الشهاب هو توجيه للنصب بان كاف التشبيه
معلقة باستقرار محذوف تعدى بعد حذفها الى ما كان محجوراً عنها وبعبارة عن هذا ونحوه
بالنصب على استقاط الخافض اه (قوله ما فيه من التقدير) قال شيخنا الشهاب أي التقدير اه
(وأقول) يجوز بقاؤه على ظاهره (قوله فبان بعرب ذكاة الجنين خبر لما بعده الخ) قال شيخنا
العلامة قد يقال لا يتعين هذا اقليم الجواز ان يكون ذكاة الجنين مبتدأ خبره ما بعده على معنى ان
ذكاة الجنين المطلوبه شرعاً على نفس ذكاة أمه الشائبة حساً أو يدل عليه دخول ان عليه في قوله
عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي سيذكره الشارح فان ذكاة ذكاة أمه لان النواسخ

لحرمة الميت عنده وأحله صاحباه كالشافعي ووجه بعده ما فيه من التقدير المستغنى عنه أم على رواية الرفع وهي انما
المحفوظة كما قاله الخطابي وغيره من جملة الحديث فبان بعرب ذكاة الجنين خبر لما بعده أي ذكاة الجنين ذكاة له يدل عليه
رواية البيهقي ذكاة الجنين في ذكاة أمه وفي رواية بذكاة أمه وأما على رواية النصب ان ثبت فبان يجعل على الظرفية

كما في جنتك طلوع الشمس أي وقت طلوعها والمعنى ذكاة الحنن حاصله وقت ذكاة أمه وهو موافق لمعنى رواية الرفع الذي ذكرناه فيكون المراد بالحنن الميت وأن ذكاة أمه التي أحلتها أحلتها بعماله أي بد ذلك ما في بعض طرق الحديث من قول السائلين يا رسول الله أنا نكح البقرة والشاء فنجدي بطنها الحنن فنلقيه أمنا كله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه فظاهره أن سؤالهم عن الميت لأنه محل الشك بخلاف الحي الممكن الذبح فمن المعلوم أنه لا يصلح الإبالتذكية فيكون الجواب عن الميت ليطلق السؤال (و) من البعده تناوب لهم كماله قوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء والمساكين إلى آخره) على بيان المصروف أي محل الصرف بدليل ما قبله ومنهم من يلزم في الصدقات إلى آخره ذمهم الله تعالى على تعرضهم إياها لخلقهم عن أهليتها ثم بين أهلها بقوله إنما الصدقات للفقراء الخ أي هي لهذه الأصناف دون غيرهم وليس المراد دون بعضهم أيضا فيكون الصرف لأي صنف منهم ووجه بعده ما قبله من صرف اللفظ عن ظاهره من استيعاب الأصناف الخ

إنما تنصب ما أصله المبتدأ اهـ (وأقول) جواب ذلك أن الشارح لم يدع التعيين حتى يرد عليه جوار وجه آخر وتعبيره بقوله بأن لا يقتضى التعيين لأن عادته استعماله للتمثيل بعماله شيخي مذهبه الراجح والنووي كما هو معلوم عنهم مشهور وعند أهل مذهبهم وأما ما استدلل به الشيخ فهو لا يمنع صحة ما قال الشارح بل وترجمه لأنه مع معارضة روايتي في ذكاة أمه وبذكاة أمه له يحقل أن يكون على القلب كائن عليه المولى سعد الدين في نحو ولايك موقف منك الوداع اهـ ونحو * يكون مزاجها غسل وماء بناء على أنه يمنع الأخبار بالمعرفة عن النكرة في الجملة الطبرية (قوله كما في جنتك طلوع الشمس) قال شيخنا الشهاب قديقال بينهما فرق من حيث أن ذكاة الحنن لم تقع وقت ذكاة الأم بخلاف الحي ويوجب بانه لما كانت ذكاة الأم ذكاة له صح أن ذكاته حاصله وقت ذكاة أمه ولا يخفى ضعف السؤال الذي أورده مع ظهور أن الفعل المحصل لذكاته ما واحد فلا يتوهم تخلف ذكاته عن ذكاة الأم ولا اختلاف وقتها (ما قوله ليطلق السؤال) قال شيخنا العلامة المطابقة حاصله بأن يتضمن السؤال عنه سواء تضمن أيضا غيره أم لا ولذا يقال طابق وزاد ومن ثم كان اللفظ العام الوارد على سبب خاص مؤول عنه أم لا عما فيه وفي غيره على الصحيح المتقدم كما في بترضا عهـ اهـ (وأقول) لا يخفى مع التأمل الصادق سقوط هذا الإيراد عن كلام الشارح وأنه لا منشأ له لعدم ملاحظته على وجهه وذلك لأن حاصل قوله بخلاف الحي الممكن الذبح فمن المعلوم أنه لا يصلح الإبالتذكية ظهور أن سؤالهم لم يكن عن الحي الممكن الذكاة لظهور حكمه لهم وهو أنه لا يصلح الإبالتذكية وحينئذ لا يصح كون الجواب عن الحي لا يخصوصه ولا مع الميت لا مجرد كون الحي غير مسئول عنه بل لئلا يتوهم تخالفه حكمه لما أجاب به فلا يمكن أن يجيب عنه بمحكم الميت لتخالف حكمه ما فحصل الكلام أن حكم الحي الممكن الذكاة معلوم لهم وهو أنه لا يصلح الإبالتذكية فتعين أن سؤالهم عن الميت الذي هو محل الشك فلا يكون الجواب إلا عن الميت ليطلق السؤال إذ لا جاز أن يكون عن الحي وحده والإلم بطابق الجواب السؤال أذ ليس الحي مسئولا عنه لظهور حكمه لهم وأما الميت فمسؤل عنه ولأن يكون عنهم ما لظهور تخالفه ما في الحكم أو يقال لأن الحي لما كان ظاهرا لحكمه فلا معنى لضمه إلى غيره في السؤال ولا للجواب عنه فلا يكون الجواب عنه ما لعدم الحاجة إليه في الحي لظهور حكمه ومخالفته وإنما اقتصر الشارح على نفى إرادة الحي وحده كما يؤخذ من تعليقه بعدم المطابقة لأن غرضه دفع ما قاله المخالف من كون المراد الحي وحده فقوله ليكون الجواب عن الميت أي لا عن الحي وحده كما قاله المخالف لأنه لو كان عنه لم يطابق الجواب السؤال لأنه عن الميت ولم يتعرض لنفي كونه عنهم إلا أن المخالف لم يدعه فلم يحتج إلى التعرض له مع إشارته إلى رده أيضا بظهور تخالف حكمه ما أو يقال بظهور حكم الحي لهم المقتضى لكونه غير مسئول عنه فلم يحتج للجواب عنه ولم يخص هذا الكلام أنه باتفاق منا ومن المخالف ليس واحد من السؤال والجواب متعاقبا بالحي والميت جميعا لاختلاف حكمهما عندنا وعندنا مع ظهور حكم الحي أما عندنا فاعتقادنا حل الحي بشرط التذكية وحل الميت بغير تذكية وأما عندنا فاعتقادنا حل الحي بشرط التذكية وحرمة الميت مطلقا فالسؤال والجواب باتفاق منا ومنه لم يتعلق الإباحة ما فاذين الشارح عدم إرادته على بالسؤال على

وجه يقتضي انه غير مراد أيضا في الجواب وهو أنه معلوم الحكم لهم تعين ان المراد في السؤال هو
الميت فتعين ارادته في الجواب لم يطابق السؤال اذ لو أراد فيه الحى لم يطابق السؤال ولا يقال
يجوز ان يراد فيه كلا الأمرين وتحصل المطابقة لما تقر من ان ارادتهم ما متفقة عندنا وعند
وانه ليس المراد عندنا وعند الأعداء ما دون الآخر والغرض ليس الا الاحتجاج على نفي
ما ادعاه هو لا على نفي سائر الاحتمالات فتقوله فظاهر الخ اثبات لا رادة الميت وحده في السؤال
وقوله فيكون الجواب عن الميت أى وحده لا عن الحى وحده كما ذهب اليه المخالف فهل بقي بعد
هذا البيان من شك في صحة ما قاله الشارح وظهوره وأنه لا منشا لاعتراضه الا عدم ملاحظته
على وجهه وتامل مقصوده المصيرية به عبارته وتوهم ان قوله فيه كون الجواب عن الميت
احتراز عن كونه عن الحى أو عنهم ما فاورد حيث أنه اذا كان عنهم ما حصلت المطابقة وزيادة
وهو توهم فاسد اذ ليس المراد الا الاحتراز عن كونه عن الحى وحده كما ذهب اليه المخالف الذى
ليس النزاع الامعة فظهر بما لا مزيد عليه سقوط هذا الاعتراض وأنه وهم محض (فان قلت)
قضية ما قررته ان السبب في عدم صحة كون الجواب عن الحى وحده هو عدم صحة الحكم لا عدم
المطابقة كما قاله الشارح (قلت) كلا الأمرين يصح جعله سببا ولا محذور في الاقتصار على
أحدهما كما صنع الشارح ثم أقول مما يدل دلالة واضحة عند من له أدنى رجوع الى وجدانه
على ان المراد بالجنين الميت قول السائلين فنلقه أم نأكله اذ لا يفهم من الالتقاء في مثل هذا
الأمرية على نحو المزايل والاعراض عنه ومعلوم ان الحى لا يسمع احدا بالقائه كذلك ولم يعتمد
ذلك فيه بل المعتمد فيه حفظه وانظار حاله كما لا يفهم من ذكر كله الا الميت بخلاف الحى
اذ لا جائز ان يكون السؤال عن أكله حيا لأنه غير معناده ولا يقع السؤال عنه عادة من عاقل
ولا عن أكله بعد تذكيته لأنه من الظهور بحيث لا يسأل عنه أحد العوام فضلا عن صحابة
سيد الانام (لا يقال) المراد فنلقه أم نأكله اذا مات لان هذا في غاية البعد من هذا السياق من
غير ضرورة اليه بل يكاد السياق يقطع بنقطة وكيف يشبهه على مثل الصحابة حاله ارامات بعد
خروجه حيا مع ان حرمة الميتة التي هذا منها مما ليس محل اشتباه على أحد الامة فكيف جهلوا
الاثمة (قوله اذ بيان المصير لا ينافيه) قال شيخنا العلامة ما نصه قد يقال بيان المصير
على وجه الحصر ينافيه لما تقر عند أهل البيان من أن الحصر انما يستعمل ردا على المخاطب
في اعتقاده غير حكم المتكلم ويبيانه ان الصدقات ان قصد انحصارها في هذه الاصناف وفي
استيعابهم استدعى ان المخاطب منازع في الأمرين معا وذلك منتف اذا لا يخفى انه انما يستعمل
استحقاق غيره لم لها الاستحقاق بعضهم دون بعض وان قصد انحصارها في الاصناف دون
الاستيعاب لم يكن ثم حيث دليل على عدم جواز عدم الاستيعاب فليتأمل ذلك مع الانصاف
وعدم التعسف (فان قيل) الواوثة تقتضى تشريك الاصناف في الصدقات أى في ملكها المستفاد
من اللام وهو نفس استيعابهم (قلت) الظاهر المتبادر انها تقتضى تشريكهم في الصدقات أى
في جواز صرفها اذ المعنى انما يجوز صرف الصدقات لهذه الاصناف وذلك لا يقتضى وجوب
الاستيعاب اه (وأقول) لا يخفى على البصير بالقواعد الخبير بقوانين البحث المحافظ على
مرعاة ذلك الراغب في اتباع الحق المحب للانصاف المجانب لبارد التعصب والاعتساف سقوط

اذ بيان المصير لا ينافيه
فليكونا مرادين فلا يكتفى
الصرف لبعض الاصناف
الا اذا قد الباقى للضرورة
حيث

جميع ما أورده وأمر بتامه بالانصاف وعدم التعسف وهول بذلك على ضعفه الطلبة فاما قوله قد
يقال بيان المصرف على وجه الحصر يتأقبه وتبعه شيخنا الشهاب في هذه الجملة من غير زيادة
فقد استند فيه كما ترى الى ما عقبه به من قوله لما اقر عند أهل المعاني الخ وبين ذلك بقوله وبيانه
الى قوله استند على ان المخاطب ينازع في الامرين وذلك منتف الخ وحاصله كما ترى ان حمل
الآية على بيان المصرف والاستيعاب معا يتوقف على مخاطب ينازع في الامرين ولا مخاطب
كذلك فيمتنع الحمل المذكور ولا يخفى عليك انه لم يرد في هذا البيان على دعوى انتفاء الخطاب
المذكور والاستدلال لهذه الدعوى بدعوى أخرى وهي ان الخطاب انما يعتد بالاستحقاق
غيرهم لها بالاستحقاق بعضهم دون بعض ولم يأت لواحدة من هاتين الدعوتين بشبهة فضلا عن
حجة ونحن نقول لان سلم انتفاء الخطاب المذكور وليس في الآية ما ينافي وجوده ولا ما يدل على
انتفائه اذ الذي فيها انهم تعرضوا للصدقات حيث قال الله تعالى ومنهم من ياترك في الصدقات
الخ وتعرضهم لها صادق قطعاً مع اعتقادهم جواز صرفها لغير هذه الاصناف أيضاً ولهم
دون بعض أيضاً وبعبارة أخرى تعرضهم لها صادق قطعاً مع اعتقادهم عدم انحصار المستحقين
في هذه الاصناف وانهم أيضاً من المستحقين وانه يجوز الاقتصار على بعض المستحقين دون
بعض وهذا مما لا يسع عاقل انكاره فهل مع ذلك يسوغ لعائل دعوى انتفاء الخطاب المذكور
والاحتجاج عليه بدعوى ان الخطاب انما يعتد بالاستحقاق غيرهم لها بالاستحقاق بعضهم دون
بعض فان ادعى في هذه الدعوى الضرورة كما قد يشعر به قوله ولا يخفى فهي دعوى ممنوعة ايضاً
سلمنا انتفاء الخطاب المذكور لكن لا نسلم ان الحصر في الامرين يتوقف على المنازعة في كل
منهما لم لا يكتفي فيه بالمنازعة في مجموع الامرين وهي حاصله بالمنازعة في أحدهما او حقيقتاً يكون
التنازع في المجموع ويرد الحصر رداعلى المنازعة فيه لا بدلتني ذلك من دليل صريح صحيح من
كلامهم سلمنا التوقف المذكور لكن لم لا يكتفي بتقدير المنازعة وتنزيل غير المنازعة منزلة لوجود
مقتضى ذلك وله نظائر في كلامهم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون القصر بالنسبة الى الاستيعاب
قصر تعين زيادة في الفائدة ودفع التوهم عدم وجوبه عند بيان المصرف وبالنسبة الى
الاصناف قصر افراد غاية ما في الباب لزوم استعمال المشترك في معنييه معاً وهو جائز عند
الشافعي وطائفة مع ان لنا ان نمنع لزوم ذلك بناء على انه ليس واحداً من التعيين والافراد معنى
لصيغة الحصر بل من فوائدها وما يجوز ان يقصد الشيء لجميع فوائده واعلم ان قوله انما
يعتد بالاستحقاق غيرهم لها ان اراد استحقاق غيرهم دونهم كما هو المتبادر منه اقتضى ذلك انه
حمل الحصر على حصر القلب وهو في غاية البعد كما لا يخفى بل الوجه انه حصر افراد لان الظاهر
الموافق لسياق الآية وسبب النزول انهم انما كانوا يعتقدون انهم أيضاً من المستحقين لانهم
المستحقون دون غيرهم ومما هو في غاية الظهور في انهم انما اعتقدوا المشاركة في الاستحقاق
لا انفراد به قوله تعالى فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولم يقل فان
اعطوا رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون الا ان يكون الامر من بعض من اعتقد
الاستحقاق دون الاصناف وان اراد استحقاق غيرهم معهم لم تحسن المناظرة في قوله
لا استحقاق بعضهم دون بعض بل كان الواجب ان يقول لا استحقاقهم وحدهم ولا استحقاق

بعضهم دون بعض أو يقتصر على قوله لا استحقاقهم وحدهم فإنه المقصود بالذات بالنفي على هذا
التقدير كما لا يخفى مع التأمل الصحيح فكيف يترك ما هو المقصود بالذات ويقتصر على غيره وإذا
تأمل ما أشرنا إليه حق التأمل علمت أن الشيخ لم يزد في هذا المقام على مجرد الدعاوى الخافضة
للظاهر وحينئذ يتجرب مع ذلك من قوله فليستأمل ذلك مع الانصاف وعدم التعسف انتهى
فليستأمل مع الانصاف وعدم التعسف وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت الظاهر
المتبادر إلى قوله وذلك لا يقتضي وجوب الاستيعاب بخلافه أن الشارح لم يدع أن الآية تقتضي
أي تستلزم وجوب الاستيعاب بل إنه أظهر أنه لا يقتضي وجوب الاستيعاب بل إنه أظهر أنه لا يقتضي
الوجوب صحيح مع التقدير الذي سلمه أيضا فإن قرأنا انما يجوز صرف الصدقات لهذه الانصاف
ظاهر في وجوب الاستيعاب لأنه المتبادر منه والظاهر مما يمكن في المطالبة الظنية بل يمنع
العدول عنه من غير معارض قوي لأن الظاهر من غير معارض قوي راجع والاخذ بالراجح
واجب كما هو مشهور وقد أيدوا ذلك بما أجمعنا عليه نحن والخالفون فيما أقر يزيد وعمر ووبكر
بالف فإنه يجب قسمته بين الثلاثة ولا يجوز حرمان أحدهم منهم سواء أتى في إقراره بصيغة حصر
كقوله انما الألف الذي لم يمتدح لزيد وعمر ووبكر أم لا وبما في الوصية من أنه لو قال أو صحت
بان لا يعطى هذا إلا لزيد وعمر ووبكر ولا فقراء ولا مساكين وإنشاء السيد لانه يجب على الوصي
أو الخلفاء كم قسمته بين الثلاثة وليس له حرمان أحدهم منهم وبقوله صلى الله عليه وسلم في خبر أبي
داود عن زياد بن الحرث لمن قال له أعطني من الصدقة أن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في
الصدقات حتى حكم فيها وفخرأها ثمانية أجزاء فان كنت من تلك الأجزاء أعطيتك فان
قوله وفخرأها ثمانية أجزاء ظاهر كما لا يخفى في وجوب الاستيعاب إذ لو لم يجب لم يبق معنى لتجزئتها
ثمانية أجزاء بل لو أزدعها الواحد (لا يقال) قد يكون ذكر التجزئة ثمانية أجزاء باعتبار الأكل لأن
هذا خلاف الظاهر فلا يقدح فيما قلناه من أن الظاهر وجوب الاستيعاب وقد أورد علينا
الامام فخر الدين الرازي ما ملخصه أن آية الصدقة نظير آية الغنية مع أنه لم يقل أحد بان كل شيء
غنى يجب قسمته على الطوائف المذكورة في آياتها كلها ويجب أن الذي يتولى قسمة الغنية
هو الامام أو نائبه وهو الذي يجوز له دفع الغنية الواحدة لبعض الطوائف ونحن نقول بعينه
في الصدقة فإنه يجوز عندنا للامام دفع الزكاة الواحدة لصنف واحد أو بعضها لأن جلة الزكوات
بالنسبة إليه بمنزلة الزكاة الواحدة والزكاة الواحدة بالنسبة إليه بمنزلة الجز من الزكاة الواحدة
وانما فوجب الاستيعاب إذا فرق المالك ولا يلزم تساوي الامام والمالك في الحكم فماتقرر
في آية الغنية لا يرد عليه إلا أن نقول بنظره في آية الصدقة ثم رأيت بعض من أدركه أجاب بما حاصله
ذلك وأطال فيه فليستأمل بالانصاف (قوله دون بعضهم أيضا) أي كغيرهم وقوله بجهد الملك أي
أخذ من القاء في الحسب (قوله من صرف العام) أي لأنه نكرة في سياق الشرط (قوله)
فيعتقه أي بالشراء من غير حاجة إلى صيغة الاعتاق قد يقال اللفظ لا يفيد ذلك إلا أن يقال
هو مستفاد بواسطة قرآن خارجة كحديث أصحاب السنن الأربعة المتقدم وكرواية فيعتق
عليه أو يقال ذكر الشراء قرينة على أن المراد عتقه بنفس الشراء إذ لو أريد عتقه بصيغة
الاعتاق لم يحتج لذكره ولا كان فيه فائدة وذلك لا يليق بكلام أدنى الباطن فكيف بكلام سيدهم

(و) من البعيد تاويل
بعض أصحابنا حديث السنن
الأربعة (من ملك ذا رحم)
محرم فهو حر وفي رواية
النسائي وابن ماجه عتق
عليه (على الأصول والفروع)
لما تقرر عندنا من أنه
انما يعتق بجهد الملك ما ذكر
ووجه بعده ما فيه من صرف
العام عن العموم لغير صارف
وتوجيه ما تقرر أن نفي العتق
عن غير الأصول والفروع
للاصل المعقول وهو أنه
لا يعتق بدون اعتاق خوفا
هذا الأصل في الأصول
لحديث مسلم لا يجزى ولد
والده إلا أن يجده محلوكا
فيستتره فيعتقه أي بالشراء
من غير حاجة إلى صيغة
الاعتاق وفي الفروع قوله
تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا
سبحانه بل عباد مكرمون
دل على نفي اجتماع الولدية
والعبدية والحديث قال
النسائي منكر والترمذي
لا يتابع ضمرة عليه وهو
خطأ عند أهل الحديث نعم
رواه الأربعة من غير طريق
ضمرة أيضا وصححه الحاكم
وقال الترمذي العمل عليه
عند أهل العلم فنحتاج نحن
إلى بيان مخصص له بخلاف
الحنفية وقد يقال مخصصه

القياس على النفقة فانما لا تجب عندنا لغير الاصول والفروع (والسارق يسرق ١٠٧ البيضة) أي ومن البعيد تاويل يحيى بن اكرم

وغیره حديث الصحیحین لعن
الله السارق يسرق البيضة
فقطعه يده ويسرق الحمل
فقطعه يده (على) بيضة (الحديد)
أي التي فوق رأس المقاتل
وعلى جبل السفينة لوافق
أحاديث اعتبار النصاب
في القطع ووجه بعده ما فيه
من صرف اللفظ عما يتبادر
منه من بيضة الدجاجة
والحمل المعهود غالباً المؤيد
إرادته بالتسوية بين
بحرین عرف الناس بتوحيج
سارق القليل دون الكثير
وترتيب القطع على سرقة ذلك
لجرها إلى سرقة غيره مما
يقطع فيه وهذا تأويل قريب
(وبلال يشفع الأذان) أي
ومن البعيد تأويل بعض
السلف حديث أنس
في الصحیحین أمر بلال أي
أمره رسول الله صلى الله عليه
وسلم كافي الناس أن يشفع
الأذان ويوتر الإقامة (على)
أن يجعله شفعاً للأذان
ابن أم مكتوم) بأن يؤذن
قبله للصبح من الليل كما هو
الواقع ولا يزيد على إقامته
جملة على ذلك ما قاله من أفراد
كلمات الأذان ووجه بعده
ما فيه من صرف اللفظ
عما يتبادر منه من تنسية
كلمات الأذان وأفراد كلمات
الإقامة أي المأموم فيها
المؤيد إرادته بما في رواية

صلى الله عليه وسلم فكان يكفي أن يقول إلا أن يعتقه وفيه نظر لحوازان براد كمال المجازاة وهو
بالشرع والعقوب المتسبب عليه (قوله دل على نفي اجتماع الولدية والعبدية) فيه أمور ١ الأول أنه
قد يقال اجتماعها لا يزم لصول العتق لأنه فرع الملك إذا عتق الابن بالملك إلا أن يجاب بأن المراد
نفي استقرار اجتماعهما لا مجرد اجتماعهما مع عدم استقراره والثاني قال شيخنا الشهاب قبل
أن اعتبر هذا يعني نفي الاجتماع فالولد لا يقبل العبودية أصلاً فلا يصح شراؤه أصلاً وجوابه
يعلم من جواب الأول والثالث قال شيخنا الشهاب أيضاً يدل على نفي إمكان الاجتماع
الذكور (وأقول) هو صالح لدلالة على ذلك وإنما اقتصر على بيان نفي الاجتماع لكفايته
في حصول المطلوب مع عسرا ثبات نفي الامكان العقلي (قوله القياس على النفقة) أي بجماع
أنه حق للقرابة وقوله فانما لا تجب عندنا لغير الاصول والفروع أي لدلالة المقررة الموضحة
في كتب الفروع (قوله والسارق الخ) أقول يجوز نصبه على الحكاية ورفع قوله إلا أن وبلال
على الحكاية أيضاً ونظهما في الاسلوب السابق من غير اختلال في أسلوب المتن والتقدير ومن
البعيد تأويلهم السارق يسرق البيضة أي هذا اللفظ والمراد تأويل البيضة من هذا اللفظ على
بيضة الحديد وتأويلهم بلال يشفع الأذان أي هذا اللفظ والمراد تأويل يشفع من هذا اللفظ
ولا ينافي ذلك غير الشارح الأسلوب في التقرير بطوار أن يكون للفتن بارتكاب أحد الجائزين
وبهمذا ينظر فيما ذكره المحققان ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله والسارق يسرق البيضة
أن كان المتجر السارق عاقفاً على أمسك أربعاً فظهر التكتة في عدول الشارح عن أسلوبه
السابق في المعطوفات قبله حيث قدر من البعيد بين العاطف والمطوف إذ لو فعل مثل ذلك هنا
لم يمكنه الاتيان بالفاظ الحديث مع بقاء المتن على إعرابه لأن السارق فيه مجرور كإفرض وفي
الحديث منصوب وإن كان بالنصب حكاية لما في الحديث فكان يمكن أن يجري على أسلوبه
السابق بأن يقول ومن البعيد تأويل يحيى بن أكرم وغيره حديث الصحیحین لعن الله السارق
يسرق البيضة وأما رفعه كإذهب إليه السكك المقدسي فلا يخفى بعده انتهى وقد ظهر لك أن
الجرى على الأسلوب السابق لا يتوقف على ذكر بقية الحديث العامل في نصب السارق (قوله
وترتيب القطع الخ) جواب سؤال وتقريره وهو وجوابه من ذلك ظاهر (قوله وبلال يشفع) هو
مراد بالمعنى كما يفهم من تقرير الشارح (قوله على أن يجعله شفعاً للأذان ابن أم مكتوم) قال
شيخنا الشهاب أي شأنه على وعلى هذا يحتمل أن ضمير إقامته من قول الشارح الآتي ولا يزيد
على إقامته راجع لابن أم مكتوم فيكون معنى يوتر الإقامة على ما ذهبوا إليه أن يجعل إقامة
ابن أم مكتوم وتران لا يقيم بلال إقامة ثانية تشفعها ويحتمل أيضاً وهو الظاهر عود الضمير على
بلال أي لا يزيد على إقامة نفسه بل يوترها ولا يضم إليها أخرى هذا كله جرى على كلامهم وهو
في غاية البعد ثم ظهر بعد ذلك أن الاحتمال الأول في غاية البعد لأن المراد من الأذان والإقامة
في الحديث أذان بلال وإقامته ولا ينافي ذلك كلام المتن هنا المعنى قوله يجعله شفعاً انتهى وقوله
أولاً أي شافعه زاد في موضع آخر أنه يجوز أن يكون على بابة فتكون اللام بمعنى مع انتهى

(بحث الجمل)

(قوله دلالة) فيه أمران ١ الأول قال شيخنا الشهاب أي مدلوله بدليل ما يأتي انتهى

أنس في الصحیحین أيضاً من زيادة الإقامة أي الكلام قائم انتهى (الجمل ما لم تنضح دلالة) من قول أو فعل

(وأقول) لا يمتنع ذلك بل يجوز بقاء الدلالة على ظاهرها وان كان اقتضاها بتأضاح المدلول
وسمولة فهمه وليس فيما يأتي ما يعين ما قاله والثاني ان الدلالة هنا اعم من اللفظية كما قال غير
واحد من شراح ابن الحاجب والدلالة اعم من أن تكون لفظية أو غير لفظية ودلالة الفعل
عقلية انتهى (قوله وخرج الماهل اذ دلالة له) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ يصدق عليه انه
لفظ لم تتضح دلالة شيء على ان السالبة صادقة بنفي الموضوع كما هو مقرر انتهى ووافقه شيخنا
الشهاب على هذا النظر (وأقول) قد أشار القوم الى هذا النظر والى دفعه فـ كان الاثنان
نقل عباراتهم وتفسير عبارة الشارح بها قال ابن الحاجب والجمل المجموع وفي الاصطلاح
ما لم تتضح دلالة له قال العضد والمراد ماله دلالة وهي غير واضحة والاورد عليه الماهل انتهى
ففسر مرادهم بذلك وبني عليه اندفاع الورد واقره السعد على ذلك وقال صاحب النقود في
قوله والمراد ما نصح له العلم بان البحث في الموضوعات بل في المستعملات انتهى وأشار بعضهم الى
انه يجوز ان يقال انما يقال للفظ دلالة غير واضحة لو كان له دلالة انتهى وعلى المراد ان ذلك
بحسب العرف فالشارح لاحظ ان هذا هو مرادهم ومعنى كلامهم فبني عليه خروج الماهل
وان لم يصرح بتفسير كلامهم كما فعل العضد اذ حيث ثبت ارادتهم ما ذكر كما صرح به كما رأيت
لزوم خروج الماهل من عباراتهم اذ قد ارادوا به ما يخرج به فلا غبار على التصريح بخروج
الماهل عنها (فان قلت) قد استمر ان المراد لا يدفع الايراد (قلت) أما ولا فهذا الذي اشتهر
معارض بما يصرح به صنيع المحققين كالعضد والسيد وغيرهم من اندفاع الايراد ببيان المراد
وصلوح العبارة له فانهم في مواضع لا تخصي بي بالغون في دفع الايراد حتى بتعليط المورد مع انهم
قد لا يريدون في بيان الدفع على بيان معنى صحيح تحمله العبارة مع انها قد تكون ظاهرة وظهوراً
تاماً في خلافه بحيث لا يحتمل له هو الاحتمال بعيداً كما لا يخفى ذلك على من له المام بكلامهم
فليتصفح المطول ونحوه وهذا وان كان انما يقع عنهم في الاكثر في غير التعاريف الا انه قد يقع
منهم فيها أيضاً كما تقدم عن العضد في هذا التعريف مع اقرار السعد وغيره له عليه وهذا أدل
دليل على ان أهل هذه الفنون يجوزون مثل ذلك في التعاريف وان كان ممتنعاً عند أهل المعقول
او بعضهم وانما قلت او بعضهم لان متقدميهم جوزوا التعريف بالاعم والاخصر ونحو ذلك
واختاره غير واحد من محقق المتأخرين وأما ثانياً فيحتمل انهم يرون ان المتبادر عرفاً من
السالبة وجود الموضوع أو ان هذا عرفاً لهم ولو في نحو هذا المحل ويؤيد ذلك ما تقدم عن اشارة
بعضهم وخصوصاً مع قرينة ان الاصولي انما يبحث عن الالفاظ الموضوعية اذ يجزم عن الادلة
الشرعية التي لا تكون الامور عينية ويؤيد ذلك ما تقدم من تعليل النقود لما قاله العضد
وبالجمله فلا غبار على كلام الشارح ولا نظيره (قوله والمبين لتأضاح دلالة) فيه امران
* الاول قال العضد المبين نقض الجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم الجمل الى المقرد والمركب
فكذلك متبادر المبين قد يكون في مشرد وفي مركب وقد يكون في فعل وقد يكون فيما سبق له
اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق اجمال كمن يقول ابتداء ما لله بكل شيء عليم اه والثاني
ان هذا صريح في ان المشترك المقترن بالبيان والمجاز خارج من الجمل على الاطلاق ويصرح به
قول العضد اعتراضاً على تعريف أبي الحسين الجمل بما لا يمكن معرفته المراد منه ما نصح وهو ايضا

وخروج الماهل اذ دلالة له
والمبين لتأضاح دلالة (فلا
اجمال في آية السرة) وهي
والسابق والسارقة فاقطعوا
أيديهم ما لا في اليد ولا في
القطع وخالف بعض الحنفية
قال لان اليد تطلق على
العضو الى الكوع والى
المرفق والى المصك والقطع
يطلق على الابانة وعلى الجرح
يقال ان جرح يده بالسكين
قطعها ولا ظهور لواحد
من ذلك وابانة الشارع من
الكوع مبين لذلك قلنا
لان سلم عدم الظهور لواحد
فان اليد ظاهر في العضو الى
المصك والقطع ظاهر
في الابانة وابانة الشارع
من الكوع مبين ان المراد
من الكل ذلك البعض

غير مديد اذ يدعى طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه انما يعرف من البيان لامنه وايضا فاللفظ الذي يراد به مجازه سوا عين أول بين ليس بمجمل وبصدق عليه انه لا يمكن معرفة المراد منه لانه لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لامنه بل من البيان ففي الحالين يصدق انه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الاحوال انتهى
قال السعد وقد يجاب عن الاعتراضين بان المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة وكذا الجواز مجمل من حيث ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس يعني هذا الجواب بشئ اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه على ان الحق انه يصدق على المشترك المبين من حيث انه مبين انه لا يمكن ان يعرف منه مراد بل انما عرف من البيان اه
والحاصل ان كلام المشترك المقترن بالبيان ومن المجاز خارج من الجمل على الاطلاق وقياس خروج المجاز كذلك خروج المؤول لان ارادة المعنى المرجوح منه كراداة المعنى المجازي من المجاز وقد قال الاصنفاني في شرح المختصر قيل يدخل في الحد المؤول ايضا فان دلالة المعنى على المعنى المرجوح ليست متضمنة واجيب عنه بان المؤول يصدق عليه ان دلالة متضمنة بالنسبة الى المعنى الرابع ورد هذا الجواب بانه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه لانه ظاهر وداخل تحت منه من الوجه الاخر الذي به كان مؤولا وهذا الرد غير صحيح لان الجمل مالم تنضح دلالة أصلا والمؤول يتضح دلالة في الجملة لان دلالة متضمنة بالنسبة الى المعنى الرابع فلا يكون داخل تحت الحد اه
قال في النقود وليس غير صحيح اذ كل مجمل تنضح دلالة في الجملة كما عند البيان أو كما يفهم منه أحد محامله انتهى كذا في النسخة الواقعة لي وكأنه اعتراض على احتجاجه على رد هذا الرد بقوله لان الجمل الخ ولا يخفى ما فيه فانه عند البيان لا يكون مجلا وفهم أحد المحامل لا اعتبار به لان الكلام في الدلالة المعينة حتى يصح وصفه بالاعتراض ثم قال عن الخطيبي بل الجواب ان معنى المؤول ان تعدد دلالاته لا تكون دلالة غير متضمنة بالنسبة الى شئ منه يكون مجلا لان المراد بما لم يتضح انه لم تنضح دلالاته على شئ من معانيه المتعددة والا فلا رد انتهى اه وقد ينظر في هذا التفصيل مع ان من لازم المؤول ان له معنى ظاهرا صرف عنه الى غيره كما علم من تفسير التاويل السابق وفي النقود نقلا عن غيره في جواب سؤال أورده ذلك الغير مانصه قلت انه يعني ابن الحاسب جعل الدلالة المجازية حيث تعذر الحقيقة وتعددت المجازات من اقسام الجمل انتهى فليتأمل هذا الاطلاق والله تعالى اعلم لم (قوله ونحو حرمت عليكم أمهاتكم) قال المحسنان جعله الشارح مع ما عطف عليه مرفوعا بالابتداء تقديره خبرا لوجهه مجرورا صاح ولم يمتح إلى تقدير ذلك كافي الذي قبله انتهى زاد النكاح وكان الشارح اعتمد فيه أي في رفعه ضبط المصنف انتهى وأقول يمكن ان يكون اعتمد فيه على ترك العطف في بقية الامثلة فانه يدل على قصد الاستئناف بل هو ظاهر فيه فيما ترك فيه العطف والظاهر توافق الامثلة في الاسلوب فان قلت فهذا ترك العطف أيضا في نحو حرمت وما بعده قلت يمكن ان يوجهه العاطف في نحو حرمت بدفع توهم التشابه لما قبله وفيما بعده بالتمييز بين الامثلة القرآنية والامثلة الحدیثية بتقدير الاولى بالعاطف وتركه من الثانية على اننا لنسلم انه لم يترك العطف فيما بعده بل تركه

(ونحو حرمت عليكم
أمهاتكم) حرمت عليكم
المسألة أي لا اجال فيه وخالف
الكرخي وبعض اصحابنا
نقلوا اسناد التحريم الى العين
لا يصح لانه انما يتعلق بالفعل
فلا بد من تقديره وهو محتمل
لامور لا حاجة الى جميعها
ولا مرجح لبعضها فكان مجلا
قلنا المرجح موجود وهو
العرف فانه قاض بان المراد
في الاول تحريم الاستمتاع
بوطء ونحوه وفي الثاني تحريم
الاكل ونحوه (وامسحوا
برؤسكم) لا اجال فيه
وخالف بعض المنقبة قال
لتردده بين مسح الكل
وبعض

ومسح الشارع الناصية مبين ذلك ١١٠ قلنا لا نسلم تردد بين ذلك وانما هو لمطلق المسح الصادق باقل ما ينطلق عليه الاسم

وبفسره ومسح الشارع
الناصية من ذلك (لانكاح
الاولى) صححه الترمذي
وغیره لا اجمال فيه وخالف
القاضي أبو بكر الباقلاني
فقال لا يصح النفي لنكاح
بدون ولي مع وجوده حسا
فلا بد من تقدير شيء وهو
متردد بين الصحة والنكاح
ولا مرجح لواحد منهما
فكان محملا قلنا على تقدير
تسليم ما ذكره المرجح لنفي
الصحة موجود وهو قربة
من نفي الذات فان ما انتفت
صحته لا يعتد به فيكون
كالمعذور بخلاف ما انتفى
عنه ففسد يعتد به (رفع
عن أمي الخطأ) والنسيان
وما استكرهوا عليه
لا اجمال فيه وخالف البصريان
أبو الحسين وأبو عبد الله
وبعض الخنفيه قالوا لا يصح
رفع المدعى وراث مع
وجودها حسا فلا بد
من تقدير شيء وهو متردد
بين أمور لا حاجة الى جمعها
ولا مرجح لبعضها فكان محملا
قلنا المرجح موجود وهو
العرف فانه يقتضي بان المراد
منه رفع المؤاخذه والحديث
بهذا اللفظ رواه الحافظ أبو
القاسم التميمي المعروف
فاخي عامر في مسنده والبيهقي
في الخلفيات ورواه ابن

فيه لان الواو الموجودة مع من جملة المثال اذهي من جملة اللفظ القرآني لا عاطفة خارجة عنه
مع انه يمكن الجري في الجميع وتقدير العاطف فيما ترك فيه فانه قد يحذف في النثر كما نقرر في النحو
ولا ينافي ذلك صريح الشارع بل وازانه قصد التنقيح في التقرير فليست امل (قوله ومسح الشارع
الناصية من ذلك) أي من مطلق المسح الذي دل عليه الآية لانه مبين لا اجمال فيها (قوله مع
وجوده حسا) قال شيخنا الشهاب اى بناء على تسمية الفاسد نكاحا وقوله على تقدير تسليم ما ذكر
أي من عدم صحة النفي قال شيخنا الشهاب بشرى الى منع وجوده حسا بان يخص النكاح بالصحيح
واقول يستفاد من هذا المقام ان ما ذكره في نحو انما الاعمال بالنيات من ترجيح تقدير نحو
الصحة على تقدير السكال بان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات انما هو على تقدير تسليم عدم صحة
النفي رأسا فليست امل (قوله المرجح لنفي الصحة وجود الخ) قال العضد فان قيل هو اثبات
اللغة بالترجيح وقد منعوه قلنا ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالمرف في مثله ولذلك يقال
هو كالعدم اذا كان بلا جدوى انتهى وقوله بالترجيح أي الذي هو بيان الاولوية وقوله وقد
منعوه أي في اللغويات حيث قلتم طريقها التقل وقوله ليس من ذلك أي من اثبات اللغة اذ لم
نقل بكون اللفظ موضوعا لسكنا في اللغة وقوله ترجيح خبر مبتدأ محذوف أي هو أو مبتدأ خبره
بالعرف أو في مثله أي و ترجيح ما ذكرنا انفا فاقوله ولذلك يقال أي يبين وجه المشابهة التي
هي العلاقة الصحيحة للمجاز ثم قال العضد قالوا العرف شرعا في أي في نحو لا صلاة الا بطهور
مختلف في فهم منه نفي الصحة تارة ونفي السكال أخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال الجواب
ان اختلاف العرف وانهم انما كان للاختلاف في انه ظاهر في الصحة أو في السكال فكل
صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لانه متردد بينهما فهو ظاهر عند هذا المجل
الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو سلم انه متردد بينهما فلا نسلم انه على السواء بل نفي الصحة راجح لما
ذكرنا من انه اقرب الى نفي الذات انتهى وفي المحصول فان قلت اللفظ لم يدل على نفي الصفة أي
الصحة بالمطابقة وانما يدل عليه بالالتزام ضرورة انه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة
الالتزام تابعة لدلالة المطابقة التي هي الاصل فهناك ما لم توجد دلالة المطابقة التي هي الاصل
كيف تبقى دلالة الالتزام التي هي الفرع الجواب انه لا نزاع في ان دلالة اللفظ على نفي الصفة
تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقراء تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها
باسرها فاذا اخص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى معه ولا بد في الباقي انتهى قلت وهو
ما يتجرب منه فان الدلالة موجودة قطعاً والمعدوم انما هو المدلول والتبعية للدلالة لا لوجود
المدلول ثم رأيت الاصفهاني في شرحه قال وتقول ان دلالة المطابقة موجودة ولا يلزم من انتفاء
مدلولها عدم الدلالة فانها ما فهمم المعنى من اللفظ أو كون اللفظ محالاً يفهم السامع العالم
بالوضع وهما موجودان ههنا انتهى فليست امل (قوله فتدبره) قد يستشكل هذا التعليل
الدال على انه قد لا يعتد به بان السكال لا يتوقف عليه الصحة فمع انتفاء السكال يعتد به ولا بد الا
ان وجه هذا التعليل بان انتفاء السكال صادق مع انتفاء بعض ما يتوقف عليه الصحة فتعين
التعليل فان انتفى السكال فقد اعتد به أو مع بعض ما يتوقف عليه الصحة فلا (قوله لا اجمال فيه)
أي في قوله رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قال شيخ الاسلام هذا الذي نفي

ما حجه وغيره باقظ ان الله وضع الى آخر ما تقدم

عنه الاجال وسماءه في محبت العام بالمقتضى بكسر الصادق في عنه ثم العموم قال الزركشي وهو
اضطراب تبسع فيه ابن الحاجب ورد بانه لا يلزم من نفي عموم ثبوت اجماله بدليل انتفاءهما اذا دل
دليل على بعض المقدرات أو كان مستفح الدلالة بدون عموم وتقدم اجمال والحديث المذكور
من هذا القبيل وهذا الرد صحيح بالنظر الى من لم يثبت اجماله ثم اجماله بالنظر الى من أثبت اجماله ثم
كالزركشي والشارح فلا الا ان يقال انه أثبت ثم نظر الذاتية ونفاها هنا نظر القرينة اه والراد
بما ذكره هو الكمال وقوله للقرينة أي وهو العرف وهو وثر في نفي الاجال كما تقدم في سموت
عليكم أمهاتكم بل الاقتران بطاق القرينة يمنع الاجال كما أفاده ما تقدم في اعتراض العضد
تعريف ابى الحسين وما ذكره السعد عليه من الجواب ورده ولا يخفى ان ذلك الجواب الذي رده
هو ما ذكره شيخ الاسلام بقوله الا ان يقال الخ فيكون مردودا فليست امل نعم قد ذكر السعد
الاعتراض الذي أشار اليه الزركشي ثم أجاب عنه بوجه آخر لا يتوجه عليه شيء مما ذكره حيث
قال قوله ولا اجمال في نحو رفع الخ فان قيل قد ذكر في بحث عموم المقتضى انه مجمل وانه أقرب من
تعميم المقدرة قلت ذلك بطريق البحث والمجادلة وتقدير تسام ان ليس المقدرة أمر امتنعنا وهذا
على طريق التحقيق انتهى ويمكن ان يجاب أيضا عن الشارح بان كلامه ثم في المقتضى من حيث
هو مع قطع النظر عن خصوص الامثلة وكلامه هنا بالنظر لخصوص نحو هذا المثال مما ذكره
المرجع وقد أشار السعد في جوابه المذكور بقوله فيه وتقدير تسام ان ليس المقدرة أمر امتنعنا
الى انه مهما تعين المقدرة رأى ولو بنحو التبادر عرفا اتفق الاجال فليست امل (قوله لا صلاة
الابا في نسخة الكتاب) قال شيخنا الشهاب هذا ما سألنا في قوله لا تنكح الاولي كما أشار اليه الشارح
أي بقوله والكل كلام فيه الخ فنكون اللائق ان يقتصر على أحدهما أو يذ كرهما معا في محل واحد
انتهى وأقول تعدد الامثلة أبلغ في الايضاح وفي دفع توهم قصر الحكم على بعضها والتفريق
بينهما أبلغ في الاهتمام بذلك اذ فيه اشارة الى ان كلا كلمة مقصود مستعمل (قوله لا شترأكه بينهما)
قد يقال اطلاق الحكم باجمال المشترك لا يوافق القول بظهوره في معنييه عند التجرد عن
القرائن كما تقدم نقله عن الشافعي رضي الله عنه ولا جدوى له على القول بانه مع اجماله يحمل
عليهما عند ذلك احتياطا كما تقدم نقله عن القاضي وانما قيدت بالاطلاق احترازاً عما اذا لم
يمكن الجمع بين معنييه كما تقدم في محله وعملاً لوقامت قرينة ارادة أحد المعنيين فقط من غير تعيينه
(قوله والنور صالح للعقل ونور الشمس) أقول فيه بحث لان الظاهر المتبادر ان الخلاقه على
العقل على سبيل المجاز وعلى نور الشمس على سبيل الحقيقة وقد يشعر بذلك قول الشارح
لتشابههما بوجه ولا اجمال بمجرد ثبوت معنى حقيقي ومعنى مجازي كما علم مما تقدم عن العضد
بل هو ظاهر في المعنى الحقيقي فان حمل على المجازي كان مؤولاً كما تقدم ذلك ثم رأيت شيخنا
الشهاب نظري في كونه مجازاً بعد ان جزم بانه مجاز في العقل نعم ان ثبت غلبة المعنى المجازي
ومرجوحية المعنى الحقيقي أمكن توجيه الاجال لانه اذا تعارض المجاز الغالب والحقيقة
المرجوحة جرى خلاف مشي المصنف منه على الاجال كما تقدم أول الكتاب لكن لا يخفى
ان جريان ذلك في نحو هذا المثال من أبعد البعيد ان لم يقطع بامتناعه وقد يوجهه أيضاً بان
استعماله في العقل مجاز مشهور والمجاز المشهور بمنزلة الحقيقة فيكون اللفظ بمنزلة المشترك وان

(لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب) لا اجمال فيه وخالف
القاضي أبو بكر الباقلي
والكلام فيه كما تقدم
في لا تنكح الاولي والحديث في
الصحيحين بلفظ لا صلاة لمن
لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب
(لوضح دلالة الكل)
كما تقدم بيانه (وخالف قوم)
في الجميع كما تقدم بيانه
(وانما الاجال في مثل القر)
متردد بين الطهر والحيض
لا شترأكه بينهما (والنور)
صالح للعقل ونور الشمس

لم تصر الحقيقة مرجوحة فليست امل (قوله لتشابههما بوجه) أقول فيه أمران الأول انه يتأمل
 موقع هذا التعديل فان صلاحية لفظ النور لهما ان كان بطريق الوضع لهما على وجه الاشتراك
 اللفظي أو المعنوي فأى موقع لاعتبار تشابههما وان كان بطريق الوضع لاحدهما والتجوز في
 الآخر لتشابه المذكور فيه وجه انه لا اجمال في اللفظ باعتبار معناه الحقيقي والمجازي كما تقدم
 عن العضد وغيره والثاني انه يتأمل أيضا وجه الاقتصاد على العقل ونور الشمس مع عدم انحصار
 النور فيهما الا ان يكون الاقتصاد على طريق التمثيل (قوله والجسم) أقول فيه نظران الظاهر
 ان الجسم من قبيل المتواطئ لان الظاهر انه موضوع للقدر المشترك بين الافراد وهو المركب
 من جزأين فصاعدا الى آخر ما تقرريانه في محله واطلاق جعل المتواطئ من قبيل المجمل محل
 نظر قوي ولما عدا الامام في الحصول المتواطئ من المجمل وبوافقه قول المصنف الا في مسألة
 تأخير البيان بخلاف المشترك والمتواطئ وبينه الشارح بقوله مما ليس له ظاهر رده الاصفهاني
 في شرحه فقال وهذا باطل يعني جعل اللفظ المتواطئ من الالفاظ المحكوم عليها بالاجمال حال
 كونه مستعملا في موضوعه لانه متى استعمل اللفظ المتواطئ في موضوعه وهو القدر المشترك
 لا يكون مجلا نعم اذا استعمل في غير موضوعه فان استعمل في مورد من موارد بخصوص ذلك
 المورد من غير تعيين كان مجلا انتهى وقال القرافي في شرحه ثم المتواطئ لا يكون مجلا وهو
 مستعمل في موضوعه الا باعتبار خصوصيات محالة لا باعتبار ما يستعمل فيه بل هو ظاهرا انتهى
 ثم قال تنبيه زاد سراج الدين فقال المتواطئ يكون مجلا اذا أريد به معين قلت وفي الحصول لم
 يشترط ذلك بل أطلق والاطلاق صحيح لان الله تعالى اذا قال قصر برقبة صدق ان لفظ الرقبة
 ظاهر بالنسبة الى القدر المشترك مجمل بالنسبة الى خصوصيات الرقبات في أنواعها وأشخاصها ثم
 قال فالاجمال قسمان مانع من العمل وهو الذي ذكره سراج الدين وغير مانع وهو ما في الحصول
 والاطلاق أرجح لانه يشمل القسمين والتقييد يخرج أحد النوعين فكان مرجوحا ثم قال سؤال
 جعله المتواطئ مجلا اذا استعمل في موضوعه اذا أريد به أحد أنواعه وأشخاصه مشكل لانه
 اذا أريد به ذلك لا يكون مستعملا في موضوعه انتهى ويمكن ان يدفع هذا بانه ليس المراد بارادة
 ما ذكر استعمال اللفظ فيه بل المراد استعمال اللفظ في الموضوع في ضمن معين ثم قال تنبيهه
 الاصل في المتواطئ عدم الاجمال وان يحمل على مسماه المعنى الكلى حتى تدل قرينة على
 استعماله في أخص من مسماه والاصل في المشترك الاجمال حتى يبين فهم ما مشترك كان انتهى وما
 أفاده قول الاصفهاني فان استعمل في مورد من موارد الخ وقول سراج الدين المتواطئ يكون
 مجلا اذا أريد به معين وقول القرافي حتى تدل قرينة على استعماله في أخص من مسماه من ان
 المتواطئ المستعمل في بعض افراده من حيث خصوصه مجمل فيه شيء لان المتواطئ المستعمل
 فيما ذكر مجاز وقد صرح العضد كابن الحاجب كما تقدم ذلك بان اللفظ الذي يراد به مجاز بين
 أوليين ليس بجمل ونقله الاصفهاني نفسه عن ابن الحاجب وأقره اللهم الا ان يستثنى مثل هذا
 من المجاز أو يحمل كلامهم على ان المراد باستعماله في مورد معين استعماله في موضوعه في ضمن
 مورد معين والوجه ان اجماله مخصوص بما اذا استعمل في موضوعه مراد في ضمن فرد معين
 أو افراد معينة بخلاف ما اذا استعمل فيه من غير ملاحظة الافراد وما اذا أريد في ضمن فرد ما
 وما اذا استعمل في فرد معين أو افراد معينة فلا اجمال فيه حيث ذاعلم ان الصفي الهندي صرح بان

لتشابههما بوجه (والجسم)

نحو زيد مسمى به اثنان من الجمل حيث قال في تفصيله والقول اما مفرد او مركب والمفرد اما علم كزيد المتردد بين الشخصين المسميين به الخ انتهى فعلم ان كلام النص كزيد والمتواطئ كرجل قد يكون مجعلا فاحذظه (قوله للسماء والارض لتمامهما) قال شيخنا الشهاب أي في الجسمية وهو التركيب من جزءين فصاعدا انتهى وقال شيخ الاسلام أي سبعة وعددا انتهى وأقول فيه أمران نظير ما تقدم في قوله لتشابههما بوجه وهذا وما قبله ذكره الغزالي وعبارته في المستصفي اعلم ان الاجمال تارة يكون في لفظ مفرد وتارة في لفظ مركب الى أن قال اما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والفضة الناض والميزان وقد يصلح لمتضادين كالقرء للحيض والمظهر وقد يصلح لتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس وقد يصلح لتمامين كالجسم للسماء والارض وقد يكون موضوعا لهما من غير تقدم وتأخر وقد يكون مستعارا من الآخر كقولات الارض أم البشر فان الامم وضع للوالدة أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فانه نقل في الشرع الى المعان ولم يترك المعنى الوضعي أيضا انتهى ولا يخفى انه لم يذكر التشابه والتمام على وجه التعليل وان قوله وقد يكون مستعار الخ يقتضي دخول الاجمال المجازات والمنقولات وان قوله قد يصلح لتمامين كالجسم للسماء والارض ظاهر في ان تمامي السماء والارض ليس في الجسمية كما فعله شيخنا (قوله ومثل المختار) انما كرر لفظ مثل في هذا البعيد ان المراد من هذا المثال لفظ المختار ونحوه كالمصارف في زيد مختار والبر مختار مما ورتبه بعد الاعلال واحدة مع اختلاف معناه باختلاف التقدير لا خصوص لفظ المختار (قوله لتردده بين الفاعل والمفعول) انما صرح بتعليل هذا دون غيره لانه قد يخفى معناه المتردده بينهما وقد يقال قد يخفى أيضا تردد النور بين العقل ونور الشمس ويحجب بأن تعدد معنى اللفظ باعتبار الصيغة الواحدة كثير مشهور وبخلاف تعدد معناه باختلاف التقدير فانه مما تنكر الفقه عنه وعن كون تعدد معناه باعتبار هذه الجهة فلذا خصه بالتنبيه عليه (قوله ويسرى الاجمال الخ) قال شيخنا العلامة قد مر في بحث العام ان العام المخصوص ولو بينهما حجة في الباقي أي يعمل به فيه ولا يخفى ان منه هذه الآية فكونها مجملة وحجة لا يخفى تناقضه فالصواب على القول بأن مثل هذه الآية مجمل ان تقتضي حجيتها وتقيدها بالحجة بالعام المخصوص بمبين كما فعل ابن الحاجب وغيره فتأمل انتهى (وأقول) منشأ هذا الاعتراض عدم الفرق بين الجمل المذكور هنا كما أشار اليه الشارح بقوله ويسرى الاجمال والمبهم المذكور هناك كما عبر به المصنف هناك كقوله الا بعضهم من نحو اقتسوا المتركين الابعضهم ونحوهم اتحاد الاجمال والابهام وذلك ممنوع فان المبهم أعم من الجمل اذ قد يكون له ظاهر بخلاف الجمل وينتد فراد المصنف بالمبهم هناك مالا تعين فيه بماله ظاهر كلفظ البعض كما مثل به الشارح هناك أي غير مراد به معين في الواقع فثبت كان التخصيص بجمل ومنه مبهم لا ظاهره كما لو أريد باللفظ البعض معين في الواقع أسقط الحجة اسريان الاجمال للمخصوص وهذا محمل ما هنا وحيث كان مبهم بالمعنى المذكور لم يضر في الحجة لان له ظاهرا يحصل الخروج عن الهدى بأقل مسماء وهذا محمل ما هناك ولهذا المماثل الامام الرازي الجمل بواسطة تخصيصه بمجهول بما اذا قال عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى اقتلوا المشركين المراد منه بعضهم لا كلهم قال القرافي لا بد ان يقال بعضهم معينا أي في الواقع اما

صالح السماء والارض لتمامهما
(ومثل المختار لتردده بين
الفاعل والمفعول) باعلاله
بقلب يائه المكسورة أو
المفتوحة الفاء وقوله تعالى
أو يعنفو الذي بيده عقدة
النكاح لتردده بين الزوج
والزوجة وقد جعله الشافعي
على الزوج ومالك على الزوجة
لما قام عندهما (الاماتى
عليكم) الجهل بمعناه قبل نزول
مبينه أي حرمت عليكم
المسنة الخ ويسرى الاجمال
الى المستثنى منه أي أحلت
لكم بهيمة الانعام (وما يعلم
ناويله الا الله والراسخون)
في العلم يقولون آمنابه لتردد
لفظ الراسخون بين العطف
والابتداء وجعله الجمهور
على الابتداء لما قام عندهم

لوقال بعضهم من غير تعيين لم يكن مجازا بل يخرج عن العهدة بواحد لانه يصدق عليه انه بعض
كسائر المطلقات انتهى وأما تمثيل السعد للمخصوص فيجمل بقوله هذا العام لم يرد به كل ما يقتضيه
أو اقلوا المشركين الا بعضهم انتهى فيمكن حمله على ارادة البعض المعين في الواقع في مثاله الثاني
والا فهو ممنوع ومعارض بكلام غيره كالقرافي وبما قررنا بظهور ضعف استدلال شيخنا الشهاب
بتمثيل السعد على حقيقة الاشكال وذلك لان تمثله مؤول أو ممنوع بهصر يح غيره بخلافه
والتسك بجبر دما قاله السعد ليس بأولى من التسك بما قاله القرافي فليستأمل (قوله وعليه) أي
على الابتداء ما قدمه المصنف في مسألة حدوث الموضوعات اللغوية الخ (لا يقال) كيف يكون
ما قدمه مبتدأ على هذا مع قوله فيما قدمه وقد يطلع عليه بعض أصفينا لان مقتضى الابتداء
ان احدا غيره تعالى لا يعلم ومقتضى ما قدمه ان غيره قد يعلم لقوله فيه وقد يطلع عليه الخ لانا
نقول المنقى بمقتضى ما هنا العلم المعتاد لغيره تعالى بأن يكون غيره تعالى طريق معتاد
في استعلامه والمثبت بمقتضى ما هنا العلم باطلاع الله تعالى على خلاف المعتاد فلا منافاة
(قوله والجديد المنع لحديث خطبة حجة الوداع الخ) قد يقال حديث خطبة حجة الوداع عام
وهذا الحديث خاص والخاص مقدم على العام تقدم أو تأخر فكان يتعين العمل بهذا الحديث
الا ان يجاب بأن عموم حديث خطبة حجة الوداع محقق وخصوص هذا الحديث بالمعنى الذى
يعارضه فيه ويقدم عليه غير معلوم لاجاله كما تقرر فلا يقوى على المعارضة والتخصيص فعملنا
بالمحقق وتركا للحتمل الا انه يعمل على هذا قول الشارح الآتى والرابع ظاهر في العود الى
الاحد اذ يكفي في التخصيص ظهور الخاص في معناه الا ان يمنع ظهوره فيما ذكرنا لكن روى
أحمد وأبو يعلى مرفوعا للجار أن يضع خشبة على جدار غيره وان كره فان صح كان معينا للرجوع
الى الاحد ولم يقدم منع الظهور شيئا فليستأمل (قوله وقولك زيد طبيب ما هو الخ) عبارة الصنف
الهندي وقد يكون بسبب جمع الصفات واردة انها بما يصلح ان يرجع الى كلها أو الى بعضهم انضو
قولك زيد طبيب أديب خياط ماهر فقولك ماهر يصح ان يكون راجعا الى الكل وإلى البعض
فقط وذلك البعض يصح ان يكون هو الآخر أو غيره قال فان قلت هو ظاهر في العود الى الكل
عند البعض وإلى الآخر عند البعض الآخر وعلى التقديرين لا يتحقق الاجمال قلت أليس انه
عند البعض مجمل غير ظاهر في شيء منها وغرضنا انما هو بطريق الاجمال في الجملة لا الاجمال
المتفق عليه ثم الاجمال في مثل هذا لازم على رأيهم أيضا اذ ادل دليل على انه لا يرجع الى الكل
أو الى الآخر انتهى فليستظر السؤال والجواب في مثال المصنف وبالجملة فكلام الصنف هذا
صريح في انتفاء الاجمال عند من يقول بالعود الى الجميع ومن يقول بالعود الى الأخير فقط
وفي ذلك تأييد لما قدمناه من نفي الاجمال عن المشترك عند من يحمله على معنيته ظهورا
كالشافعي (قوله لتردد ما هو بين رجوعه الى طبيب الخ) أى لانه يحتمل ان يكون خبرا ثانيا لزيد
وان يكون صفة للخبر وهو طبيب ولا ضرورة لاحد الاحتمالين على الآخر (قوله ويختلف المعنى
باعتبارهما) أى فعل الأول يكون المراد المهارة في الطب وعلى الثاني يكون المراد المهارة مطلقا
كما قال البعض لتردد بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب انتهى (قوله لتردد الثلاثة الخ)
حاصله انه يحتمل ان التقدير بأجزاء الثلاثة زوج وفرد ويحتمل ان التقدير بصفات الثلاثة زوج

وعليه ما قدمه المصنف في
مسألة حدوث الموضوعات
اللغوية من ان المتشابه ما
استأثر الله بعلمه (قوله) عليه
الصلاة والسلام قياسا رواه
الشيخان وغيرهما (لا يمنع
أحدكم جاره أن يضع خشبة
في جداره) لتردد ضمير
جداره بين عوده الى الجار
والى الاحد وتردد الشافعي
في المنع لذلك والجديد المنع
لحديث خطبة حجة الوداع
لا يحمل لامرئى من مال أخيه
الأمأ أعطاء عن طبيب نفس
رواه الحاكم بإسناد على شرط
الشيخين في معظمه وكل
منهما منقردا في بعضه
وخشبة في الأول روى
بالأفرد منقوتا والاكثر
بالجمع مضافا (وقولك زيد
طبيب ماهر) لتردد ماهر
بين رجوعه الى طبيب وإلى
زيد ويختلف المعنى باعتبارهما
(الثلاثة زوج وفرد) لتردد
الثلاثة فيه بين جميع
أجزائها وجميع صفاتها

وان تعين الاول نظرا الى

صدق المتكلم به اذ حمله على
الثاني يوجب كذبه
والاصح وقوعه (أي المحمل
(في الكتاب والسنة)
للامثلة السابقة منهما ونفاه
داود ويمكن ان يفصل عنها
بان الاول ظاهر في الزوج
لانه المالك للسكاح والثاني
مقترون بفسره والثالث
ظاهر في الابتداء والرابع
ظاهر في عوده الى الاحد
لانه محط الكلام (و) الاصح
(أن المسمى الشرعي) للفظ
(أوضح من) المسمى (اللفظي)
له في عرف الشرع لان النبي
صلى الله عليه وسلم بعث
لبیان الشرعيات فيحمل على
الشرعي وقيل لافي النهي
وقال الغزالي هو محمل
والآمدى يحمله على اللغوي
(وقد تقدم) ذلك في مسئلة
اللفظ اما حقيقة أو مجاز
وذكرهنا توطئة لقوله (فان
تعذر) أي المسمى الشرعي
لفظ (حقيقة فيرد اليه بتجوز)
محاطة على الشرعي
ما أمكن (أو) هو (محمل)
لتردده بين المجاز الشرعي
والمسمى اللغوي (أو) يحمله
على اللغوي (تقديم الحقيقة
على المجاز) (أقوال) اختار
نهما المصنف في شرح المختصر
كغيره الاول مناه حديث
الترمذي وغيره الطواف بالبيت

وفرد فالثلاثة يحتمل ان الحكم عليها بهذا الحكم باعتبار اجزائها فلا يلزم انصافها بانصاف بل
انصاف اجزائها أي جزئها ما ويحتمل ان الحكم عليها باعتبار صفاتها فبإلزام انصافها بالصفتين
مع استحالته وهذا كلام صحيح لا غبار عليه خلافا لما أشار اليه شيخ الاسلام حيث قال بعد
ما هده وبذلك علم انه كان الاولى ان يقول لتردد الثلاثة فيه بين انصافها بصفتهما وانصاف
اجزائها ما انتهى بل ما عبر به الشارح اقع دلان المدعى اجماله لفظ الثلاثة ولا معنى لاجماله
التردد بين ان يراد به الاجزاء وان يراد به الصفات واما تردد الثلاثة بين انصافها وانصاف
اجزائها فهو فرع عن هذا التردد فليستأمل (قوله وان تعين الاول نظرا الى صدق المتكلم) قد
يقال هلا كانت استعمال اجتماع وصفى الزوجية والفردية واستعمال ثبوت الزوجية لها وبداية
ثبوت الفردية لها قرينة مقارنة دالة على الاحتمال الاول مانعة من الاحتمال الثاني فينتفي
الاجمال عن هذا الكلام ويمكن ان يكون هذا الوجه قول أبي زرعة والبرماوى في عدم هذا
المثال من الجمل نظر لا يخفى وأما ما دفع به المشايخ هذا النظر فلا يخفى ما فيه وعندى انه غير
دافع له فليستأمل وقد يتعسف في دفعه بأنه لم كان الكلام قد يكون صدفا وقد يكون كذبا وقد
يقصد المتكلم المعنى الكاذب لا اعتقادا وغيره لم تعد هذه القرينة قرينة دافعة للاجمال فليستأمل
(قوله والثاني مقترون بفسره) أي وان تأخر عنه في النزول وكأنه لا يعد مثل هذا الفاصل
الواقع بينهما مانعا من الاقتران وفي هذا الكلام دلالة على ان الاقتران بالمفسر مانع من الاجمال
وهو موافق لما تقدم عن العضد في الاشتراك ومؤيد للنظر السابق في مثال الثلاثة زوج وفرد
وكان الاول يمنع الاقتران نظرا لتأخر النزول بل والفاصل بينهما بناء على ان مثل هذا الفصل مانع
من الاقتران وهو الظاهر أو ينظر الى حالته قبل نزول المئين كما قال الشارح فيما تقدم للجمل بعناه
قبل نزول ميينه ويحتمل ان المراد أنه محمل عند داود ايضا وأنه انما يمنع وقوع الجمل غير مبين
لامطابقا (قوله فان تعذر حقيقة) قال شيخنا من تسمية المعنى باسم اللفظ انتهى وكأنه يعزوه
حالا أي حال كونه حقيقة لا مجازا أي معنى حقيقيا لا مجازيا فان المسمى الشرعي قد يكون
حقيقة وقد يكون مجازا اذا المجازات قد تكون شرعية ويمكن ان يراد بالحقيقة هنا نفس الامراي
فان تعذر المسمى الشرعي بحسب الحقيقة ونفس الامر وان يجعل تميزا مجولا عن الفاعل أي
فان تعذر حقيقة المسمى الشرعي أي المسمى الشرعي بنفسه (قوله فيرد اليه بتجوز) لا يخفى ان
المناسب لم يقابل هذا بقوله أو مجمل الخ رجوع ضمير رد لفظ اذا المحمل من أقسامه أي يرد اللفظ
الى المسمى الشرعي بتجوز بان يحمله على معنى شرعي مجازي وأيضا لرجوع للمسمى الشرعي
صار التقدير فيرد المسمى الشرعي الى المسمى الشرعي بتجوز ولا معنى له نعم يمكن خلطه بـ
الضمير يحمله على التمام والتقدير فيحصل الى الرد أي رد اللفظ اليه بتجوز (قوله بان يقال
كالصلاة) قال شيخنا الشهاب يعني اطلقت في الحديث وأريد بها هذا المعنى اذ لو كان من
التشبيه البليغ على حذف الاداء لكان مدخولا حقيقة وليس استعارة لذكر الطرفين
انتهى (وأقول) قوله وأريد بها هذا المعنى أي مشابهة الصلاة بمعنى قوله الطواف بالبيت صلاة
الطواف بالبيت مشابهة للصلاة وقوله وليس استعارة الخ هذا قول الجوهري في نحو زيد اسد
وقد ذهب بعضهم ونقل عن المحققين الى جواز حمله على الاستعارة كما بسطنا الكلام فيه عند

صلاة الا ان الله أحل فيه الكلام تعذيره مسمى الصلاة شرعا فيرد اليه بتجوز بان يقال كالصلاة باعتبار الطهارة والنية ونحوهما

قوله في أول الكتاب منه لا يروى ويمير (قوله) أو يحمل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير
 أي بأن يجعل المراد منه هو المعنى اللغوي (وأقول) ظاهره أنه إذا جمل على ذلك كان حقيقة وقد
 يتوقف في ذلك بأن الطواف ليس دعاء وان كان قد يصاحبه فاطلاق الصلاة بالمعنى اللغوي على
 الطواف من إطلاق اسم الشيء على ما يصاحبه ولو في الجملة ذلك الشيء ومثل ذلك مجاز لا حقيقة
 فلا يصح في قوله تقديم الحقيقة على المجاز اللهم إلا أن يكون المراد أن معنى قوله صلاة أنه
 يصاحبه الصلاة بالمعنى اللغوي وعلى هذا فقد جعل على حذف المضاف أي ذو صلاة بمعنى
 أنه مصاحب لها فلم يخرج الصلاة عن معناها اللغوي وإن كان في جملة أعيان الطواف مساحبة
 ثم رأيت شيخنا العلامة أورد الأشكال ثم أجاب بما فيه نظرية ليتأمل (قوله) والختمتان اللفظ
 المستعمل لمعنى تارة الخ (أقول) فيه أمران الأول أن هذه المسئلة يشتملها ما سبق إذا لفرق
 في كل من الشيتين اللذين يتردد الجمل بينهما بين أن يكون معنى واحدا أو أكثر وانما أفردتها
 المصنف بالذكر نظرا للمقابل المختار الثاني للاجتماع نظرا لترجيح الجمل على المعنيين نظرا لأنه أكثر
 فائدة ولأن المسئلة ليست مشروطة بسبق تقرير المعنى والمعنيين لذلك اللفظ كما هو المتبادر من
 فرض ما سبق بل يكفي فيها احتمال اللفظ لذلك * والثاني أن شيخنا العلامة قال إذا تأملت تقرير
 الشارح لمعنى الكلام ظهر لك أن صواب العبارة أن يقول أن اللفظ المتردد بين معنى تارة
 ومعنيين الخ إذا اللفظ المذكور ولم يتحقق له سبق استعمال في هذا كره بل ليس فيه إلا هذان
 الاحتمالان انتهى (وأقول) قد تقررت في المنطق الموسوم بأنه معيار العلوم أن ثبوت أمر لا تجرله
 كيفية في الواقع من الامكان وغيره تسمى تلك الكيفية مادة القضية والصورة المعقولة منها
 في القضية المعقولة واللفظ الدال عليها في القضية الملقوطة تسمى جهة القضية فان اشتملت
 القضية على البيان سميت موجهة والاسميت مهمله من حيث الجهة ثم الجهة ان وافقت
 المادة كانت القضية صادقة والافكاذية وحيث قلنا أن تجعل جهة التسبب في قول المصنف
 المستعمل هو الامكان غاية الامر انه لم يبين فتكون القضية المشار اليها بالتسبب مهمله
 من حيث الجهة وإهمال القضية من حيث الجهة لا يخرجها عن مادتها في الواقع كما هو معلوم
 مقرر وعلى هذا فالمعنى أن اللفظ الذي يمكن استعماله بمعنى الخ وهذا لا يقتضي وجود الاستعمال
 بالفعل كما في قولك زيد كاتب بالامكان فانه لا يقتضي وجود الكتابة بالفعل غاية الامر أن هذه
 القضية موجهة والقضية فيها نحن فيه مهمله من حيث الجهة لكن إهمالها كذلك لا يخرجها
 عن مادتها في الواقع وبهذا يظهر لك أن قول الشيخ ظهر لك أن صواب العبارة الخ المقتضى
 أن عبارة المصنف غير صواب ممنوع بالقواعد المقررة وانه لا منشأ لامثال ذلك الاعتراض إلا
 إهمال مراعاة تلك القواعد والجرى على المألوف بين الناس فتأمل لا يقال لفظ المستعمل
 وصف لانه اسم مفعول وحقيقته الحال كما قرره المصنف فيما سبق في اسم الفاعل وجملة على
 معنى الامكان بنا في ذلك لا تأتقول هذا غلط واضح فان المحمول ههنا على الامكان ليس اسم
 المفعول بل نسبته الى الذات وفرق كبير بينهما فاللفظ الذي يمكن أن يصف بالاستعمال
 بالفعل في معنى تارة الخ لا يقال لم يحصل بذلك الخلاص عن الاشكال لان الاستعمال غير
 متحقق حال التكلم أي تكلم المصنف لا تأتقول ليس المراد بالاحتمال في قوله هم الوصف حقيقة

أو يحمل على المسمى اللغوي
 وهو الدعاء بخير لا شتمال
 الطواف عليه فلا يعتد به فيه
 ما ذكرنا وهو يحمل لتردده بين
 الامرين (والختمتان اللفظ
 المستعمل لمعنى تارة ومعنيين
 ليس ذلك المعنى أحدهما)

فأما أخرى على السواء وقد
 أطلق (بجمل) لترده بين
 المعنى والمعنيين وقبل يترج
 المعنيان لأنه أكثر فائدة
 (فان كان) ذلك المعنى
 (أحدهما فيعمل به)
 جزأ لوجوده في الاستعمالين
 (ويوقف الآخر) للتردد
 فيه وقبل يعمل به أيضا
 لأنه أكثر فائدة والتقييد
 بقوله ليس الخ مما ظهر له كما
 قال والظاهر أنه مرادهم
 أيضا مثال الأول حديث
 مسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح
 بناء على أن النكاح مشترك
 بين العقد والوطء فإنه ان
 حل على الوطء استقيده منه
 معنى واحد وهو أن المحرم
 لا يوطأ ولا يوطأ أي لا يمكن
 غيره من وطئه وان حل على
 العقد استقيده منه معنيان
 بينهما ما قدر مشترك وهو أن
 المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد
 لغيره ومثال الثاني حديث
 مسلم النبي أحق بنفسها من
 وليها أي بان تعقد لنفسها
 أو تاذن لوليها فيعقد لها ولا
 يجبرها وقد قال يعقد لها نفسها
 أبو حنيفة وكذلك بعض
 أصحابنا لكن إذا كانت في
 مكان لا ولي لها فيه ولا حاكم

في الحال حال التكلم بل حال التلبس كما قرئ ذلك المصنف فيما سبق وبسطنا تقريره وتأييده
 وتوضيحه ورد ما أطال به الشيخ هناك فراجع به وكفالك حجة قاطعة على صحة ما قلنا ما صرح به
 أئمة المنطق من أن نحو زيد كاتب قد تكون مادته الامكان مع أن المحمول فيه اسم فاعل وهو
 حقيقة في الحال فاحفظ ذلك (قوله على السواء) قال شيخنا الشهاب متعلق يستعمل أو حال
 من تارة وتارة انتهى وقوله وقد أطلق أي استعمل قال شيخنا الشهاب حال من ضمير المستعمل
 انتهى (قوله والتقييد بقوله ليس الخ مما ظهر له كما قال) قال شيخ الاسلام وظاهره أن المراد
 بآخره قوله ويوقف الآخر وعليه قد يقال كيف يصح ذلك مع قول الشارح وقبل يعمل به أيضا
 فإنه يقتضي أن غير المصنف قال ذلك أو بعضه ويجاب بأنه أراد أن الجزم بتقييده ذلك مع ما بعده
 مما ظهر له من خفي كلام القوم فلا ينافيه أن لغيره فيه كلاما يخالفه انتهى (وأقول) لا يخفى أن
 قضية قوله ويوقف الآخر مع حكاية الشارح مقابلة أن الاختلاف في وقف الآخر والعمل به
 ثابت في كلامهم وثبت هذا الاختلاف فيه يقتضي أن العمل بالأول الذي هو أحد المعنيين
 ثابت فيه أيضا إذ من أبعد البعيد أن يختلفوا في المعنى الآخر هل يوقف أو يعمل به ويستكتوا
 عن المعنى الأول أو يذكروا فيه خلاف العمل مع دخوله على كل تقدير وهذا الصنيع صريح
 في تقييد مسئلة الاجمال في كلامهم بما إذا لم يكن ذلك المعنى أحد المعنيين وقضية ذلك
 أن المصنف أخذ بتقييد إحدى المسئلتين من الأخرى ومثل هذا لا يناسبه أن يقال فيه أنه مما
 ظهر له ولأن يقال انظر ظاهره مرادهم فالاشكال قوي وفي جواب الشيخ ما فيه والظاهر أنه
 مرادهم أيضا أي كما أنه ظهر له (قوله بناء على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء) احتراز
 عن القول بأنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر فلا اجمال فيه بل هو من الظاهر كما علم مما سبق
 (قوله استقيده منه معنى واحد) قال شيخنا الشهاب فيه نظر ولوعكس كان أظهر انتهى وقد
 بسط شيخ الاسلام تقرير هذا الاشكال وجوابه فليراجع وقال الكل مال منصفه والمعنى الواحد
 المستفاد هو الوطء الذي هو وصف للمعمر فعلا ونكحنا والمعنيان هما عقد النكاح لنفسه
 وعقده لغيره والقدر المشترك بينهما مطلق العقد انتهى وحاصله أن الوطء فعل لا ونكحنا لما اتحد
 متعلقة فان متعلق الواطئية والموطؤية واحد وهو المحرم عدم معنى واحد والعقد لما تعدد
 متعلقه فإنه تارة يكون لنفسه وتارة يكون لغيره عدم معنيين وفيه نظر لأن المحذور الكون متروجا
 والكون من وجا ومعلقهما واحد وهو المحرم غاية ما في الباب أن الثاني يتعلق بغيره أيضا
 ولا دخل لذلك في المحذورية ولا يمنع له من اتحاد متعلقهما كما أن الواطئية تتعلق بغيره ولم يمنع
 تعلقها به اتحاد المتعلق عندكم ويمكن أن يفرق بأن الغرض بالذات من التزويج لما رجع إلى الغير
 كان منظور إليه بالذات بخلاف الغرض بالذات من الوطء فإنه غير راجع إلى الغير فلذا انظروا
 إليه في الأول دون الثاني حتى عدوا المعنى في الأول دون الثاني (قوله أي بان تعقد لنفسها
 أو تاذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وقد قال يعقد لها نفسها أبو حنيفة) أقول يحتمل أن يكون
 مراده أن المعنى الواحد الذي يستعمل فيه اللفظ تارة هو عقدها لنفسها والمعنيان اللذان
 يستعمل فيهما تارة أخرى وذلك المعنى أحدهما أن تعقد لنفسها أو تاذن لوليها أو يحتمل أن يكون
 مراده أن المعنى الواحد أن تاذن لوليها وأن المعنيين أن تاذن لوليها أو تعقد لنفسها ويؤيد

الاول ما في بعض النسخ مما صورته هكذا أي بان تعقد لنفسها أو بان تعقد لنفسها أو تاذن
لها ان تنتهي ويبيده انه يلزم عليه ان يكون عقدها لنفسها أمرا معلوما بحقق الثبوت وانها
لولاها مع عقدها لا غير معلوم وغير محقق الثبوت مع ان العكس أولى كما لا يخفى ومع ان جواز
عقدها لنفسها انما هو عند أبي حنيفة فيحتاج الى بناء القبول على الاحتمال والفرض وهو كاف
في التمثيل ومن هنا يعلم ان قول الشارح وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة لا يتوقف عليه صحة
التمثيل وانما ذكره لزيادة الفائدة وكون صحة التمثيل عليه أبلغ فليستأمل (قوله ونقله يونس)
اعترض عليه بان الذي نقله يونس انما هو أنها تولى أمرها أمر أبى وجهها وأما تزويجها لنفسها فانما
هو وجه حكماء الماوردي انتهى وقد يجب بان ذلك مراد الشارح وان تسمي في التعبير أو انه
اطلع على نقل عن يونس يوافق ما ذكره عنه والمسئلة مبسطة محتررة في كتب الفروع فلترجع
منها (قوله البيان اخراج الشيء) أي من قول أو فعل من حيز الاشكال الى حيز التجلي أي من
حال اشكاله وعدم فهم معناه الى حال اتضاح معناه وفهمه بنصب ما يدل عليه من حال أو قال
وفي العوض وغيره البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم
واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين
ومحله وهو المدلول والنظر الى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر الى
الاول وهو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وأورد عليه ثلاثة اشكالات
أحدها البيان ابتداء من غير تقرير اشكال بيان وليس ثم اخراج من حيز الاشكال ثانيه ان لفظ
الخبر في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز ثالثها ان التجلي هو الوضوح بعينه فيكون
مكرر فاذا زاد العوض ولا يخفى انها مناقشات واهية انتهى أي لان البيان ابتداء من غير سبق
اشكال لا يسمى بيانا في الاصطلاح وان سمي به لغة والكلام في الاصطلاح وان اصطلح أحد على
تسميته بيانا فلا مشاحة فيه ولا بضربنا وأن التجوز في الحد لا يمنع مطلقا بل يجوز عند وضوح
المعنى وفهم المراد كما تقر في محله ولعل استحالة ثبوت الخبر للمعاني كالاشكال والاتضاح قريبة
على المقصود وان زيادة لفظ آخر كالتفسير لما قبله لزيادة الوضوح المقصود في التعريف لا يبعد
تكرارا فقول الشارح بمعنى التبيين إشارة الى ان له معاني آخر وقوله فالإتيان بالظاهر الخ دفع
للاشكال الاول ومتابعة المصنف للصيرفي مع الاطلاع قطعا على هذه الاشكالات فانها
مذكورة حتى في المختصر لعدم اعتدادها واسقاط لفظ الوضوح لعدم الحاجة اليه وزاد
الشارح معناه تفسير التجلي لانه أوضح منه (قوله فالإتيان بالظاهر من غير سبق اشكال الخ)
قال شيخنا الشهاب أي فهذا الظاهر لا يجمل ولا مبين وفيه نظر اذ لا واسطة وجواب الحاشية
ضعيف انتهى (وأقول) هذا النظر مدفوع ولا اشكال في اثبات الواسطة فانه أمر اصطلاحى
لا مشاحة فيه وجواب الحاشية صحيح قوى موافق لقول العوض السابق ولا يخفى انها مناقشات
واهية ولما تقدم في بيانه على ان هذا الكلام من الشيخ غير ملائم في كلامنا
في البيان بمعنى التبيين وكلامه في المبين وفرق عظيم بينهما وهذا قال العوض كما تقدم والمبين
نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة ثم قال وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون
ولم يسبق له اجمال كمن يقول ابتداء والله بكل شيء عليم انتهى مع قوله السابق آنفا ولا يخفى

ونقله يونس بن عبد الأعلى
عن الشافعي رحمه الله
(البيان)

بمعنى التبيين (اخراج الشيء
من حيز الاشكال الى حيز
التجلي) أي الاتضاح فالإتيان
بالظاهر من غير سبق اشكال
لا يسمى بيانا

انهم مناقشات واهية الدال على ان الاتيان بالظاهر ابتدا وليس بيان اصطلاح واعلم ان المبين
 بكسر الهمزة كما ضبطه بذلك صاحب النفوذ في ترجمة ابن الحاجب بقوله البيان والمبين (قوله
 وانما يجب البيان لمن اريد فهمه اتفاقا) أقول فيه أمور: أحدها قال الاصفهاني في شرح
 المحصول بعد ما بين ان الامام تبع في هذا صاحب المعتقد وفيه نظر من وجهين أحدهما ان
 ما ذكره صاحب المعتقد وهو اذا اريد من شخص فعل ما يجب بيان ذلك الفهم له والا يلزم
 تكليف ما لا يطاق وهو باطل هذا يستقيم على أصل أبي الحسين فانه يمنع تكليف ما لا يطاق
 وأما على أصل المصنف وهو القول بتجويز التكليف بالاحمال فلا انتهى وبه يشكل دعوى
 المصنف الاتفاق اللهم الا أن يتكلف جملة على اتفاق المذاهب في تكليف ما لا يطاق ولا يخفى ما فيه
 ولان تقول انما يتوجه الاشكال على المصنف لو قال انما يجب لمن كلف لكنه انما قال لمن
 اريد فهمه ومن اراد الله فهمه يستحيل عدم البيان له والاتخلف المراد وهو محال فلا اشكال
 عليه فليتامل نعم لما قال الاسنوي يجب بيان الجملة لمن اراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم
 بدون البيان تكليف بالاحمال انتهى قال ابن جماعة في هذا التعقيب قصور والمطابق لما يأتي في
 آخر التعديل ان يقول لمن أوجب الله تعالى عليه ان يفهم ان انتهى واذ عللنا ما قاله المصنف بما
 قلناه لم يبق عليه اشكال مطلقا ثم ذكر الاصفهاني الوجه الثاني بما ينبغي الوقوف عليه في الامر
 الثاني قال المصنف في شرح المنهاج بعد ما شرح قوله انما يجب لمن اريد فهمه لا العمل كالصلاة
 أو الفتوى كاحكام الخمس مانعه هذا ما ذكره المصنف تبعا للامام والامام تبع فيه أبا الحسين
 وفيه نظر من وجهين أحدهما اطلاق قوله يجب البيان لمن اريد فهمه يشهر بانه يجب على الله
 تعالى وهذا انما يقوله المعتزلة فهي عبارة رديئة والاولى التعبير بان البيان لمن اريد فهمه لا بد
 من وقوعه والثاني ان فيه اشعارا بانه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن وليس كذلك
 بل الرجال والنساء سواء في ذلك انتهى والوجه الاول وارد على عبارة هذا الامر الثالث ان
 ما ذكره من الوجوب يتأني قوله الاتي تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز لان
 وجوب البيان يتأني جواز تاخير عن وقت الفعل ويمكن ان يجاب بوجهين أحدهما ما سبق
 من ان الوجوب هنا باعتبار ارادة الفهم لاستحالة التامان غير بيان وأما عدم الوجوب الذي
 تضمنه ما سبق فهو باعتبار جواز تكليف ما لا يطاق والثاني بناء الوجوب هنا على عدم جواز
 تكليف ما لا يطاق كما أفاده ما تقدم عن الاصفهاني ووافقنا ان المصنف في شرح المنهاج على
 الوجوب بان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بما لا يطاق بخلاف عدم الوجوب المقهور
 محاسباتي فانه ينبغي على جواز ما ذكر كما صرح به الشارح فيما سبق اني نعم قد يستبعد الوجه
 الاول بان الظاهر ان مراده من اريد فهمه ممن اريد تكليفه بالفهم بالذات والتبع لتوقف
 المكلف به عليه بدليل انه في شرح المنهاج عبر بقوله يجب البيان لمن اريد فهمه لان تكليفه
 بالفهم بدون البيان تكليف بالاحمال انتهى وقد يدفع الاستبعاد والاستدلال بان هذه مسألة
 اخرى غير ما في شرح المنهاج كما قد يشهر بذلك تعليلا للشارح وعدول عما عطل به في شرح
 المنهاج (فان قيل) يمكن ان يجاب ايضا بان وجوب البيان انما يتأني جواز ترك البيان لا جواز
 تاخير لان تاخير البيان غير تركه (قلت) لا يخفى بعد هذا لان تاخير البيان عن وقت الفعل الذي

(وانما يجب) البيان
 (من اريد فهمه) المشكل
 (اتفاقا) الحاجة اليه بان
 يعمل به او يقتضي به بخلاف
 غيره (والاصح انه) اي
 البيان (قد يكون بالفعل)
 كالقول وقيل لا لظول زمن
 الفعل فيتأخر البيان به مع
 امكان تعجيله بالقول وذلك
 ممنوع

كف به ترك البيان في الوقت الذي كلف فيه بالفهم فليتام (قوله قلنا لانسلم امتناعه) اعترضه
 الكمال بان فيه اجحافا في اختصار الجواب بالنسبة الى ما في عبارة المختصر وبين ذلك (وأقول)
 جوابه ان هذا الجحاف لا يضر ولا يترتب عليه خلل لان ما ذكره الذي هو الوجه الرابع في المختصر
 يغني عن بقية الوجوه مع الاختصار فراجع وتامله تعرفه ومن هنا قد يقال انه على هذا محملا
 بعد اجحافا مطلقا لان الاختصار من غير خلل لا يكون اجحافا (قوله والاصح ان المظنون بين
 المعلوم) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب أي المظنون المتكبر لا حاد دون الدلالة وكذا
 الكلام في المعلوم انتهى (وأقول) وجه ما قاله ان المعلوم الدلالة لا خفاء فيه لاحتياج البيان
 أوليته وقرينته بالمظنون بل هو أوضح من المظنون فلا يتصور بيان به الثاني قال الكوراني
 هذا ظاهر كلام الامام في الحصول والتحقيق في هذا المقام ان المبين ان كان عاما ومطلقا فيشترط
 ان يكون بيانه أقوى لانه يرفع العموم الظاهر والاطلاق ويشترط الرفع ان يكون أقوى وأما
 الجمل فلا يشترط ان يكون بيانه أقوى بل يحصل بادي دلالة لان الجمل لما كان محملا للمعنيين
 على السواء فاذا انضم الى احدهما الاحتمالين أدنى مرجح كفاه انتهى (وأقول) اما أولا فانه نقله
 عن ظاهر كلام الحصول نقله صاحب الاحكام عن أبي الحسين في المعقد ثم اختار وتبعه
 ابن الحاجب وقال انه التحقيق وأما ثانيا فقد فرض الكلام في أعين من بيان الجمل مع ان كلام
 المصنف هنا انما هو في بيان الجمل كما هو ظاهر وأما ثالثا فجواب ما استند اليه فيما قال انه التحقيق
 ان متعلق البيان هو المدلول وهو ظني فيهما (قوله والاصح ان المتقدم وان جهلنا عنه الخ)
 أقول فيه أمور الاول قال شيخ الاسلام أي والمقارن فيما يظهر وانما ذكره لقلته وخفاء تصويره
 انتهى (قلت) وفيه نظر لانه ان أريد المقارن للبيان لا تخبر بان يقارن البيانان سواء قارنا المبين
 أيضا ما تخرع عنه ففيه انهما اذا تقارنا لم يمكن تعيين احدهما لكونه البيان حتى يصح انصاف
 الآخر بانه مقارن للبيان اذ الحكم على احدهما بانه بيانه للبيان من التحكم المحض وايضا
 فالحكم بان المقارن هو البيان مناصف للتحكم بانه مقارن للبيان نعم هذا ظاهر اذا وجد تقارن
 حقيقة كأن كان المبين الاخر بالضرر فقال اضربوا ضربة باليد مقارنا للضرر باليد بحيث
 كان زمان القول بقدر زمان ضربه باليد اما لو قارن احدهما بعض الآخر كان امر في المثال
 الآتي في المتن بطواف واحد عند شروعه في الطوافين فهل هو من باب تقدم القول حتى يكون
 البيان هو القول عند أبي الحسين ايضا في قسم الاختلاف الآتي او امر بطواف واحد مع آخر
 اجزاء الطوافين فهل من باب تقدم الفعل حتى يكون الفعل هو البيان عند أبي الحسين فيما
 ذكر فيه نظر ولا يبعد ان الامر كذلك ويبقى ما لو قارن القول انشاء الفعل كان قارن مجموع آخر
 الطواف الاول وأول الطواف الثاني او وقع بينهما فليتامل فيه على قول أبي الحسين وان أريد
 المقارن للمبين بان قارن احدهما المبين وتاخر الآخر عنه ففيه ان هذا داخل في المتقدم
 اذ المراد به المتقدم على البيان الآخر وهذا كذلك فعبارتهم شاملة له فلا حاجة الى زيادته
 والتردفيه فليتامل والثاني انه قد يستشكل ثمة هذا الخلاف في القسم الاول فان الغرض
 فيه اتفاقهما في البيان فلا تفاوت بين كون البيان هو الاول دون الثاني وعكسه الا ان يجاب
 بان تعلق التكليف تعلق الزام انما يكون بعد البيان فاذا مضى بعد الاول من البيتين زمن

قلنا لانسلم امتناعه
 (و) الاصح ان المظنون
 بين المعلوم وقيل لا لانه
 دونه فكيف يجعل في محله
 حتى كأنه المذكر ببدله قلنا
 لوضوحه (و) الاصح ان
 المتقدم وان جهلنا عنه
 من القول والفعل

فهو البيان لان الشيء لا يؤكده
بما هو دونه قلنا هذا في
التاكيد بغير المستقل
اما بالمستقل فلا الا ترى ان
الجملة تؤكد بجملة دونها
(وان لم يتفق البيانان) القول
والفعل كان إذا الفعل على
مقتضى القول (كما لو طاف)
صلى الله عليه وسلم (بعد نزول
آية الحج) المستقلة على
الطواف (طوافين وأمر
بواحد فالقول أي فالبيان
القول (وفعله) صلى الله عليه
وسلم الزائد على مقتضى قوله
(نذب أو واجب) في حقه دون
أتمه (متقدما) كان القول
على الفعل (أو متاخرا) عنه
بجماين الدليلين (وقال أبو
الحسين) البصري البيان
هو (المتقدم) منه ما كان في
قسم اتفاقهما أي فان كان
المتقدم القول فحكم الفعل
كاسبق أو والفعل فالقول
ناصح لزانده من قلنا عدم
النسخ بما قلناه أولى ولو نقص
الفعل عن مقتضى القول
كان طاف واحدا أو أمر
بأثنين فقياس ما تقدم لنا
ان البيان هو القول ونقص
الفعل عنه تخفيف في حقه
صلى الله عليه وسلم تأخر الفعل
أو تقدم وقياس ما تقدم لابي
الحسين البصري ان البيان
المتقدم فان كان القول فحكم
الفعل كاسبق أو والفعل فازاده

يمكن فيه العمل فان قلنا البيان هو الاول استقر التاكيد او الثاني فلا والثالث ان قوله
وقيل ان كان أي الآخر كذلك أي دونه أي دون المتقدم في القوة فهو أي الآخر البيان لم يفسح
فيه عن ان الاول حقيقته تأكيدا للآخر فيلزم تقدم التاكيد الاول وحقيقته تأكيدا لما ان يجعل
بياننا أيضا فينا في قوله فهو البيان أو لا فيلزم ان يكون لغوا وقد يلتزم الاول ويجوز تقدم
التاكيد وقد ذكر بعض النحويين في تكرير ما الحجازية ان الاولى تاكيد للثانية والرابع انهم
سكتوا عما لو كان البيانان المختلفان قوانين كما لو أمر عليه الصلاة والسلام بعد نزول آية الحج
مر بطواف وأخرى باكثر أو فعين كما لو فعل بعد نزولها في إحدى حجته طوفا
وفي الاخرى أكثر ودلت القرينة على ان الالتيان بالاكثر لاجل الحج فيحصل في القولين أن
يتنظر الى كونهما معا عاما وخصوصا أو مطلقا ومقيما الى غير ذلك ويعمل بمقتضى القواعد فيما ذكر
كان تساويها ولم يمكن الجمع فان تأخر الاكثر كان موجبا للزيادة أو الاقل كان ناسخا للزيادة كما
في غير البيان ويحتمل خلافه ومنه أن يحمل الواحد على الاقل والآخر على الاكمل وأما
الفعلان فقد اخذنا في وقوع التعارض فيهما فجزم في المختصر والمنهاج بانهما لا يتعارضان
لانه يجوز أن يكون الفعل في وقت واحد وفي غير مختلف لان الافعال لا عزم لها قال الزركشي
لكن حكم جماعة قولا بوصول التعارض وطلب الترجيح من خارج كما اتفق في صلاة الخدوف
ولهذا رجع الشافعي منها ما هو أقرب لهيئة الصلاة ورجع غيره الاخير وقال الشيخ ولي الدين ليس
الترجيح هنا بمعنى الغاء الآخر فان جميع الهيئات الواردة في ذلك يجوز العمل بها والترجيح انما
هو في الافضية وليس الكلام فيه فيحصل فيما لو وقعنا باننا نيجري فيه ما ذلك أو بعضه
ويحتمل ان البيان هو الاول وأما الثاني فان كان هو الاقل فهل هو ناسخ للزيادة الاول في حقه
فقط أو في حقه وحق غيره أو مبين لان المراد به السكال لانه أهون من النسخ أو لان الاكثر في
الفرض وان التثنية بكيفية واحد لان الجبة الثانية تنقل فيه نظروا ان كان هو الاكثر فهل يحصل
على زيادة الواجب في حقه فقط أو في حقه وحق غيره وعلى السكال فيه نظروا قياس قول المصنف
وفعله نذب أو واجب أي في حقه دون أتمه ان الزيادة هنا مندوبة أو واجبة عليه دون أتمه
فلتأمل (قوله المتفقين في البيان) أي بان لم يزد أحدهما على مقتضى الآخر كما يؤخذ من كلام
الشارح الاتي فيما اذ لم يتفقا (قوله فالقول أي فالبيان القول) قال شيخنا الشهاب قوله
القول قدره ليحصر البيان فيه انتهى (وأقول) ظاهر هذه العبارة ان الاول من الطوافين ليس
بيانا ولا مؤكدا بل أتى به لمحض الامتثال ويحتمل أن يقال انه مؤكده وهو ظاهر في تأخره
(قوله الزائد على مقتضى قوله) هو صادق بالاول والثاني لكن اللائق جعله على الثاني ليكون
الاول هو ركن الحج لانه الايق بالبحال النبي من المبادرة لما يتعلق بالعبادة المتلبس بها (قوله كما
في قسم اتفاقهما) قال شيخنا الشهاب الاضافة بيانية (أقول) أو من اضافة الاعم الى الاخص
(قوله كاسبق) أي نذب أو واجب في حقه فقط صلى الله عليه وسلم (قوله قلنا عدم النسخ بما
قلناه) أي بسبب ما قلناه وهو الحل على الواجب أو النذب في حقه صلى الله عليه وسلم (قوله
كاسبق) أي من انه تخفيف في حقه صلى الله عليه وسلم (قوله بقرينة ما سياتي) استدلال على
التعميم (قوله عن وقت الفعل) قال شيخنا الشهاب أي الزمن الذي وقته الشارع لفعل ذلك

بأن القول عليه مطالب بالقول (مسئلة تأخير البيان) ليجل أو يظهر لم يرد ظاهره بقرينة ما سياتي (من وقت الفعل)

الفعل انتهى (وأقول) المفهوم من التأخير عن الوقت تأخير إلى خروجه ولا يبعد ضبط التأخير
 الغير الواقع بالتأخير إلى حد لا يقي بعد البيان من الوقت ما يسع الفعل مع ما يتوقف عليه ثم
 رأيت ما سياتي قريبا (قوله غير واقع) لا يقال بل وقع كما في صحيحه لا سراة لا نأقول صحيحه
 الاسراء لم يجب أصلا ما لان وجوبها كان مشروطا بالبيان قبل فوات وقتها ولم يبين له صلى الله
 عليه وسلم ولهذا لم ينفها أداؤه ولا قضاءه وما لان الوجوب إنما كان لظهور ذلك اليوم فما بعده
 دون ما قبله ومن هنا يعلم ان الكلام في غير الوجوب المععلق على البيان اما هو فلا يتصور فيه
 تأخير البيان عن وقت الفعل (قوله وقوله الفعل أحسن الخ) أقول فيه أمور * الأول
 أنه ينبغي أن يراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو القول وفعل القلب كالاعتقاد لظهور أنه قد
 يكلف بذلك في وقت معين * والثاني أنه انما عبر بالاحسنية دون التعيين لان المراد بالحاجة هنا غير
 المراد به عند المعتزلة كما لا يخفى ولهذا عبر المصنف بها فيما سياتي غير انهم لما أوهت ارادة
 المعنى الممنوع عندنا كان الاحتراز عنها أحسن فارتكب المصنف هنا ولم يرتكبه فيما سياتي
 تنبيهها على جواز التعبير بها وإنه لا محذور فيه بالمعنى المراد لها في هذه المواضع وبذلك يدفع
 قول شيخنا الشهاب أي حينئذ تعبير المصنف بها فيما سياتي ذهول عن هذا انتهى * والثالث
 قال المولى التفتازاني قوله عن وقت الحاجة أي وقت تخير التكليف انتهى وقال الزركشي
 قولهم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الفعل هل المراد به وقت امكان الفعل أو وقت
 تضييق الزمان مثاله اذا زالت الشمس ولم يبين للمكلف ما يفعله هل يكون هذا تأخير البيان
 أو لا يكون الى أن يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة الذي صرح به القاضي أبو بكر ان المراد
 وقت جواز الشروع في الفعل فيكون تأخير البيان عن وقت الزوال تأخير البيان عن وقت
 الحاجة وعلى هذا يشككي تعليلهم المنع بأنه تكليف ما لا يطاق لانه اذا بين له في نصف الوقت لم يكن
 تكليفه ما لا يطاق وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة انتهى وما فرعه على ما نقله عن القاضي
 قد يجزى الى وجوب البيان قبل الوقت ليتحقق بالبيان أول الوقت وفيه نظر وبالجملة فالمتجه
 جواز تأخير البيان عن أول الوقت الموسع ولا يكون منافية للعلاقة الوجوب لانه يتعلق على وجه
 التوسيع فيقتصر فيه تأخير البيان عن الاول ويكتفي في ثبوت التعاقب من الاول أنه يجب العزم
 من الاول على الفعل في الوقت أي ان تمكن الآن هذا قد يستبعد وحينئذ يقوى ما قاله
 القاضي الا أنه يشكك عليه ما قاله الزركشي وقد يمنع الاستبعاد فليتأمل (قوله لانها كما قال
 الاستاذ أبو إسحق الاسفرايني لا ثقة بالمعتزلة القائلين بان المؤمنين بحاجة الى التكليف
 ليستحقوا الثواب بالامتثال) قال في المواقف وشرحه في المقصد الثامن في ان أفعال الله تعالى
 ليست معللة بالاعراض مانصة تذيب اذا قبل لهم أي للمعتزلة أنهم قد أوجبتم الغرض في أفعاله
 تعالى في الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى لتعاليمه عنه ولا لعباده
 لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار
 الآخرة وتكفيه منه فان الثواب تعظيم أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وكرام وهو ان
 التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق فيجب عقلا ألا ترى ان السلطان اذا أمر بربال واعطاه من
 المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستحق منه أصلا بل عد جودا وفضلا واغنا للفقير وابعاده

غير واقع وان جاز وقوعه
 عند أئمتنا المجوزين تكليف
 ما لا يطاق وقوله الفعل
 أحسن كما قال من قول غيره
 الحاجة لانها كما قال الاستاذ
 أبو إسحق الاسفرايني
 لا ثقة بالمعتزلة القائلين بان
 المؤمنين بحاجة الى التكليف
 ليستحقوا الثواب بالامتثال

عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذ انزل له وقام بين يديه معظمه ومكر ما ياه وأمر
خدمه بتقبيل أنامله استعجب منه ذلك وذمته العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية
فأله سبحانه لما أراد أن يعطى عباده منافع دائمة مقرونة بأجلال وكرام منه ومن ملائكته
المقربين ولم يحسن أن يفضّل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كقوله ما يستحقون به انتهى
فالؤمنون محتاجون الى التكليف امتثلوا فيستحقوا الثواب لتوقفه على ذلك على ما تقرّر ثم
أطال في المواقف وشرحه في ردّها قالوه فليراجعهم من أراد (قوله ساحة الى التكليف) قال
شيخنا الشهاب لك أن تقول هذه مسألة والمتقدم انما هو في حاجة المكلف الى بيان ما كاف
به كي يخرج من عهدته فلا يدل ذلك على أحسنية ما قاله المؤلف ويحاج بان دعوى المصنف انه
لا تقي بذلك لانه عينه انتهى (وأقول) يمكن أن يحاج أيضا بان الاحتياج الى التكليف ليحصل
الثواب بالامتثال يحرج الى الاحتياج الى بيان ما كاف به ليتأتى الامتثال فيحصل الثواب (قوله
ومطلق بين تقييده) ثم قال في القسم الثاني ومتواطى قال شيخنا الشهاب لينظر ما بين المتواطى
والمطلق من النسب على مقتضى ضيقه وقد قالوا ان المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد
والمتواطى كذلك فابن التغيراه (وأقول) اراد بصنيعه جعله المطلق من غير الجمل الذي
له ظاهر والمتواطى من الجمل الذي ليس له ظاهر ثم أقول أما أولا فالظاهر ان المتواطى أعم من
المطلق لانه كما يشمل الدال على الماهية بلا قيد يشمل غيره أيضا كالمدال على الفرد المنتشر الذي
هو النسبة التي قابل بها المصنف المطلق حيث قال وزعم الآمدى وابن الحاجب دلالة على
الوحدة الشائعة فيهما النسبة فالمتواطى من افراد المطلق وأما ثانيا فينبغي ان يكون الفرق
بين ما ذكره من ان المطلق له ظاهر وانه ليس من الجمل وان المتواطى لا ظاهر له وانه من الجمل انما
هو باعتبار بان يكون ظهور المطلق بالنسبة للعدد المشترك ولو في ضمن الافراد من غير تعيين
وعدم ظهور المتواطى الذي من افراد المطلق بالنسبة للافراد المعينة أما بالنسبة للعدد المشترك
ومطلق الافراد فظاهر ويؤيد ذلك ما تقدم عن الاصطفاة والقرافي في الكلام على تمثيل
المصنف الجمل بالجسم وبذلك يشعر قول الشارح بين أحد ماصدقائه فتأمل (قوله أحد
معنييه) قال شيخ الاسلام عبر فيه بالمتنى وفي المتواطى عقبه بالجمع نظرا الى المعهود فيهما أو الى
الغالب انتهى (وأقول) لا ينبغي انه لم يقتصر في الاول على المتنى بل ذكر الجمع ايضا بقوله مثلا فانه
إشارة الى الجمع وكأنه قال أو معانيه ولا في الثاني على الجمع بل ذكر المتنى بقوله ايضا مثلا فانه إشارة
الى المتنى وكأنه قال أو معنييه ولهذا قال السكال به بذكره أى مثلا عقب معنيي المشترك وعقب
ما صدقات المتواطى على أن المشترك قد يكون بين أكثر من معنيين وان المتواطى قد يوضع
لعدد مشترك بين شيئين فقط وانما أتى بالثنائية في المشترك والجمع في المتواطى رعاية للغالب فيهما
انتهى فإرادهما انه انما اقتصر في الاول على التصريح بالمتنى وأشار للجمع وفي الثاني على
التصريح بالجمع وأشار للمتنى بما ذكره ووجه ايتار الإشارة طلب الاختصاص فان مثلا أخصر
من أو معانيه في الاول ومن أو ماصدقيه في الثاني واعلم انه ينبغي رجوع قوله مثلا لاحد أيضا في
الموضعين فليست أم (قوله لا خلا له بفهم المراد عند الخطاب) ينبغي أن يتعلق عند فهم المراد ثم
يحتمل ان مراده بالاختلاف فهم غير المراد في ظاهر وعدم فهم المراد أو توهم خلافه فيما لا ظاهر

(و) تأخير البيان عن وقت
الخطاب (الى وقته) أى
العمل جائز (واقع عند
الجهور سواء كان للمعين
ظاهر) وهو غير الجمل كعام
بين تخصيصه ومطلق بين
تقيده ودال على حكم بين
نسخه (أم لا) وهو الجمل
كشرك بين أحد
معنييه مثلا ومتواطى
بين أحد ماصدقائه مثلا
وقيل يمنع تأخير مطلقا
لا خلا له بفهم المراد عند
الخطاب

(وثالثها) أي الأقوال

(يمنع) التأخير (في غير الجمل وهو ماله ظاهر) لا يبقاه مخاطب في فهم غير المراد بخلافه في الجمل (ورابعها) يمنع تأخير البيان (الاجبالي فبالماله ظاهر) مثل هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ ببدل لوجود المحذور قبله في تأخير الاجبالي دون التفصيلي لمقارنة الاجبالي (بخلاف المشترك والمتواطئ) مما ليس له ظاهر فيجوز تأخير بيان ما الاجبالي كالتفصيلي فكان يقال المراد أحد المعنيين مثلا في المشترك واحد الماصدقات مثلا في المتواطئ لا تنفاه المحذور السابق (وخامسها) يمنع (التأخير) (في غير النسخ) لاختلاله بفهم المراد من اللفظ بخلاف النسخ لانه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمده كما سباني (وقيل يجوز تأخير) (البيان في) (النسخ اتفاقا) لا تنفاه الاختلال بالفهم عنه لما ذكر (وسادسها) لا يجوز تأخير (بعض) من (البيان) (دون بعض) لان تأخير البعض يوقع مخاطب في فهمه ان المتقدم جميع البيان وهو غير المراد وهذا مفرع على الجواز في الكل

له هذا في غير البيان بالنسخ وما فيه ففهم دوام الحكم ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله كان وجه ذلك أي الاختلال في النسخ احتمال ذلك الذي ينسخ دفع الحكم في كل وقت انتهى فليست (قوله) وثالثها يمنع التأخير في غير الجمل أي تأخير البيان التفصيلي فلا يكتفى عنه الاجبالي والاساوي الرابع وحيث قد يشكك تعليلا بقوله لا يبقاه مخاطب في فهمه غير المراد اذ مع البيان الاجبالي لا يتأخر الا بقاء المذكور لأن يجب بان وجود الاجبالي غير لازم على هذا القول لان حاصله منع تأخير التفصيلي سواء وجد الاجبالي أو لم يوجد وبأنه مع وجود الاجبالي يحصل الا بقاء المذكور في الجملة اذ لا يعرف بالاجبالي كمية البيان فانه اذا قال هذا العام مخصوص لا يعم لم منه المقدار الخارج من العام فقد يكون الاكثر في الواقع وبعيد قد مخاطب انه الاقل نظر الغالب ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله لا يبقاه مخاطب الخ أي لذهب الفهم الى ظاهره الغير المراد ثم لا ينبغي ان هذا التعامل أخص من تعليل القول الثاني وانه يشك في مسئلة النسخ انتهى وقوله الى ظاهره قد يقال هذا غير لازم لجواز وجود الاجبالي وهو مانع من ذهب الوهم الى ظاهره وقوله مشكك في مسئلة النسخ ان أراد بذلك انه لا يقع فيه مخاطب في فهم غير المراد فهو نوع لانه يفهم دوام الحكم حيث لا بيان اجبالي فانه ليس كذلك الآن يريد ان وقوعه في ذلك غير لازم لجواز وجود الاجبالي فليست (قوله) (يبدل) قال شيخ الاسلام منال والاقابلة كاف في كونه بيان اجبالي لا يقال بل هو حيث قد تفصيلي لا نأقول النسخ غالبا انما يكون يبدل والعبرة بالغالب مع ان المحذور قد يأتي مع غير الغالب فتأمل اه (وأقول) الاوجه ما ذكره في السؤال وأما جوابه ففقه نظر لانه وان كان الغالب البدل لكن المفهوم من اطلاق الشارع الاخبار بالنسخ ليس الا عدم البدل بل الغالب انه لا يطاق الاخبار الا اذا لم يكن بدل والحاصل ان المتجه انه اذا لم يقل يبدل كان البيان تفصيليا لدلالته على انقطاع التعليق رأسا بخلاف ما اذا قال يبدل لبقاء التعليق مع عدم العلم بالحكم المتعلق وأما قوله مع أن المحذور الخ ففقه ما فيه فليست (قوله) لوجود المحذور قبله أي قبل البيان وهو الا بقاء في فهم غير المراد وقوله المحذور السابق أي وهو الا بقاء المذكور وقوله لا اختلاله بفهم المراد لم يقل لا يبقاه في فهم غير المراد قال شيخنا الشهاب لظم المشترك والمتواطئ الى ماله ظاهر (قوله) بخلاف النسخ لانه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمده أي لان الغرض التأخير عن الخطاب الى وقت الفعل فتأخير بيانه لا يحل بفهم المراد لان التأخير لا يغير الخطاب السابق باعتبار نفسه واغماير رفعه أو بين انتم امده فغايتها ما يفهم من الخطاب عند تأخير البيان عنه فعلق الحكم على الوجه الذي دل عليه الخطاب وهذا صحيح مطابق للواقع واذا دخل وقت الفعل رفعه الناسخ أو بين آخر مدته فلا اختلال بوجه وجهه في كل اطلاق الاقوال السابقة وتعليلها بالاختلال ويقوى القول المحكي بعد هذا الآن يجب بانهم أرادوا بالاختلال في هذا المقام ما يشمل فهم دوام الحكم فليست (قوله) (يبدل) قال شيخنا الشهاب جعل الامثلة فبالماله ظاهر لم يعلم غير الاولى وقوله في المسئلة أي مسئلة التأخير في الكل وفي البعض انتهى (قوله) لنقل أهل الحديث كما قال المصنف انه أي حديث الصحيحين كان في غزوة حنين وان الآية قبله في غزوة بدر (أقول) قضية ذلك أخذ من قول المصنف السابق قبيل المطلق مسئلة

أى قبل ما يله لا يجوز في البعض

لما ذكرنا والاصح الجواز
والوقوع ومما يدل في المسألة
على الوقوع قوله تعالى
واعلموا أنما غنم من شئ فإن
لله خمسة إلى آخره فانه عام
فيما يغنم مخصوص بجديث
الصحيين من قبل قبلا له
عليه بينة فله سلبه وهو متأخر
عن نزول الآية فله سلبه
الحديث كما قال المصنف أنه
كان في غزوة حنين وأن الآية
قبله في غزوة بدر وقوله تعالى
إن الله يامركم أن تذهبوا بقره
إلى آخره فانه مطلقه ثم بين
تقييدها بما في أجوبة أسئلتهم
وفيها تأخير بعض البيان
عن بعض أيضا وقوله تعالى
حكاية عن الخليل عليه
الصلاة والسلام يا بني إني
أرى في المنام أني أذبحك إلى
آخيه فانه يدل على الأمر
بذبح ابنه ثم بين نسخه بقوله
تعالى ونذينا به ذبح عظيم
(وعلى المنع) من التأخير
(المختارانه يجوز للرسول
صلى الله عليه وسلم تأخير
التبليغ) لما أوحى إليه من
قرآن أو غيره (إلى) وقت
(الحاجة) إليه لاتقاء
المحذور السابق عنه وقيل
لا يجوز لقوله تعالى يا أيها
الرسول بلغ ما أنزل إليك
من ربك أي على الأقوال
لان وجوب التبليغ معلوم
بالعقل ضرورة فلا فائدة

أن تأخر الخافض عن العمل بالعام أي عن وقت العمل به نسخ أن الحديث ناسخ للآية بالنسبة
لحكم الساب لما أخر عن وقت العمل وهو وقت وقته بدو وقته غنمها ولا بد على ذلك ما صح
أنه صلى الله عليه وسلم لم يقضى بسلب أبي جهل لما ألحقه بن عمرو بن الجموح لما أجاب به الخشيان عن
المنافسة بذلك في القميل بالآية والحديث من أن قوله صلى الله عليه وسلم بسلب أبي جهل لما ألحقه
بن عمرو وواقعة عين فلا عموم لها والمقصود بالتبليغ تخصيص الآية بتخصيص عام لكل سلب انتهى
وسيتشدد فقد تأخر حديث الصحيحين عن وقت العمل بالعام وهو الآية بالنسبة لما عدا سلب
أبي جهل فيكون ناسخا لها بالنسبة لحكم بقية الساب ولم أر من تعرض لذلك فليتأمل (قوله
وقوله تعالى إن الله يامركم أن تذهبوا بقره إلى آخره فانه مطلقه ثم بين تقييدها بما في أجوبة
أسئلتهم) اعترض بما ذكره العضد بقوله الجواب منع كونها بقره معينة بل هي بقره ما لا يحتاج إلى
بيان فيها آخر بدليل يامركم أن تذهبوا بقره وهو ظاهر في بقره غير معينة فيعمل عليهم أو بدليل قول
ابن عباس وهو ليس المفسر من لوزجوا إلى بقره لأجراتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد
الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل على أنهم كانوا قادرين على الفعل وإن السؤال
عن التعمين كان نعمتساوفا لا اه ويمكن أن يعارض ذلك بأنهم لم تكن معينة لكان إيجاب
المعينة عيناهما إيجاب المطلقة نسخا للإيجاب الأول وهم لم يجعوا ذلك من قبيل النسخ الآن
يجاب عن هذا بأن الإيجاب كان مرادفا للواقع على معنى إيجاب بقره ما إن لم يشددوا
وإيجاب بقره مخصوصة ان شددوا وقد يقال هذا لا ينافي المطلوب لانه يتضمن تأخير البيان إذ
حاصله أنه إيجاب للمعينة مشروط ولم يبين لهم أول ذلك الشرط ولا تلك المعينة التي هي الواجب
على ذلك التقدير الواقع منهم وانما تبينت بآخر الأمر فليتأمل (قوله عن بعض أيضا) أي كما قبله
تأخير البيان في الشكل (قوله أني أذبحك) أي إني أمرت وكلفت بذبحك لقوله تعالى قال يا أبت
افعل ما تؤمر وقوله فانه يدل على الأمر أي لقوله تعالى قال يا أبت افعل ما تؤمر وهذا حكم
ظاهره البوام ثم بين نسخه بقوله تعالى أي بدلالته على النسخ لآية النسخ كما هو ظاهر وفي نسخة
ثم بين نسخه أي ذكر ما يدل عليه لان هذا القول ناسخ كما تقدم (قوله انه يجوز للرسول صلى الله
عليه وسلم تأخير التبليغ) أي تبليغ الأصل لا البيان كما قد توهم قبل التأمل واللام يقتضيه المحذور
السابق عنه وهو الإخلال بفهم المراد وهذا هو الظاهر من قول الشارح أيضا لما أوحى إليه
ولم يقل البيان (قوله لاتقاء المحذور السابق عنه) قال شيخنا الشهاب وهو الإخلال بفهم
المراد وقال شيخ الاسلام وهو إيقاع الخطاب في فهم غير المراد وعلل الأول أحسن فتأمل (قوله
معلوم بالعقل) قال شيخنا الشهاب لعله مبني على أن العقل يحسن ويقبح وهو ضيق انتهى
وقال شيخ الاسلام ذكره على لسان فائل هذا القول وفيه ميل إلى مذهب المعتزلة لان ذلك عندينا
انما يعلم بالشرع وعليه فالأولى أن يقال في الجواب قلنا لا نسلم ان وجوب التبليغ علم بالعقل ولو
سلم ففائدته تأيد العقل بالعقل بالمثل اه ويجاب بان الشارح أراد الاختصاص مع حصول المطلوب
من دفع الخصم عما قاله (قوله فيجب تارة بما عنده) أي فقد كان ما أجاب به حاصله عنده قبل
السؤال فقد أخر تبليغه إلى السؤال قال شيخنا الشهاب وفيه محتمل لاحتمال أن تكون الإجابة
عن اجتهاد فلا يدل انتهى ويمكن أن يجاب عنه بان الاجتهاد يحتاج لمن عقب السؤال يقع

فيه مع انه كان يجب فوراً قبل مضي ذلك الزمن بل متصلاً بالسؤال كما هو معلوم ولو في البعض
 (قوله والخيار على المنع) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان هذا الفرع النزاع فيه من المجوزين
 لتأخير البيان مع المسانعين منه فالمجوز هناك مجوز هنا والممانعون هناك ممانعون هنا انتهى
 (وأقول) هذا بحث باطل قطعاً لا وجه له الا بحجّز ما وقع في خاطره أو توهمه من نحو عبارة العصد
 من غير مراجعة لنصوص الأئمة المصروفة بما يصرح بطلان هذا البحث وهو كذا إذا به مع
 المصنف والشارح يورد عليهم ما يظهرونه أو يفهمونه من نحو عبارة العصد من غير
 مراجعة وهذا مما لا وجه له خصوصاً في النقليات التي المصنف أبو عذرة وأبو عذرة ضبطها
 وتحررها وسعة الاطلاع عليها وكثرة الاستدراك على غيره فيها كما لا يتري في شيء من ذلك من
 له ادنى عقل مع ديانة والحاصل أنه ان كان منشأ هذا البحث التوقف فيما قاله المصنف من
 حيث النقل فلا يخفى فساد له لان المصنف هو الثقة الحجة العمدية في نقل هذا الفن فالتوقف
 في نقله بغير وجه وبغير مراض معتبر مجرد هو من خصوصاً وقد صرح بما قاله الأئمة المرجوع
 اليهم والمعول عليهم في النقل وغيره فقد قال الاصفهاني شارح المحصول مانصه قال صاحب
 الاحكام الذين اتفقوا على امتناع تأخير البيان الى وقت الحاجة اختلفوا في جواز اسماع
 المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص فذهب الجبائي وأبو الهذيل الى امتناع ذلك
 في المخصص المسمى دون المخصص العقلي وذهب أبو هاشم والنظام وأبو الحسين البصري الى
 جواز اسماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له عقلياً كان المخصص له اوسمياً وهو الحق
 قال ابن الحاجب الممانعون اختلفوا في جواز اسماع المكلف العام دون اسماع المخصص
 الوجود والخيار الجواز ثم قال اعني الاصفهاني والفرق بين هذه وبين جواز تأخير البيان عن
 وقت الخطاب واضح وذلك لان في مسئلة تأخير البيان عن وقت الخطاب لم ينزل الخطاب
 ولا كذلك في هذه الصورة فانه نزل الوحي ولم يسمعه المكلف السامع للعام انتهى وقال القرافي
 في قول المحصول المسئلة الثانية يجوز من الله تعالى ان يسمع المكلف العام من غير أن يسمع
 ما يخصه وهو قول النظام وأبي هاشم والفقهاء وقال أبو الهذيل والجبائي لا يجوز ذلك
 في العام المخصوص بدليل السمع وان جاز ان يسمعه المخصوص بآلة العقل وان لم يعلم السامع
 ان في العقل ما يدل على تخصيصه انتهى مانصه سؤال ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم
 في المسئلة الاخرى يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لان في صورتين سمع المكلف
 العام بدون المخصص جوابه ان تلك لم ينزل وحى في البيان اصلاً وقت الخطاب وهنا نزل البيان
 وفهمه بعض المكلفين وبقي النزاع هل يجوز ان يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان
 ولذلك استدلل بان بعض الصحابة لم يسمع كثيراً من النصوص مع انها في صدور الحفاظ
 ولهذا وقف في هذه المسئلة أبو هاشم وغيره من المعتزلة مع انهم يمنعون تأخير البيان عن وقت
 الخطاب ما ذاك الا ان البيان قد حصل في الجملة وسمعه المكلفون من حيث الجملة وجوز
 المسانعون في المخصوص بدليل العقل لان الدليل العقلي حاصل في النطرة وانما التخصيص من جهة
 السامع بخلاف المخصوص بالسمع وان كان قصر في الاطلاع عليه ولكنه ليس في قطره بل
 امر خارج بعيد عنه يحتاج الى نقل اليه فهذا هو الفرق انتهى وان كان منشؤه التوقف فيه

للامر به الا القورقنا فائدة
 تأيد العقل بالنقل وكلام
 الامام الرازي والامام
 يقضي المنع في القرآن
 قطعاً لانه متعبد بتلاوته ولم
 يؤخر صلى الله عليه وسلم
 تليغه بخلاف غيره لما علم
 من أنه كان يستل عن الحكم
 فيصيب تارة بما عنده ويقف
 أخرى الى أن ينزل الوحي
 (و) المختار على المنع أيضاً

من جهة المعنى فهذا مع كونه لا يناسب تقريره كما هو ظاهر لا عذر له فيه أيضا لظهور المعنى بما
سمعه من الفرق في كلام الاصطفهاني وكلام القراني واذا نظرت الى هذه النصوص من
هؤلاء الاثمة على ان النزاع هنا بين المانعين هناك مع الفرق بين المسمئين قضيت العجب بما
وقع فيه الشيخ خصوصا من حزمه بما زعمه وايت شعري أي سند له في ذلك ولعل شبهته عبارة
العذر فانه في الغالب لا ينظر في غيره وغير حاشيته وقد قال شرح الكلام ابن الحاجب مانصه
اذا جوزنا تأخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة فجواز اسماع العام للدخل تحت العموم
مع عدم اسماع المخصص له الى وقت الحاجة اجدد بالحوازل ان عدم الاسماع اسهل من العدم
واما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه والخيار جواز لنا ان تأخير اسماعه مع
وجوده اقرب من تأخير مع عدمه وقد بينا جواز ذلك وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع
فليحمل كلامه على ان النزاع انما هو مع المانع وقد اثبتنا معه الابد فالاقرب اجدد انتهى
فقوله وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه الخ يحتمل انه منشأ ما وقع فيه الشيخ
لكنه لا يصلح له هذه المنشئة اما اولافلانه لا يقاوم نصوص الاثمة السابقة واما ثانيا فلانه انما
ارتكب ذلك لعدم استقامة الدليل الذي أورده ابن الحاجب الاعلى ذلك القدر لا لئلا
في النقل الذي هو ظاهر كلام ابن الحاجب موافقا لنصوص الاثمة السابقة ولهذا قال
المولى سعد الدين في قوله وانت تعلم الخ مانصه يعني اذ ابني الكلام على منع تأخير البيان
وجعل النزاع فيما بين المانعين منه لم يستقم هذا الاستدلال أصلا لانهم لا يقولون بجواز تأخير
البيان مع عدمه فيجب ان يحمل كلام المصنف على انه نزاع مع من يمنع تأخير البيان يعني
نحن نقول بجواز اسماع العام دون المخصص وثبت ذلك باننا اثبتنا على المانعين جواز تأخير
المخصص مع عدمه منع وجوده أولى لانه مما يمكن أن يسمع في الجملة انتهى فاعتبروا يا أولى
البصائر (قوله انه يجوز ان لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بانه مخصص) فيه أمور الاول ان
ذكر المخصص ينبغي أن يكون على وجه القبول فغيره كالقبول والمبين كذلك * والثاني قال
السكراني واعلم ان عبارة المصنف محتملة لان الكلام في المخصص الموجود مع تأخير اسماعه
لا عدم اسماعه للمكلف الموجود ليكون معنى الكلام يجوز ان لا يعلم ذات المخصص ولا وصف
كونه مخصصا فانه كلام مخالف للكتب المعتمدة قليل الجدوى انتهى (وأقول) أمثال هذا
الاعتراض التي أكثر منها مع القطع بانه ليس من أهل النقل والاطلاع والنقد وبانه لم يصحها
تأمل صحيح كما يتضح من الكلام عليها أشبه شيء بالخراف لانها كاترى مجرد دعاوى لم يبينها
بمنقول ولا معقول ومنشأ ذلك مما لا يلتفت اليه من مثله خصوصا في حق مثل المصنف ذلك
الامام الناقد البصير وانت ترى فاي منقول أو معقول صدق به مازعمه وهل عتد لنا الكتب
المعتبرة أو جملة منها ليتضح انما برؤيتها زعمه الباطل فكيف يلتفت مع ذلك ذو عقل الى تلك
الاعتراضات أو بعدا ذودين تلك التلقينات وغاية ما يمكن ان يصدق فيه ههنا انه وقف
على بعض الكتب فوجد فيها مخالفة لما ذكره المصنف اربعة ومعلوم ان مجرد ذلك لا يوجب
اختلال عبارة المصنف ولا مخالفتها للكتب المعتمدة واما دعواه قوله جدوى هذا الكلام فهي
دعوى باطلة لا منشأ لها الا عدم فهمه عبارة المصنف وحاصلها انه يجوز ان يرد المخصص

(انه يجوز ان لا يعلم) المكلف
(الموجود) عند وجود
المخصص (بالمخصص ولا بانه
مخصص) أي يجوز ان لا يعلم
ذات المخصص ولا بوصف
انه مخصص مع علمه بذاته
كأن يكون المخصص العقل
بان لا يسبب الله له العلم بذلك
وقيل لا يجوز ذلك في المخصص
السمعي لما فيه من تأخير
اعلامه بالبيان

ولا يعلم المكلف الموجود عند وروده من حيث كونه مخصصاً بالعلم بذاته أو يعلم به أو لا يعلم به
وصف أنه مخصص وحاصله أنه يجوز أن يتعلق العام بالمكلف ولا يعلم بالمخصص مع وجوده وأرى
جدوى فوق ذلك بل أي زيادة جدوى لما قال أن الكلام فيه على ثلاث الجدوى بل العبارتان
معنى واحد لأنه لا معنى لتأخير إسماع المخصص الموجود لعدم إعلانه بالمخصص من حيث
أنه مخصص وهذا صادق بعدم إعلانه بذاته وبعدم إعلانه بوصفه لأن الفرض عدم علمه
بالتخصص وهو حاصل على التقديرين وهذا هو معنى عبارة المصنف ولكمهم قوم لا يفقهون
ومما يقطع بالتحاد المراد من العبارة بين عندهم أن ابن الحاجب عرج بجواز تأخير إسماع المخصص
ولاشك أنه لم يطالع من الكتب المعتبرة على غيره فغير العوض في شرحه بمعنى عبارة المصنف
حيث عرج بقوله الاتي مع عدم إسماع المخصص له وهو مما يطيل صريحاً قول السكرواني
السابق لعدم إسماع المكلف الموجود فقد انضح استقامة ما ذكره المصنف وكثرة جدواه
وعدم مخالفتها للكتب المعتبرة وأنه لا منشأ لزعم الاختلال الاختلال الفهم

قلنا المذون تأخير البيان وهو
منتق هنا

وكم من عائب قول أصحابنا * وأقمتهم الفهم السقيم

بل لو فرض أن ما ذكره المصنف ليس في الكتب المعتبرة فلا دخل فيه بوجهه لأن الحاصل
حينئذ أنه ذكر مسألة خلائعها الكتب المعتبرة واعتفت عما في الكتب المعتبرة
أدغم مما قرأناه استلزام ما ذكره المصنف ما في الكتب المعتبرة ولا يدعي أن ذلك من الاختلال
من حضر عقله * والثالث أن المراد أنه يجوز تأخير الإعلام المذكور إلى وقت الفعل
لأن وقت الفعل أيضاً على ما يشهد ذلك قول العضد أجاز تأخير البيان وعدمه إلى
وقت الحاجة فجواز إسماع العام للداخل تحت العموم مع إسماع عدم التخصص له إلى وقت
الحاجة أجدر بالجواز لأن عدم الإسماع أسهل من العدم وإما بناء على المنع من تأخير
البيان فقد اختلف فيه والخارج أجاز أيضاً انتهى ولهذا صرح شيخ الإسلام بالتقييد
فقال قوله وأنه يجوز أن لا يعلم المكلف الموجود أي إلى وقت الحاجة انتهى وقد يقال
أصل هذا التقييد لأنه محل هذه الخلافية الخصوصية والافصاح يمكن التعميم وعدم
التقييد حيث كان الخلاف في الجواز لأن في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة خلافاً لما
أليه المصنف في قول المسئلة بقوله وإن جاز مع قول الشارح عند اثبات الخ فإنه إذا جاز تأخير
البيان جاز تأخير الإعلام لأنه تأخير البيان الآن يجاب بأن ما أشار إليه المصنف والشارح
في أول المسئلة مفروض فيما إذا لم ينزل المبين كالتخصص وما هنا قياماً إذا نزل لكن لم يعلم به
المكلف ولا يلزم من جواز التأخير من غير نزول جوازه مع قيام الحاجة المناسب كون
النزول لأجلها وفوات التبليغ نعم سيأتي أن هذه المسئلة مصورة بما إذا علم البعض وقصر
البعض حتى أعطى حكم العالم ومع ذلك التصور لا يبعد التزام جواز التأخير بل قد يقال
أكثر أحكام الشرع كانت كذلك فإنه علمه الصلاة والسلام لم يبلغ كل أحد بل بلغ البعض
واكتفى ببعض الباقي وكذلك رسالة المبعوثون إلى النواحي لتبليغ الأحكام لم يبلغوا كل فرد
بل بلغوا البعض واكتفى ببعض الباقي فليست أملاً (قوله وهو منتق هنا) قال شيخنا الشهاب
أي لأنه ينتهيه بعض المكلفين وحينئذ فقرة أي المصنف السابق يجوز أن لا يعلم المكلف الخ من

وعلم المكلف بالخصوص بان لم يبحث عنه تفصيلا منه أما العقلي ١٢٩ فاتفقوا على جواز ان يسمع الله المكلف العام

من غير ان يعلم أن في العقل ما يخصه وكولا الى نظره وقد وقع أن بعض الصابة لم يسمع المخصص السعي الابعاد حين منهم فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم طلبت ميراثها مما تركه صلى الله عليه وسلم لعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فاتحج عليها

أبو بكر رضى الله تعالى عنه بارواه من قوله صلى الله عليه وسلم لا نورث ما تركناه صدقة أخرجه الشيخان ومنهم عروضا الله عنه لم يسمع مخصص الجوس من قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث ذكروهم فقال مأدري كيف اصنع أى فيهم فروى له عبد الرحمن بن عوف قوله صلى الله عليه وسلم سنوأيهم سنة أهل الكتاب رواه الشافعي رضى الله عنه وروى البخاري أن عمر لم يأخذ الجزية من الجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر

(النسخ)

(اختلف في أنه رفع الحكم (أو بيان) لانتهاء أمده (واختار) الاقول لشمله النسخ قبل التمكن وسبأني

جواز على الصحيح

سلب العموم لامن عموم السلب وان كان قضية العام المنفي هو الثاني اه وبؤيده قول القرافي السابق وهما نزل البيان ونهه به بعض المكلفين وبقي النزاع في أنه هل يجوز ان يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان الخ وهذا مع قول الشارح وعدم علم المكلف بالخصوص الخ يتحصل منه تصوير المسئلة بما اذا علم به بعض المكلفين بالبيان ولم يعلمه البعض الاخر الا انه يمكن من العلم فهو بمنزلة العالم لتقصيره ويحتمل ان الشارح يرى تصوير المسئلة بما اذا لم يبلغ البيان احد الكثر لمما تكتو من البحث كانوا التقصيرهم بمنزلة من بلغه البيان كما هو ظاهر كلامه (قوله بان لم يبحث عنه) يؤخذ منه انه لا بد من مضي زمن يتأق في فيه البحث (قوله فاتفقوا الخ) أى فيجمل كلام المصنف على انه اراد حكاية الخلاف الذي اشار اليه في المجموع ان اراد بالخصوص ما يشمل العقلي فليتنا مل والله سبحانه اعلم

(مبحث النسخ)

(قوله والاختار الاقول) فيه أمران * الاول انه انما قدره هكذا دفعا لما يتوهم من ظاهر المتن انه قول ثالث مقابل للقولين لا تفصيل لا تراهما * والثاني انه علله بقوله لشمله النسخ قبل التمكن وفيه أمران الاول ان الكوراني اعترضه بما وافقه فيه الحشمان حيث قال وقيل النسخ انتفاء الحكم الشرعي ولم يقبله المصنف لانه يرد عليه النسخ قبل التمكن من الفعل كذا في بعض شروحه وليس بشئ لانه داخل في الحد المذكور لانه اذا ورد نص دال على الوجوب ثم نسخ قبل التمكن فقد بدى انتهاؤه والحق ان التعريفين متلازمان لانه اذا رفع تعلق الحكم فقد بدى انتهاؤه واذا بدى انتهاؤه فقد رفع تعلقه وعبارة الكمال بل الثاني شامل لى النسخ قبل التمكن أيضا لانه لا بد من وجود أصل التكليف كما ستعرفه وانما يتحقق بالتعلق وبين ان انتهاء التعلق يصدق بانتهائه بعد التمكن من الفعل وقوله اه (وأقول) اراد ببعض الشروح سيد الشروح وهو شرح المحقق المحلي لكن نسبته اليه ثم الاعتراض عليه بأنه ليس بشئ من الحاشية الفاسدة والعصية الكاسدة فان هذا التوجيه ليس للحق بل هو توجيه القوم الاول المختار عندهم وليس حظ المحقق منه الا مجرد حكاية على عادته الغالبة في حكاية كلامهم على ما هو عليه مع السكوت عليه وان كان فيه ما فيه وانما كان يصح ان يوجه اليه الاعتراض لو كان ذلك التوجيه من عند ياته أو صرح بانه المختار للقول الاول أو نسب اختياره الى نفسه فكان الصواب اذ كان لا بد من الاعتراض اسنادا للتوجيه اليهم ثم الاعتراض عليهم ولعله لم يتف على ذلك الا في كلام المحقق فتوهم انه من عند ياته وليس الامر كما توهم أوله لا يصح من الفرق بين من يتوجه عليه الاعتراض وبين غيره اذا تقرر ذلك فقد قال حجة الاسلام في المستصفي في مساق الاستدلال على اختيار الاول بل سنبين ان الفعل الواحد اذا أهر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بيان لا تقطاع مدة العبادة اه فانظر ما ذكره هذا الامام الحجة من التبريع بقوله فلا يكون الخ فانه نص في دعوى المناقاة بين جواز النسخ قبل التمكن وبين كون النسخ بيانا وفي ان المراد بكونه بيانا ليس ما توهمه المعتضون بل انه بيان لا تقطاع مدة العبادة واذا كان المراد بكونه بيانا ما ذكره يشمل النسخ قبل التمكن وحينئذ فلا اشكال على استدلالهم على اختيارهم الاول بما ذكره الشارح

ولافي ان ما ذكره الشارح هو حاصل كلام المستصفي فآية الامران الشارح لم يشرح المراد بالانتهاء واكتفى بمرادهم منه والمستصفي شرح المراد منه فلا يتوهم معه اشكال وقد سبق الغزالي الى ذلك غيره كالقاضي أبي بكر فانه قال في مساق الاستدلال أيضا ندبين ان شاء الله تعالى انه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل به وذلك يمنع من ان يكون النسخ عبارة عن انتهاء مدة العبادة لان بيان انتهاء مدة العبادة انما يكون بعد حصول المدة فقبل حصولها يستحيل بيان انتهائها اه فانظر هذا الكلام من هذا الامام الذي هو رأس الاصوليين وأمن أعيان رؤسهم المتضمن للتصريح بان المراد بكونه بياناً انه بيان لانتهاء مدة العبادة ولذلك رتب على ذلك دعواه ان جواز النسخ قبل حضور وقت العمل يمنع الذهاب الى ذلك (أقول) ولا شبهة لعاقلة في صحة هذه الدعوى حيث كان المراد بكونه بياناً ما صرح به هو والغزالي ومعلوم ان مثل هؤلاء الأئمة من أعيان رؤس علماء الاصول بل وسائر القنون لا يمكن ماصرحوا به على القول الثاني لا بسند قوي صحيح صريح كيف لا وهم الثقات والاثبات نقلاً وفهماً والمرجوع اليهم في نقل الخلاف والوفاق (فان قلت) نقل ان الاستاذ أبا اسحق الاسفراييني وهو من أعيان رؤس ذوي العلوم كما هو معلوم ذهب الى ان النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثاني الراجع لحكم الخطاب الاول بل الخطاب الاول انتهى بذاته وهذا يوافق القول الثاني بل لعله قائل الثاني أو أول قائله أو رأس قائله وليس صريحاً فيما قلناه القاضي والغزالي بل يمكن حمله على ما يشمل النسخ قبل التمكن (قلت) اما أولاً فالقاضي والغزالي لم ينقلوا عن أحد بعينه فيجوز ان يكون قائل ما نقلناه أو ما يستلزمه غير الاستاذ ويكون نزاعهما مع هذا القول على هذا الوجه وأما ثانياً فعلى تقدير ارادتهما ما نقل عن الاستاذ فلا يلبق بجلاهما وأما انتهما الا انهما وجداني كلامه ما يصرح بما نقلناه لان التصريح عنه بخلاف ما يدل عليه كلامه ثم الاراد عليه من الخراف الذي لا يلبق باوساط الطلبة فكيف باعيان أئمة الدين وهذه المؤمنين واذا علمت ذلك فان اراد المعترضون الاعتراض على الشارح فهو اعتراض ساقط لوجهين الاول ان الشارح لم ينصب نفسه لاختيار ولا استدلال فلا يصح الاعتراض عليه كما هو معلوم من محله والثاني ان هذا الاعتراض مبني على غير أساس لانه مبني على فهم القول الثاني على خلاف المراد منه كاتين مما تقر عن القاضي والغزالي وان أوردوا الاعتراض على أصحاب القول الاول المختارين له فهو ساقط من الوجه الثاني (فان قلت) يتصور النسخ قبل التمكن على القول الثاني أيضاً بان يقع النسخ بعد دخول الوقت قبل مضي زمن يمكن فيه الفعل (قلت) على تسليم صدقه بذلك يبقى النسخ قبل دخول الوقت فالاراد باق والعدول محتاج اليه (فان قلت) قد قال الصفي الهندي عقب ما تقدم عن القاضي وفيه نظر فليتأمل الناظر اه (قلت) لا أثر لذلك لانه ان اراد التوقف فيما نقله القاضي فلا التفتات اليه أو سلمه ونازع فيما ادعاه من المناقاة فلا وجه للنزاع فيه لوضوحه كاتين مما قدمناه وان اراد جهة أخرى فليبين لتسليمكم عليهم ان نافذ مطعوناً والامران في التعليل المذكور اشارة الى الفرق بين القولين بان أحدهما أعم من الآخر وفي بعض شروح المختصر الفرق بوجه آخر حيث قال ما نصه ذهب القاضي أبو بكر الى ان النسخ هو رفع الحكم الثابت لطريان الحكم اللاحق المضاد له الا ان الله شرع الحكم السابق دائماً على خلقه الى

قوله والامران في التعليل
كتب عليه الله والآخر
الثاني اه

ان تقوم الساعة ثم ان الحكم الناسخ اقتضى عدم دوام الحكم الاول فعدم الحكم الاول
 مضاف الى وجود الحكم الثاني وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان النسخ بيان لغاية
 الحكم السابق بالخطاب الثاني لا رافع لحكم الخطاب الاول بل الخطاب الاول انتهى بذاته
 وخالف بدله الخطاب الثاني لان الله تعالى انما شرع الحكم لوقت وروذاً للناسخ فالخطاب الاول
 يدل بظهوره على الدوام فلما ورد النسخ تبين عدم الدوام فعدم الحكم الاول ليس مضافاً لوجود
 الحكم الثاني لانه كان معي الى غاية معلومة لله تعالى غير معلومة عندنا وانما علمه المحن بورد
 الحكم المتأخر المضاد للحكم الاول فيرجع النسخ في هذا المذهب الى التخصيص في الازمان وقد
 وهم بعض الافاضل حيث قال لا نزاع بينهم مافي التحقيق واعتقده انه لا فرق بين المعنيين في المعنى
 وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى ذلك ايضاً حتى قال انتهت امد الحكم بنافي بقاءه ولا نفي
 بالرفع الا ذلك ويجاز كراه من الفرق بظهور اندفاع هذا الوهم اه ولا يخفى مافي هذا الفرق مع القطع
 بانه تعالى عالم في كل حكم بالمدة التي يبقى فيها وهو مبدل بانه فيها دون غيرها الا ان يقال التقييد
 بالمدة في علم الله ليس معتبراً بالذات على الاول ومعتبر بالذات على الثاني وكان حاصل الحكم
 المنسوخ على الاول افعولوا الا ان امنعكم من الفعل مع انه عالم بانه يمنع ويوقت ذلك المنع وهو يريد
 للمنع في ذلك الوقت الا ان التقييد بذلك الوقت غير معتبر بالذات وعلى الثاني افعولوا مدة ما بين
 لكم انتهت افعالاً لتقييد معتبر بالذات ابتداء فليست امل ذلك فان صح امكن الفرق به وفي النقود
 اعلم ان موضع التشاجر في التعاريف المذكورة ان النسخ رفع أو بيان مع امكان التوفيق بينهما
 على ما تقدم وهذا الخلاف فرغ اختلافهم في ان زوال الاعراض بالذات أو بالصدف قال
 يقاتلهم قال انما يعدم الضد المتقدم بطريان الطارئ ولولا لابق ومن لم يقل بالبقاء قال يعدم
 بنفسه ثم يحدث الضد الطارئ وتطيره الخلاف في الحدث هل الموضوع ينتقض به أو ينتهي هو
 بنفسه اه (قوله والمراد من الاول انه رفع الحكم) فان قلت هذا لا يشغل نسخ بعض القرآن
 تلاوة لاحكام اذ ليس رفع الحكم فلا يكون جامعاً لثبوت نسخ التلاوة فقط معناه نسخ حرمه القراءة
 على الجانب والماس على الحدث ونحو ذلك وهذه احكام قفسح التلاوة نسخ الحكم فيصدق عليه
 التعريف (فان قلت) ينافي ذلك قولهم نسخ التلاوة دون الحكم (قلت) لا منافاة لان مرادهم
 بالحكم المنقح حكم خاص وهو مدلول اللفظ لا مطلقاً ثم رأيت في حواشي العبد السعد ما نصه
 اعلم ان شيئاً من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام
 المتعلقة بنفس النظم كالجواز للصلاة وحرمه القراءة على الجانب والحائض ونحو ذلك اه (قوله
 أي من حيث تعلقه بالفعل) أي مثلاً أراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو اللفظ وفعل
 القلب كالاتقاد واعتضه شيخنا الشهاب فقال يقتضي ان المراد بالحكم خطاب الله لكن قوله
 نخرج بالشرعي رفع الاباحة الخ يقتضي خلاف ذلك حيث أدرج الاباحة الاصلية في الحكم
 وأخرجها بالشرعي اه أي في كلامه تناقض (وأقول) هذا عجيب من الشرح ربه الله تعالى لان
 تقييد الحكم بالشرعي يبين ان المراد به الخطاب وانه غير شامل للاباحة وهو معنى آخر اجابه
 فان القيود تبين ان المراد بالمقييد ما عدا ما اتفق عنه تلك القيود فان أراد بكونه أدرجها في
 الحكم وأخرجها بالشرعي انما سمع التقييد بالشرعي مرادة منه ايضاً فهو وهم عجيب لان

والمراد من الاول انه (رفع)
 الحكم الشرعي أي من
 حيث تعلقه بالفعل

ذلك ينافي التقييد بالشري وان أراد ان التقييد به دال على انه غير مرادة ولولا لفهم ارادتها
 معه فقله يقتضي خلاف غير صحيح والذي يظهر ان الشيخ وقع في خاطره ان التقييد يقتضي
 ان المراد بما قبله الاعم والال لم يحجج للتقييد وهو سهو وكيف واردة الاعم تنافي التقييد بل التقييد
 يقتضي ان المراد بما قبله الاخص الذي لا يشمل ما خرج بالقييد على ان لما منع ان يمنع ان قوله
 من حيث تعلقه يقتضي ان المراد بالحكم الخطاب وانما يصح هذا الاقتضاء لو لم تصف الاباحة
 الاصلية بالتعلق وهو ممنوع فلا تأمل وكذا الكوراني حيث قال والمراد بالحكم ما هو صفة فعل
 المكلف كالوجوب والحرمة لا خطاب الله فلا يرد ان الحكم قديم فلا يمكن رفعه لان ما ثبت
 قدمه امتنع عدمه وأجيب أيضا بان المراد من رفعه رفع تعلقه رفيعه تكلف لا يحكي اه (وأقول)
 أما ما أجاب به بقوله والمراد بالحكم ما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة لا خطاب الله
 الخ المصريح بان الوجوب والحرمة ليس نفس الخطاب والانا في قوله لا خطاب الله حتى لا يحتاج
 الى جواب المصريح فيرد عليه انه منافي لما حققه المحقق العبد في تعريف الحكم جوابا عن
 اشكال يورد عليه مما حاصله ان كلاما من الايجاب والوجوب نفس الخطاب وانما متحدان بالذات
 مختلفان بالاعتبار وكذا المحو والتحريم والحرمة ونقل الكوراني ذلك عنه في شرح تعريف
 المصنف الحكم وقال انه أدق الاجوبة فيما أنسأه للعق عند عصيتمه الباطلة وأما قوله وأجيب
 أيضا فهو إشارة الى جواب المصنف المشار اليه بقوله أي من حيث تعلقه لكن زعمه ان فيه
 تكلفا زعم باطل ليات له بشبهة فضلاء عن حجة فان الخطاب الذي هو الكلام النفسي يتصف
 بالتعلق الذي هو مدلول التكلف سواء جعلنا ذلك التعلق معتبرا في مفهوم الحكم كما هو مذهب
 المصنف والظاهر كلام المصنف أولا ولا شك ان النسخ يدل على قطع ذلك التعلق ورفعه فيكون
 النسخ عبارة عن ذلك القطع والرفع وتكون اضافته الى الحكم على حذف المضاف الذي
 ينساق للذهن اليه من جهة المعنى وهو التعلق اعم من أن يكون داخل في مفهومه أو خارجا
 عنه وحذف المضاف شائع ذائع لا تكلف فيه مع انسياق الذهن اليه كما هنا كيف وقد كثرت
 في الكتاب العزيز والسنة النبوية ولهذا سلك هذا الجواب أيضا المحقق العبد كابن الحاجب
 وغيره من المحققين فانه قال وربما يقال عليه ان الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما ثبت قدمه
 امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره فأجاب يعني ابن الحاجب عنه بان يريد بالحكم
 ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا الخ قال المولى سعد الدين قوله ما ثبت على المكلف يعني
 الخطاب المتعلق تعلق التخييز وهو بهذا المعنى انما يحدث بعد حدوث شرائط التكليف
 والقديم انما يتعلق تعلقا معنويا هو ضروري للطلب اه واذا كان المراد بما ثبت على المكلف
 هو الخطاب المتعلق تعلق التخييز والخطاب هو الكلام النفسي ولا تغير فيه تعين ان المرفوع هو
 التعلق بالنسخ رفع تعلقه فتأمل (فان قيل) قد يقع النسخ قبل تحقق التعلق التخييزي اذ قد
 يكون قبل دخول الوقت كما سيأتي ولا تعلق تخييزا حقيقيا فلا يكون هذا الجواب شاملا فلما هذا
 بعد تسليم وروده مشترك الا انما فانه يرد على الكوراني اذ لا وجوب ولا حرمة قبل دخول الوقت
 فما كان جوابه فهو جوابا على انه يمكن ان يرد برفع التعلق التخييزي اعم من رفعه بعد تحققه
 ورفعه قبله اذ كان صدق التحقيق كما قد يدل على ذلك قول التلويح صريحه لا يقال ما ثبت في

الماضي لا يتصور بطلانه التحققة قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يمتل فأياما كان
لا رفع (لأننا نقول) ليس المراد من الرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعاقب في المستقبل بمعنى
انه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظن التعاقب في المستقبل فبالتأخير زال ذلك التعاقب المظنون اه
والحاصل انه يمكن بل يتعين ان يراد بالتعلق الاعم من التخييز والاعلاى ولومضى من
الوقت زمن امكان الفعل ولم يفعل ثم نسخ الفعل فهل هو من نسخ المستقبل أو غير فيه نظر
والوجه الاول بل لا يمكن غيره (قوله بخطاب) قال الكوراني يخرج عنه فعله صلى الله عليه وسلم
مع كونه ناسخا رويما يجب بانه يع لم منه بالطريق الاولى لان دلالة الفعل على النسخ أقوى من
القول اه (وأقول) هذا الذي أجاب به مع ما فيه من مخالفة القواعد قد صرح غير واحد بان
التعريف لا يقتضي فيم بالهجوم ولو بالطريق الاولى لا حاجة اليه لان فعله عليه الصلاة
والسلام دليل النسخ الذي هو الخطاب لانفس الناس كما أجاب هو بذلك في الاجماع حيث
قال وخرج أيضا الاجماع على أحد القولين فانه يلحق القول الآخر بالعدم مع انه ليس بنسخ
اذ لا نسخ بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا حاجة اليه لان الاجماع اذا انعقد على حكم يكون
سند ناسخا لا هو فالاجماع دليل على وجود النسخ اه فن الجب تفرقة بينهما على ان قوله
ان دلالة الفعل على النسخ أقوى ممنوع فقد قال المصنف في شرح المنهاج فائدة قد ذكر المصنف
هنا ان الفعل أدل على السكينة والقول أدل على الحكم ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول
لان فيه المشاهدة واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو نهي أو غيرهما والقول
أقوى وأوضح من الفعل اصراحه اه ولا خفاء في ان النسخ من قبيل الثاني فتأمل (قوله
وقول الامام) أي في مباحث التخصيص في الفصل الاول في تخصيص العموم بالعقل من سقط
رجلاه نسخ غسلهما ممدخول قال الكوراني والحق ان الامام لما عرف النسخ بانه الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم فهو قائل بان سقوط الرجلين ليس نسخا مطلقا فلا وجه لمؤاخذه مثل
الامام بالتساخ فيه بعد ظهور مراده اه (وأقول) لا منشأ لهذا الكلام الا الغفلة الفاحشة
عن تأمل كلام الامام ولا حامل له عليه الاتعصب الكاسد واغترافه القاسد فان الامام لم يذكر
ذلك في مباحث النسخ وانما ذكره قبل ذلك في مباحث التخصيص كما تقرر امكن في سياق ظاهر
ان لم يكن صريحا في أنه أراد حقيقة النسخ وذلك لانه ذكر خلافا في جواز تخصيص العام بالعقل
ثم قال مانعه فان قيل لوجاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لان من انكسرت
رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل اه فهل يفهم ذو عقل من هذا
السياق غير ارادة حقيقة النسخ ولهذا اعترض عليه القراني في شرحه في ذلك فقال قلنا لا نسلم
ان هذا نسخ لان الوجوب ما ثبت في قول الامر الامر المشروط بالقدرة والاستطاعة وبقاء الحمل
ودوام الحياة وعدم الحكم عند عدم شرطه ليس نسخا الخ اه نعم الظاهر ان الامام تناقض كلامه
فانه في باب النسخ بعد كلام قررره قال ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز
ليس بطريق شرعي اه ثم رأيت الاسنوي في شرح المنهاج صرح بتناقض كلامه في ذلك حيث
قال وقوله بطريق شرعي خرج بيان انما حكم شرعي بطريق عقلي كالموت والغفلة والعجز
فلا يكون نسخا كما صرح به الامام هنا وصرح في الكلام على التخصيص بالدلالة المنفصلة

(بخطاب) فخرج بالشرعي
أي المأخوذ من الشرع
رفع الاباحة الاصلية أي
المأخوذة من العقل وبخطاب
الرفع بالموت والجنون
والغفلة وكذا بالعقل
والاجماع وذكرهما بالنسخ
على ما فهم ما بقوله (فلا نسخ
بالعقل وقول الامام) الرازي
(من سقط رجلاه نسخ)
عنه (غسلهما) في طهارته
(مدخول) أي فيه دخل
أي عيب حيث جعل رفع
وجوب الغسل بالعقل
لسقوط محله نسخا فانه
مخالف للاصطلاح وكأنه
توسع فيه

بمعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين اه
فكيف مع ظهور كلامه او صراحته كما رأيت في ارادته حقيقة النسخ واقتصار شراحه
وشراح اتباعه على فهم ذلك من كلامه بحيث جزموا بالاعتراض عليه ونسبته الى التناقض
فيه يسوغ لذي عقل زعم ارادة خلاف ذلك وأنه لا وجه لمؤاخذته بما تسامح فيه فالحق الذي
لا مريية فيه لذي عقل ان مؤاخذة المصنف في محلهما وان لها وجهها وجبها وان السكوراني لم يزد
على التغير في الوجوه الحسنان ونحو ذلك من بلية العصبية وزيادته الحمية (قوله ولا بالاجماع
ومخالفهم تتضمن ناسخا) فيه أمور به الا قول قال شيخنا الشهاب لان تقول لم يقلوا بمثل ذلك
في التخصيص كأن يقولوا لا تخصيص بالاجماع ولكن مخالفة الجمع بين مقتضى العموم تتضمن
مخصصا هو مستند الاجماع اه (وأقول) قد سبق الشيخ الى هذا الاشكال القرافي ويحتمل
ان يجاب بان ما ذكره هو مرادهم وان أوهمت عبارتهم خلافه فلتحمل على ذلك بدليل ما قرره
في النسخ لوجود مثل المعنى الذي لا جـ له منعوا كون نفس الاجماع ناسخا ثم رأيت في كلام
المصنف وغيره ما يصرح بان ذلك هو مرادهم قال المصنف في شرح المنهاج مانصه تنبيه معنى
قوانا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع أنهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر فالتخصص
سند الاجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وان جهلوا المخصص وليس معناه أنهم خصوا العام
بالاجماع لان الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهد عليه الصلاة والسلام وانعقاد
الاجماع بعد ذلك على خلافه خطأ فالذي جوزناه اجماع على التخصيص لا تخصيص بالاجماع
اه وذكر المصنف في شرح المنهاج انه لا يجوز تخصيص الاجماع بالنص وعلاه بما خاص له انه
يمنع الاجماع على العموم مع وجود النص السابق الدال على المخصوص وكذا ذكر ذلك غيره
وعبارة الصفي الهندي وأما تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة فغير جائز لاستحالة ان يعقد
الاجماع على خلاف الكتاب او السنة قال وأما تخصيص نص أهل الاجماع على الاجماع
فجائز لكن ليس ذلك تخصيص الاجماع بل هو تخصيص للفظ أهل الاجماع وبينهم ما فرق اه
* الثاني انه كما لا ينسخ بالاجماع لا ينسخ الاجماع صرح به ابن الصلاح في علوم الحديث والنووي
في مختصره وصرح به أيضا صاحب المنهاج كغيره قال المصنف في شرحه هذا رأى الجماهير اعني
ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم في الكتاب ودليله انه لو اتسخ ~~كان~~ انتساخه اما
بالكتاب أو بالسنة أو بالاجماع أو القياس والكل باطل اما بطلانه بالاقران فلان نص الكتاب
والسنة متقدم على الاجماع لان جميع النصوص متقدمة من النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعقد
الاجماع في زمنه واما بطلانه فلاستحالة انعقاده على خلاف الاجماع للزوم خطأ أحد الاجماعين
وأما بالقياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع واما ان الاجماع لا ينسخ به فلان المنسوخ
به اما النص أو الاجماع أو القياس والاقران باطلان لما عرفت وكذا القياس لزواله بزوال
شرطه كما عرفت أيضا اه باختصار (وأقول) فيما ذكره كغيره نظرا له لانه ان أراد بان الاجماع
لا ينسخ به انه نفسه لا يكون ناسخا ولكنه قد يتضمن الناسخ فسلم ولكنه لا يلائم استدلاله بقوله
والاقران باطلان لما عرفت الخ كما لا يخفى وان أراد انه لا يكون ناسخا لنفسه ولا يتضمنه
الناسخ فهذا مسلم بالنسبة لنسخه الاجماع بناء على انه لا يتصور في حياته عليه الصلاة والسلام

(ولا) نسخ (بالاجماع) لانه
انما ينسخ بعد وفاته صلى
الله عليه وسلم كما سبق
اذ في حياته الحية في قوله
دونهم ولا ينسخ بعد وفاته
(و) لكن (مخالفتهم) أي
الجمع بين النص فيما دل عليه
(تضمن ناسخا) له وهو
مستند اجماعهم (ويجوز
على الصحيح نسخ بعض
القرآن

لا على انه يتصور أيضا كما اختاره القرافي اذ يمكن حينئذ ان يتحقق اجماع على حكم ثم يتحقق آخر على نقيضه استنادا الى نص متأخر عن مستند الأول غير مسلم بالنسبة الى نسخه النص والقياس أما الأول فلانه يمكن تحقق اجماع بعد عصره عليه الصلاة والسلام استنادا الى نص متأخر عن النص المنسوخ وأما الثاني فلانه يمكن ان يتحقق قياس في عصره عليه الصلاة والسلام مثلا كقبل موته بيوم ثم يتحقق اجماع بعد عصره كبعد موته بيوم أو في يوم موته استنادا الى نص آخر متأخر الورود عن نص القياس وكذا في عصره بناء على انعقاد اجماع في عصره على ما تقدم وينبغي أن يحمل على هذا ما في المصنوع من جواز نسخ القياس في عصره عليه الصلاة والسلام بالاجماع حيث قال فنقول نسخ القياس اما ان يكون في زمان حياة النبي عليه الصلاة والسلام أو بعد وفاته الى أن قال فان كان حال حياته فلا يمنع رفعه بالنص أو بالاجماع أو القياس اهـ فانما ذكر اجماع على تقدير انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام فلا ينافي ما ذهب هو اليه من عدم انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام وبذلك يندفع اعتراض القرافي بانه ناقض نفسه والاسنوي بانه سهو ولا يصح دفعه بحمل كلامه على تأخر اجماع عن عصره عليه الصلاة والسلام لان قوله اما ان يكون أي نسخ القياس في حياته عليه الصلاة والسلام صريح في تحقق النسخ حال حياته بالاجماع ولا يتصور ذلك الا مع تحقق اجماع حال حياته اللهم الا بغاية التكلف بان يجعل ضمير فان كان في حياته للقياس لا نسخه بدل قوله فلا يمنع رفعه بالنص اذ المرفوع بالنص القياس لا نسخه وعما يؤيد نسخ القياس في حياته بالاجماع على ما تقرر نسخ القياس الموجود في حياته بالنص والقياس كما سيأتي فانه اذا صح كون القياس ناسخا للقياس صح نسخ اجماع له بجماع أن الناسخ في كل منهما ما تضمنه من النص كما تقدم ويؤخذ من قوله وأما بالاجماع فلا يستلزم انعقاده على خلاف اجماع للزوم خطأ أحد الاجماعين امتناع تخصيص اجماع بالاجماع اذا وقع اجماع الأول على العموم للزوم ما ذكر حينئذ اما اذا بصرح أهل الأول بالعموم فينبغي جواز تخصيصه باجماع آخر اذ لا يلزم ما ذكر وقد يدل عليه قول الصبي الهندي وأما تخصيص نص أهل اجماع الخ ولم أرفى ذلك شأ وحيث جوزنا فالمراد ان المخصص في الحقيقة هو مستند اجماع على ما تقدم عن المصنف وغيره وقد يقال لا يتصور مع كون اجماع الأول على العموم ان يكون مخالفة اجماع الآخر في بعض الافراد من قبيل التخصيص لان العام المخصوص غومه غير مراد من جهة الحكم فتلخص على ما ذكرنا ان اجماع لا يخصص النص لكنه يتضمن المخصص له وانه لا يخصص بالنص ولا باجماع آخر على ما تقرروا وانه لا ينسخ ولا ينسخ به باعتبار ذاته وأما باعتبار ما تضمنه في نسخ به النص والقياس وكذا اجماع ان قلنا بانعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام بان يوجد اجماع على حكم في حياته ثم آخر بعد حياته على نقيض ذلك الحكم استنادا للنص متأخر عن مستند الأول فليست أميل والناث ان كان ينبغي ان يعبر في القياس أيضا بانه لا ينسخ به لكنه يتضمن ناسخا فان ذلك هو الموافق لاقتضائه في تعريف النسخ السابق على قوله بخطاب والرابع انه قد يمنع قوله ومخالفتهم تتضمن ناسخا وذلك لانه سياق في كتاب التعادل والتراجع انه اذا تعذر العمل بالمعارضين أصلا ولم يعلم المتأخر منهم ما يرجع الى غيرهما وانهم ما لوثقوا رافى الورود عن الشارع بتخير بينهما في

تلاوة وحكما أو أحدهما فقط) وقيل لا يجوز نسخ بعضه ككله المجمع عليه وقيل لا يجوز في البعض نسخ التلاوة دون الحكم والعكس لأن الحكم مدلول للفظ ١٣٦ فإذا قدر انتفاء أحدهما لم ينتفاء الآخر قلنا انما يلزم إذا روى وصف الدلالة وما نحن

فيه لم يراع فيه ذلك فان بقاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولاً له وانما هو مدلول لما دل على بقائه وانتفاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولاً له فان دلالة عليه وضعه لا تزول وانما يرفع النسخ العمل به وقد وقع الاقسام الثلاثة روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها **كان فيما أنزل عشر** وضعت مع لمومات فنسخن بخمس معلومات فهذا منسوخ التلاوة والحكم وروى الشافعي وغيره عن عمر رضي الله عنه لو أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها الشيخ والشيخة اذ اذنا فارجوهما البتة فانا قد قرأناها فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم لا مره صلى الله عليه وسلم برجم المحصنين رواه الشيخان وهما المراد بالشيخ والشيخة ومنسوخ الحكم دون التلاوة كثير منه قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لازواجهم متاعاً الى الحول نسخ بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً التأخره

العمل ان تعذر الجمع والترجيح فان أمكفاً لجمع أولى وحينئذ فيجوز ان يكون السبب في مخالفتهم النص انه تعارض مع نص آخر وتعذر العمل به ما ولم يعلم المتأخر منهم ما فرجوا الى غيرهما وان يكون السبب انه فارق نص آخر في الورد وتعذر الجمع والترجيح فاخذوا أحدهما بمقتضى التخيير بينهما أو أمكن الترجيح فاخذوا بما قام عندهم انه الراجح فالتألف كما تحتمل ان تكون لتحقيق النسخ تحتمل ان تكون لاحد هذه الامور فكيف جزم بانها تتضمن ناسخاً الا لهم الا ان يحتمل كلامه على ما اذا ظهر ما يمنع من الحمل على أحدهما هذه الامور فليتنامل فقيه ما فيه (قوله تلاوة وحكما أو أحدهما) منصوبات على التمييز المحق عن المضاف لكن شرط التمييز التذكير والاختير معرفة قال شيخنا الشهاب لكن قيل ان ضمير النكرة تنكرة أو اعترض ذلك لكونه نابعاً (أقول) وهو على قول السكونيين انه لا يشترط تذكير التمييز (قوله ككله المجمع عليه) قال شيخ الاسلام أي لا يجوز نسخ كله شرعاً ولا فهو جائز عقلاً لما سيأتي من جواز نسخ كل الشريعة بحمله على جوازه عقلاً وظاهر ان نسخ حكم جميع السنة حكم نسخ جميع القرآن اهـ وقوله من جواز نسخ كل الشريعة كانه اشارة الى قول الشارح عقب قول المنف وان كل شرعى يقبل النسخ مانصه فيجوز نسخ كل الاحكام اهـ ويحتمل حمل منع نسخ كاه على نسخة تلاوة (قوله قلنا انما يلزم) أي انتفاء أحدهما من انتفاء الآخر اذ روى وصف الدلالة (أقول) يعني لو لوحظ في الحكم كونه مدلولاً للفظ وفي اللفظ كونه دالاً على الحكم لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر اذ المدلول باعتبار كونه مدلولاً لا يوجد دون الدال عليه والدال باعتبار كونه دالاً لا يوجد دون المدلول له فلا يتصور باعتبار وصف الدلالة وجود أحدهما بدون الآخر لكن لم يلاحظ ما ذكر في قولنا يجوز نسخ أحدهما دون الآخر فلا يلزم ما ذكر (واعلم) انه ليس هذا انتفاء حقيقة فان نسخ اللفظ ليس بمعناه انعدامه بل هو موجود باق وانما انتفى عنه أحكام التلاوة كحرمة قراءته على الخشب ومنه على المحدث ودلالتيه على معناه أمر وضحي ليس مشروطاً ببقاء هذه الاحكام فهو مع نسخه يفهم منه معناه ونسخ الحكم ليس بمعناه انعدامه فانه معنى ثابت مفهوماً من اللفظ بل معناه عدم العمل به وحينئذ فالدال عليه هذا الكلام من أنه اذ روى وصف الدلالة لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر غير ظاهر فان انتفاء أحدهما يعني نسخه لا يلزم منه انتفاء الآخر فانه اذا نسخ اللفظ فدلالته باقية على مدلوله وذلك المدلول مدلول له ومفهوم منه واذا نسخ الحكم فدلالته للفظ ثابتة باقية واللفظ دال عليه فقوله فان بقاء الحكم دون اللفظ أي فيما اذا نسخ اللفظ دون الحكم ليس بوصف كونه مدلولاً له قد يقال فيه لا مانع من كونه بذلك الوصف فان اللفظ وان نسخ فهو دال على ذلك الحكم وذلك الحكم مدلول له ومفهوم منه (قوله وانما هو) أي الحكم الباقي وقوله لما دل وهو النسخ وقوله ليس بوصف كونه أي بل لذاته كذا شرع هذا الكلام شيخنا الشهاب ولا يخفى ما في قوله وهو النسخ وقوله بل لذاته والظاهر ان ذلك ليس بصحيح فليتنامل (قوله وانما يرفع النسخ العمل به) قال شيخنا الشهاب بل يرفع النسخ الحكم أيضاً لان النسخ رفع الحكم **وكان** الدلالة عليه باقية اهـ (وأقول) لا معنى لنسخ الحكم الرفع العمل به كما قاله الشارح فقول الشيخ بل هو يرفع الخ ليس على ما ينبغي وليس أمر اذا دل على رفع العمل به (قوله كان فيما أنزل) أي من القرآن عشر رضاء معلومات أي يحرم من فنسخن

في التلاوة وحكما أو أحدهما فقط) وقيل لا يجوز نسخ بعضه ككله المجمع عليه وقيل لا يجوز في البعض نسخ التلاوة دون الحكم والعكس لأن الحكم مدلول للفظ ١٣٦ فإذا قدر انتفاء أحدهما لم ينتفاء الآخر قلنا انما يلزم إذا روى وصف الدلالة وما نحن فيه لم يراع فيه ذلك فان بقاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولاً له وانما هو مدلول لما دل على بقائه وانتفاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولاً له فان دلالة عليه وضعه لا تزول وانما يرفع النسخ العمل به وقد وقع الاقسام الثلاثة روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها **كان فيما أنزل عشر** وضعت مع لمومات فنسخن بخمس معلومات فهذا منسوخ التلاوة والحكم وروى الشافعي وغيره عن عمر رضي الله عنه لو أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها الشيخ والشيخة اذ اذنا فارجوهما البتة فانا قد قرأناها فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم لا مره صلى الله عليه وسلم برجم المحصنين رواه الشيخان وهما المراد بالشيخ والشيخة ومنسوخ الحكم دون التلاوة كثير منه قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لازواجهم متاعاً الى الحول نسخ بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً التأخره

أى تلاوة وحكا بمس معلومات أى ثم نسخت الخمس أيضا لكن تلاوة لاحكام عند الشافعي
 وأما عند مالك فنسخت تلاوة وحكا أيضا (قوله ويجوز نسخ الفعل قبل التمكن منه) فيه أمور
 أحدها قال القرافي في شرح المحصول قلت المسائل في هذا المعنى أربع أحدها أن يؤقت
 الفعل برمان مستقبلا فينسخ قبل حضوره وثانيتها أن يؤمر به على الفور فينسخ قبل
 الشروع فيه وثالثتها أن يشترع فيه فينسخ قبل كماله ورابعيتها أن يكون الفعل يتكرر
 ففعل مرارا ثم نسخ فان التلاوة الأولى في الفعل الواحد غير المتكرر أما الرابعة فوافقت عليها
 المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة في الأزمنة الماضية ومنه نسخ القبلة وغيرها
 ومنه ما قبل الوقت وقبل الشروع اهدم حصول المصلحة من الفعل وترك المصلحة بمنع قاعدة
 الحسن والقبح والنقل في هاتين المسئلتين في هذا الموضع قد نقله المصنف وأما بعد الشروع
 وقبل الكمال فلم ارفقه نقلا ومقتضى مذهبنا جواز النسخ مطلقا فيه وفي غيره ومقتضى مذهب
 المعتزلة ما أنا ذا كره من التفصيل لا المنع مطلقا ولا الجواز مطلقا انتهى وفي شرح المنهاج
 للاسنوي نم في جريان الخلاف بعد الشروع فظهر يحتاج الى نقل انتهى * والثاني قال الكمال
 قد عرفت شيئا في تحريره بما بعد التمكن من الاعتقاد أخذ من كلامهم في حكم النسخ قبل
 التبليغ وبعده كما سيأتي في الشرح انتهى وقد يقال حق الكلام أن يقال يجري في تقييده
 بما بعد التمكن من الاعتقاد الخلاف الآتي في كلامهم المذكور والثالث خرج بقوله قبل
 التمكن منه ما بعده فلا خلاف فيه كما قال الاسنوي وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا وقع النسخ
 في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضا وهو مقتضى
 كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدي في الاحكام في اثناء
 الاستدلال بأن هذا جائز بخلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان
 في الوحي وامام الحرمين في البرهان انتهى كلام الاسنوي وفي النهاية لابن الهندي طائفة
 فعلى هذا يجوز النسخ وقاها بعد مضي مقدار ما يسعه وان لم يكن قد فعل المأمور به وهذا على
 المشهور وفي بعض المؤلفات القديمة ان بعضهم كالكرخي خاف فيه أيضا وقال لا يجوز النسخ
 قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أو لم يضر انتهى ودخل فيما بعد التمكن ما بعده
 الوقت وقد قال الاسنوي وأما الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف
 بل جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح في الاحكام في أول
 المسئلة بالجواز وبأنه لا خلاف فيه وهذا الغماني اذا صرح بوجوب القضاء وقتلنا الامر بالاداء
 يستلزمه انتهى وما نسبته للاحكام كانه أخذ من عموم عبارته والافلم أره صرح بهذه
 بخصوصها (قوله بان لم يدخل وقته أو دخل ولم يضر منه ما يسعه) قال الاسنوي وفي معناه أيضا
 ما إذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن انتهى وقد قدم فحوم في
 كلام القرافي السابق (قوله اهدم استقرار التكليف) قال شيخنا العلامة استقراره هو
 حصول التعلق التخييري وفيه بحث فان الاستقرار يقتضي دخول الوقت وان لم يضر ما يسع
 الفعل فالدليل لا يشمل المدعى بشقيه انتهى (وأقول) العجب من الشيخ يدعي الشيء بلا سند ثم
 يفتي عليه فان زعمه ان الاستقرار هو حصول التعلق التخييري مجرد دعوى لا سند له عليها انتهى

(و) يجوز على الصحيح
 نسخ الفعل قبل التمكن
 منه بان لم يدخل وقته
 أو دخل ولم يضر منه ما يسعه
 وقبل لا يجوز اهدم
 استقرار التكليف قلنا يكفي
 للنسخ وجود أصل التكليف
 فينقطع به وقد وقع النسخ
 قبل التمكن في قصة الذبيح

ممنوعة بل هي غير صحيحة لأن حصول التعاقب التخييري انما هو أصل التكليف لاستقراره لما
تقدم في المقدمات أن التكليف الزام مافيه كلفة أو طلبه ولا الزام ولا طلب قبل الوقت بل
لا يتحققان إلا بعد دخول الوقت كما تقدم أيضا ثم إن الأمر يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد
دخول وقته الزام وقبله اعلاما ومعلوم أن التعاقب الاعلاهي ليس تكليفا وهذا صرح
الفقهاء بجواز النوم قبل الوقت وإن علم أنه يستغرق الوقت وتفتوت الصلاة وعلاؤه بعدم
تكليفه حينئذ والصواب تفسير الاستقرار بدخول الوقت ومضي زمن يسع الفعل كما فسره
بذلك الكمال في حاشيته وهو ظاهر لأن معنى استقرار التكليف الأمن من سقوطه بما يعرض من
مخو جنون أو انغماء وذلك متوقف على مضي الزمن المذكور اذ بهد مضيه تلتزم العبادة وإن
عرض ماذ كرك قبل فعلها واستغرق الوقت بخلاف ما قبل مضيه فإن عروضا ماذ كرك يسقطها إذا
استغرق الوقت وإن تحقق التعاقب التخييري ولهذا صرح الفقهاء فيمن عرض له بعد دخول
الوقت مانع يكتنون راغما واستقر بانه أن أدرك قبل عروضا ذلك قدرا القرض لزم والافلا فظهر
سقوط البحث المذكور وإن بناء على غير أساس وإن الدليل يشمل المدعى بشقيه ولهذا سلمه
الشارح ثم أجاب عنه بقوله قلنا يكفي للنسخ وجود أصل التكليف نعم توجهه على هذا الجواب
أنه غير شامل لما قبل الوقت اذ قبل الوقت لا يتحقق أصل التكليف كما علم مما تقرر والحب من
المحشيين حيث لم ينه على ذلك اللهم إلا أن يريدوا بأصل التكليف ما يشمل التعاقب الاعلاهي
ويراد بأصله له سبقه عليه وكونه كلفة مدمية له فإن قلت أو يريدوا به التعاقب التخييري السابق
في وقت آخر كما في نسخ وجوب الظهر يوم الخميس قبل الزوال اذ سبق تعلق الوجوب بتخيير يوم
الاربعاء قلت هذا أيضا لا يشمل النسخ قبل سبق تعلق تخييري كالونسخ وجوب أول صلاة لا قبله
بعد البلوغ قبل دخول وقتها واعلم أن قوله قلنا يكفي للنسخ وجود أصل التكليف فقوله أصل
التكليف قال شيخنا اضافة بيانية انتهى وعندى أن ذلك غير متعين لأن التكليف يشمل أصله
أى قوله ويشمل استقراره فالإضافة مخصصة للاحتراز عن الثاني فليست امل (قوله فإن الخليل
أمر بذيح ابنه) قال الاسفوى وهذا الولد قال في المصنوع انه اسمعيل وقال جماعة انه اسحق
وصحبه القراني انتهى وفي أسرار التنزيل للبيضاوى والظاهر أن المخاطب يابننى أنى أرى
في المنام أنى أذبحك اسمعيل لأنه الذى وهب له اثر الهجرة أى هجرته مع لوط وسارة الى أرض
الشام وقيل الى حران ولأن البشارة باسحق معطوفة على البشارة بهذا السلام ولقوله عليه
الصلاة والسلام أنا ابن الذى يصين فاحدهما اسمعيل والآخر أبو عبد الله فقد ادهم أبوهم بمائة
من الابل ولذلك سفت الدية مائة ولأن ذلك كان بمكة وكان قرنا الكيش معلقين بالكعبة حتى
احترقا معاها في أيام ابن الزبير لم يكن اسحق ثمة ولأن البشارة باسحق كانت مقرونة بولادة
يعقوب منه فلا يناسبها الأمر بذيحها مراهما وفي تفسير القرطبي وهو قول أبي هريرة وأبى
الطفيل عامر بن وائلة وروى عن ابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والشعبي ويوسف بن
مهران ومجاهد وقيل المخاطب به اسحق وهو قول الأكثرين وعمن قال بذلك العباس وعمر وجابر
في أربعة آخرين من الصحابة وجماعة من التابعين وهو قول أهل الكتابين قال سعيد بن جبير
سار به مسيرة شهر فى غداة واحدة حتى أتى به النحر عنى فلما صرف الله عنه الذبيح سار به مسيرة

فإن الخليل أمر بذيح ابنه
عليهما الصلاة والسلام

لقوله تعالى حكاية عنه يابني اني ارى في المنام ٢٣٩ اني اذبحك الى آخره ثم نسخ

ذبحه قبل التمكن منه بقوله تعالى وقد ينادي بذيبح عظيم واحتمال أن يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الانبياء في امتثال الامر من مبادرتهم الى فعل المأمور به وان كان موسعا (و) يجوز على الصحيح (النسخ بالقرآن للقرآن وسنة) وقيل لا يجوز نسخ السنة بالقرآن لقوله تعالى وأزلنا البكت الذكريتين للناس ما نزل اليهم جعله مميذا للقرآن فلا يكون القرآن مميذا للسنة قلنا لامانع من ذلك لانهم امن عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وان خص من عوم ما نسخ بغير القرآن (و) يجوز على الصحيح النسخ (بالسنة) متواترة أو آحادا (للقرآن) وقيل لا يجوز لقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبته من تلقاء نفسي والنسخ بالسنة تبديل منه قلنا ليس تبديلا من تلقاء نفسه وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى تبين للناس ما نزل اليهم (وقيل يمنع) نسخ القرآن (بالآحاد) لان القرآن مقطوع والآحاد مظنون

شهر في غداة واحدة وفي الهدي لابن قيم الجوزية واسمعيلى هو الذي يبيع على القول الصواب عند علماء الصحابة والتابعين بعدهم وأما القول بأنه اسحق فردودبا كثر من عشرين وجها كذا في الشنقي على الشفاء (قوله لقوله تعالى حكاية عنه يابني اني ارى في المنام اني اذبحك) أي ومنام الانبياء فيما يتعلق بالاوامر والنواهي وحى معمول به قال في الاحكام وأكثروا الانبياء كان بطريق المنام وقد روى عن النبي عليه الصلاة والسلام ان وحيه كان سنة أشهر بالمانام ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة فكانت نسبة الستة أشهر من ثلاث وعشرين سنة من نبوته كذلك ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام ما احتلم نبي قط يعني ما تشكى له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لاهل المنام انتهى وفي هذا الاستدلال مباحث كثيرة مبسطة بما يتعلق بها في المصطلح والاحكام وما يتعلق بهما من الفروع والشروح وغيرها فليطالعها من أراد وقوله اني اذبحك أي أوامر بذيبح بدليل قال يابني اذبحك ما تومر ولهذا قال الشارح فان الخليل أمر بذيبح ابنه عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى حكاية عنه الخ وقوله ثم نسخ ذبحه أي نسخ الامر به (قوله والنسخ بالقرآن للقرآن وسنة) قال الكوراني بعد كلام مبهمة وقد عرفت من هذا ان المقربان عطف المصنف هذه المسئلة على ما قبلها ليس بمرضى لانه يفهم منه ان نسخ القرآن بالقرآن مختلف فيه وليس كذلك انتهى وقال شيخ الاسلام سكك بعض الشارح عن حكاية قول يمنع نسخ القرآن به اذ لم يقل به أحد ممن جوز نسخ بعضه وحكمه عندهم لم يجوز علم من قوله قبل ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن الخ انتهى (وأقول) اما أولا فلا نسلم قوله وليس كذلك وان وافقه شيخ الاسلام فيه اذ هو يجوز ودعوى لم يستدل عليها فكيف ترد على ظاهر كلام المصنف مع احتمال انه اطلع على خلاف في ذلك بل قول الصفي الهندي ما نصه القائلون يجوز نسخ القرآن اتفق أكثرهم على انه يجوز نسخ القرآن بالقرآن لتساويهما في افادة العلم وجوب العمل به وقد وقع ذلك كما تقدم ذكره انتهى مصرح بثبوت الخلاف ألا ترى قوله اتفق أكثرهم ولو لم يطلع المصنف الا على مثل هذه العبارة لكان عذرا له قويافي الاتيان بهذه العبارة المحققة لثبوت الخلاف في كل من الامرين وللشارح في السكوت لان ذلك هو الاحتياط كما لا يخفى واما ما يابنا فلوثبت أن لا خلاف في نسخ القرآن بالقرآن كان المقصود حكاية الخلاف في مجموع الامرين اختصارا في التعبير وحكاية الخلاف في مجموع امرين أو أمر واحد معهود (قوله لانهم امن عند الله) قال شيخنا العلامة لا يدفع الدليل اذ حصل الدليل لزوم الدور انتهى (وأقول) ما بني عليه هذا الاعتراض من الجزم بان حاصل الدليل لزوم الدور ممنوع بل اختلافوا فيه فجعله بعضهم ذلك كالاسنوي في شرح المنهاج فانه قال وأما العكس أي امتناع نسخ السنة بالكتاب فلانه تقران السنة مميذة للكتاب فلوجب نسخها بالكتاب لكان مميذا لها لان النسخ بيان الحكم وذلك دور انتهى قال فأجاب يعني البيضاوي بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا أي مينا لكل شئ فانه يقتضي أن يكون الكتاب بيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضي أن تكون السنة مميذة للكتاب فلما تعارضت الاستدلال بهما انتهى وستسمع ما يمنع احتمال الدور من أصله فضلا عن لزومه ومنهم من جعله غير ذلك وتنوعوا فيه فقال العضد كائن الحجاب وغيره

قالوا ولا قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم دل على ان الرسول عليه الصلاة والسلام مبين
 للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ ما جاء به لكان رافعا لامينا لان نسخ الحكم رفع له
 ورفع الشيء لا يكون بيانا الجواب ان المعنى بالبيان في الآية تبليغه عليه الصلاة والسلام اليهم
 لانه اظهروا لو سلم فيكون مبينا لا ينفي كونه ناسخا ايضا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام
 ناسخا لما ارتفع منها او لا منافاة بينهما انتهى وقال صاحب القواطع واستدل من تعلق بالقول
 الاول اى عدم جواز نسخ السنة بالقرآن بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكرا تبين للناس ما نزل اليهم
 فلما جهل السنة مبينة للكتاب فلا يكون الكتاب مبينا للسنة لان الشيء الواحد لا يكون مبينا
 ومبينا ولا نفي نسخ الشيء بغير جنسه فلم يجوز ثم قال وأما تعلقهم بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكرا
 لتبين للناس ما نزل اليهم فليس فيه دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان كما انك اذا قلت دخلت
 الدار لاسلم على زيد ليس فيه انك لا تفعل فعلا آخر على انه ليس في كون كلامه بيانا للكتاب
 ما يمنع من نسخه بالكتاب اذا قام الدليل عليه كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله وكما لا يمنع أن
 ينسخ الكتاب بالكتاب وان كان بعضه بيانا لبعض وأما قوله هم انه ينبغي أن يكون نسخ الشيء
 بنفسه فدعوى لا دليل عليه فسقط انتهى وحديثه فلا نسلم ان حاصل الدليل عند الشارح لزوم
 الدور وجهه ان هذا اللزوم في غاية الضعف للقطع بان المراد بيان أحدهما بالآخر بيان
 بعض أحدهما ببعض الآخر لا كل بعض من كل منهما ببعض من الآخر ضرورة ان في كل
 منهما ما لم يبين بشئ من الآخر بل لا يمكن بيانه بشئ من الآخر ولا خفاء في ان بيان بعض
 كل منهما ببعض الآخر بأن يبين من كل منهما ما يحتاج للبيان بما يصلح لتبينه من الآخر مما
 لا يتوهم فيه احتمال دور فضلا عن لزومه بل يجوز أن يكون حاصل الدليل عنده التسليم بفهمهم
 الآية لانه لما جعله مبينا للقرآن دل على ان القرآن لا يكون مبينا للسنة فاجاب بانه لا مانع من
 كون القرآن مبينا للسنة لانهم ما مع من عند الله فيجوز أن يكون كل منهما مبينا للآخر معنى
 أن يبين ما يحتاج للبيان من كل منهما بما يصلح لبيانه من الآخر كما تقدم اما بناء على شمول
 المذكور وما نزل للسنة فتكون الآية شاملة لبيانه السنة بالقرآن واما بناء على انه كما جاز بيان
 الكتاب بالسنة لانهم من عند الله فصحت ان تبين كلامه فليجز بيان السنة بالكتاب لانهم من عند
 الله فيبينها كلام الله فليست أمثل فان الشيخ كثيرا ما يستروح لعظمته فينتقى كلام الانبياء بغير
 اعتناء وامعان ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ان تبع الشيخ في الاعتراض بأن الجواب لا يدفع
 الدور قال مانصه قوله لانهم ما مع من عند الله اى فيشملها ما قوله تعالى ما نزل اليهم وكذا قوله الذكرا
 وأيضا فالتيبين مستند اليه عليه الصلاة والسلام فيجوز أن يبين كلامهما بالآخر فلا دور انتهى
 (قوله قلنا يحمل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية) فان قيل يؤخذ منه أن يمنع نسخ
 التلاوة بالآحاد لان نسخها يتضمن اسقاط قرآنها وهي ثابتة بالقطع فلا ينسخ بالآحاد قلت
 هذا ممنوع لان الثابت بالقطع هو أصل قرآنها لا دوامها والذي ينسخ بالآحاد على تقدير القول
 به هو الثاني دون الاول فليست أمثل (قوله والحق لم يقع الا بالمتواترة) قال الكوراني اشارة الى ان
 الحق جواز نسخ المتواترة بالآحاد عقلا غاية انه لم يقع وهذا ضعيف ومخالف للجمهور ولا نعلم لم
 يجوزوه فان قلت ما الفرق بين التخصيص والنسخ حيث يجوزوا تخصيص القطعي بالآحاد ولم

قلنا يحمل النسخ الحكم
 ودلالة القرآن عليه ظنية
 (والحق) انه (لم يقع) نسخ
 القرآن (الا بالمتواترة) وقيل
 وقع بالآحاد كحديث الترمذى
 وغيره لا وصية لو ارث فانه
 فاسخ لقوله تعالى كتب
 عليكم اذا حضر أحدكم
 الموت ان ترك خيرا الوصية
 للوالدين والأقربين قلنا
 لا نسلم عدم تواتر ذلك ونحوه
 للجمهورين الحكامين بالنسخ
 اقربهم من زمان النبي صلى
 الله عليه وسلم

يجوز والنسخة به قلت الفرق ان التخصيص بيان ان المخرج لم يكن داخل في مراد المتكلم فهو
 في الحقيقة دفع كما تقدم في بابيه والنسخ رفع وابطال لما كان ثابتا والوجدان حاكم بان المبتطل
 لا بد وان يكون أقوى أو مساويا بخلاف الدفع فانه يحصل بآدنى مانع انتهى (وأقول) أما قوله
 وهذا ضعيف فلا التفات اليه لانه مجرد دعوى فان كان سنده عليه الفرق الذي ذكره فسيعلم
 ما فيه مما يبين به عدم صلاحية السندية وأما قوله ومخالف للجمهور فانهم لم يجوزوه فهو ممنوع
 فقد قال الاسخوي في شرح المنهاج نسخ المتواتر بالاحاد جازم قطعوا واختلقوا في وقوعه على
 مذهبين كذا صرح به الامدى في الاحكام ومنتهى السؤل وعبره قوله اتفقوا وفي المحصول
 ومختصراته نحوه أيضا فانهم جزموا بالجواز وترددوا في الوقوع وعبارة المصنف وابن الحماجب
 توهم ان الخلاف في الجواز انتهى وقال المصنف في شرح المنهاج نسخ المتواتر بالاحاد جازم
 في العقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيب فقد حكى القاضى في مختصر التقريب عن
 بعضهم انه ذهب الى منع ذلك عقلا ثم قال واذا عرفت وقوع الاختلاف في الجواز فاعلم ان
 الجاهل وان قالوا بالجواز لانهم اختلفوا في الوقوع فذهب الاكثرون الى انه غير واقع وذهب
 جماعة من أهل الظاهر الى وقوعه وفصل القاضى في مختصر التقريب والغزالي بين زمان
 الرسول وما بعده فقال بالوقوع في زمانه عليه الصلاة والسلام دون ما بعده ونقل القاضى اجماع
 الامة على منعه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال وانما اختلفوا في زمانه وكذا امام الحرمين
 قال أجمع العلماء على ان الثابت قطعا لا ينسخه مطلقون ولم يتعرض لزمان الرسول صلى الله عليه
 وسلم واعلم ان المراد بالتواتر في هذه المسئلة القرآن والسنة المتواترة انتهى فانظر كيف
 صرح صاحب الاحكام ذلك الامام بنقل الاتفاق على الجواز وكيف جزم به امام المسلمين الامام
 نجر الدين وتسعه عليه اتباعه ومختصر كلامه وأقرهم الاسخوي مع سعة اطلاعه وكثرة
 استدراكه وكيف صدر المصنف الجمع على سعة اطلاعه وحريده حفظه وكثرة تتبعه واستدراكه
 على غيره كلامه بان الجاهل قالوا بالجواز فرفع ذلك كيف يصح لمثل الكوراني مع قصور اطلاعه
 وضعفه في الفن الاعتراض عليه بان الجهول لم يجوزوه بل هذا الشبه شيء بالهوس فان قلت هو
 ناقل أيضا قلت من الضروري الواضح ان نقل مثله بمجرد ما لا يلتفت اليه مع نقل هؤلاء
 الاعلام وخصوصا مع كونه ليس من أهل نقد النقل وتميز صوابه من غيره عند اضطرابه ولو
 سلمنا مجرد مخالفة الجهور لا يقتضى التضعيف وانما ثبت التضعيف بقوة دليل المخالف
 وضعف دليل غيره ولم يبين شيئا من ذلك بل لم يزد على مجرد الدعوى وأما الفرق الذي ذكره فقد
 اعتمد فيه على ان الوجدان حاكم بان المبتطل لا بد أن يكون أقوى أو مساويا فان أراد قوة المعنى
 لم يفد اطنية المعنى في كل من المتواتر والاحاد فليس المتواتر من حيث المعنى أقوى من الاحاد
 وان أراد قوة اللفظ فلان سلم ان الوجدان حاكم بذلك وعلى تقدير ان وجدانه حكم له بذلك
 لا يفيد شيئا لانه ليس بحجة على غيره خصوصا مثل هؤلاء الاعلام على ان الاستدلال بما قاله من
 ان المبتطل لا بد أن يكون أقوى أو مساويا قد ضعف من أوجه ذكرها المصنف في شرح المنهاج
 منها ما ذكره القاضى في مختصر التقريب من انا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع فاما
 يضربنا التردد في أصل الحديث مع اننا لم قطعنا وجوب العمل به فيمكن صاحب الشريعة قال

إذا نقل من ظاهره العدد الفاقط عو ابان حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهرة وصدق الناقل
ومنها اننا لنسلم ان المقطوع لا يدفع بالمظنون ألا ترى ان اتقاء الاحكام قبل ورود الشرع
مقطوع به عندنا وثبوت الخطأ أو الإباحة مقطوع به عند آخرين ثم اذا نقل خبر عن الرسول
صلى الله عليه وسلم آحادا ثبت العمل به ويرفع ما تقر قبل ورود الشرع ذكره القاضي أيضا
ومنها انما هو ما جاوزنا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص
مقطوعا به فاننا لو قلنا ذلك لزمنا أن نقطع بكذب الراوى وهذا ما لا سبيل اليه ذكره القاضي أيضا
قال المصنف كغيره ومراعاة ان المقطوع به انما هو أصل الحكم لا دوامه والنسخ لم يرد على
أصل الحكم وانما قطع دوامه انتهى (قوله قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن الخ)
وأقول هذا من محاسن المصنف النفائس وان بالغ الكوراني بالتغيير في وجوهها الحسان
بالخصيلات الفاسدة والوساوس حيث قال في شرح هذا الكلام مانعه المنقول عن الشافعي
في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز وأطبق المتأخرون من أصحابه
على الجواز وهو المختار لما نقل في أول لفصل من الأدلة ثم قال المصنف قول الشافعي في
المسئلين مقيد بقيد غفل عنه الناقلون وهو ان السنة اذا نسخت القرآن فمع تلك السنة قرآن
بعضه وكذا مع القرآن الناسخ سنة عاصدة بين توافق الكتاب والسنة وما اختاره ليس مختار
الشافعي بل استنبط من كلامه وليس هذا الاستنباط بشئ اما أولا فلان الكتاب نسخه
الكتاب وحده عند الشافعي وجب من قال بجواز النسخ فاذا وجد مع السنة النسخة آية تصلح
أن تكون ناسخا للنسخ مسندا اليها الا الى السنة وما الفائدة في أن يقال السنة ناسخة والقرآن
بعضها فلم لا يكون القرآن ناسخا ابتداء وكذلك القرآن الناسخ للسنة ينسخها ابتداء اذ هو
أقوى لانه وحى متساو ومعجز والسنة وان تواترت لا تبلغ رتبة اتفاقا وامائنا فلا نكلام
الشافعي في الرسالة على ما نقلوه ليس الا ان قال فان قال يريد انهم هل تنسخ السنة بالقرآن
قيل لو نسخت السنة بالقرآن لكان النبي سنة تبين ان سنة الاولى منسوخة بسنة الاخيرة حتى
تقوم الحجة على الناس بان الشئ ينسخ عنه هذا آخر كلام الشافعي وليس في هذا انه قوله المختار
لانه يصلح أن يكون تعليلا لقوله الذي لم يوافق عليه أصحابه بل يجب حمله على هذا القول لان قوله
حتى تقوم الحجة على الناس فان الشئ ينسخ بمثله غير مستقيم لان نسخ الشئ بمثله في نسخ السنة
بالسنة مثل قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن ادخال لحوم
الاضاحى ألا فادخروها وكذلك نسخ التفاءلنمانيين لحديث الماء من الماء كثير فالحجة في ذلك
قائمة قال الغزالي في المستصفى بعد نقل كلام الشافعي قلنا هذا ان كان في جوازه فلا يخفى انه
يفهم من القرآن وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه ثابتا الى بيت المقدس بالسنة
وكذلك عكسه يمكن وان قال لم يقع فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية من دراسة
اذلا ضرورة في هذا التقدير وانما نقلنا كلام الغزالي لان بعض الشراح يتبع بان المصنف فهم
من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد قبله

(قال الشافعي وحيث وقع
نسخ القرآن بالسنة فمعها
قرآن) عاصدة لها بين توافق
الكتاب والسنة (أو) نسخ
السنة (بالقرآن فمعها سنة
عاصدة له بين توافق الكتاب
والسنة) هذا فهمه المصنف
من قول الشافعي رضى
الله عنه في الرسالة لا ينسخ
كتاب الله الا كتابه ثم قال
وهكذا سنة رسول الله
لا ينسخها الا سنته ولو
أحدث الله في أمر غير ما سن
فيه رسول الله سن رسول
ما أحدث الله حتى يبين
لنا ان السنة ناسخة لسنته

فكم من عائب قولنا صحبا * وآفته من القهم السقيم
انتم هذيانا نه وتترهاته مع ما ترى من سماجة الكلمات وركاكة التراكيب وما كانت

واضحة الفساد نسجت عليها عناكب الهجران والكساد فلم يعاينها عاقل ولم يقم لها وزنا بنحو
نقلها أو تقريرها فاضل (وأقول) أما قوله المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة الخ
وقوله ثم قال المصنف قول الشافعي في المسئلتين مقيد الخ فهو أدل دليل وأعدل شاهد على أنه
لا يتصور ما يقول وذلك لأن ما نقله عن الشافعي هو الجواز كما صرح به لا الوقوع والمصنف
انما قيد الوقوع كما هو صريح عبارته في جمع الجوامع حيث ذكر الجواز بقوله والنسخ بالقرآن
القرآن وسنة الخ ثم الوقوع بقوله والحق لم يقع إلا بالتواتر قال الشافعي وحيث وقع بالسنة
ففيها قرآن الخ وفي غير جمع الجوامع أيضا كشرح المنهاج حيث قال فيه وأما نسخ الكتاب
بالسنة والسنة بالكتاب فالجواز على جوازه ووقوعه وذهب قوم إلى امتناعهما ونقل عن
الشافعي رضي الله تعالى عنه وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال السكا
الهراسي هفوان الكبار على أقدارهم ومن عده خطؤه عظم قدره قال وقد كان عبد الجبار
ابن أحمد كثيرا ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا الموضع قال
هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه قال والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول
لا يلبق به لوقدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأول من أخرجه قالوا لا بد أن يكون
لهذا القول من هذا العظيم محل فتمهقوا في محامل ذكروها وأوردوا اليك بعضها وأعلم أنهم
صعبوا أمر اسمها بالغوا في غير عظيم وهذا انصح عن الشافعي فهو غير مستنكر وان جبن
جماعة من الاصحاب عن نصرته هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه ثم ذكر ان جماعة من أكابر
الاصحاب صنفوا في نصرته هذا المذهب ثم بعد نقله قول الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتابه الخ
قال ومن صدر هذا الكلام أخذ من نقل عن الشافعي ان السنة لا تنسخ الكتاب وليس يجيد
وانما مراد الشافعي رحمه الله تعالى ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه
ما ينسخ ذلك الحكم فلا بد أن ينسخ النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ
سنته الأولى الى ان قال فهذا هو معنى القول المنسوب الى الشافعي أعني انه لا بد أن ينسخ
النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى وأكثروا الصوابين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد
الشافعي وليس مراده الا ما ذكرناه انتهى والاصل كما ترى ان المصنف في جمع الجوامع ذكر
مسئلتين الجواز وأولاهن غير عز ولا حد ثم ذكر مسئلتين الوقوع فأتى ما ذكر عن الشافعي تقييدهما
بذلك القيد وفي غيره كشرح المنهاج ذكر ان منهم من نقل عن الشافعي الامتناع ومنهم من نقل
عنه قولين ثم حمل القول بالامتناع على ان المراد انه لم يقع نسخ أحدهما بالآخر الا موضع الآخر
عاضدا من جنس المنسوخ فكيف مع ذلك يسوغ لهما قل أن يذكر ان المنقول عن الشافعي
في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز ثم يدعي ان المصنف قال قول
الشافعي في المسئلتين مقيد بقيد غفل عنه الناقلون الخ ما هذا الا خلط قبيح وجفاف صريح
فانه ان أراد ان هذا التقييد واقع في جمع الجوامع فهو باطل قطعا لما علمت ان المصنف ذكر فيه
مسئلتين الجواز من غير عز ولا حد ثم ذكر الوقوع ونقل عن الشافعي تقييده بذلك فلم يتعرض
لتقييد مسئلتين الجواز بوجه وانما قيد مسئلتين الوقوع وان أراد ان واقع في غيره كشرح
المنهاج فهو أيضا باطل قطعا لما علمت أيضا انه لم يقيد فيه واحدة من المسئلتين بهذا القيد وانما

حل المنع المنقول عن الشافعي على عدم الوقوع بالبدل القيد وحاصله انه قال انه حيث وقع
 لم يقع الا بهذا القيد كما تقرر وان كان وقوعه بدونه أمراً ممكناً على انه لا يتصور تقييد قول
 الشافعي في المسئلتين على الوجه الذي صورهما به بذلك القيد لانه ان أراد بالقول الذي ادعى
 ان المصنف قيده بذلك القيد قول المنع فهو غير معقول لأن المراد بالمنع عدم الامكان لانه
 مقابل الجواز الذي هو الامكان ولا معنى لتقييد عدم الامكان بما اذا كان مع الناسخ عاضد
 من جنس المنسوخ كما هو في غاية الجلاء اذ حاصله انه اذا كان مع الناسخ عاضد لم يكن النسخ
 ممكناً ولا يفتي ظهوره فساداً وان أراد قول الجواز فهو غير معقول أيضاً لان المراد بالجواز
 الامكان ولا معنى لتقييد الامكان بما اذا كان مع الناسخ العاضد المذكور لان حاصله تقييد
 الامكان بالوقوع وهو ظاهر الفساد لا قطع بنسب الامكان بالمعنى المراد هنا وان لم يوجد
 النسخ فضلاً عن أن يعتبر مع وجوده وجود عاضده وحينئذ فلا ينبغي نسبة هذا التقييد الى من
 له أدنى عقل فضلاً عن مثل المصنف كما لا ينبغي لذي عقل تسليم محتمة كما اقتضاه سياق الكوراني
 حيث استند في رده الى ما ذكره أولاً وثانياً والافكان الواجب في رده بيان فساد وعدم امكانه
 نعم يمكن أن يتصل ويلحق له ما لا يقبله عبارته وهو انه أراد بقول الشافعي المنع أو الجواز بقرينة يبيده
 بذلك القيد جملة على مضمون ذلك القيد بان حل الجواز على الوقوع بذلك القيد والمنع على عدم
 الوقوع بالبدل القيد فليتنا مل وأما قوله غفل عنه الناقلون فان أراد ان المصنف نسبهم الى
 الغفلة في جمع الجوامع فهو باطل اذ لم يتعرض لذلك فيه كما ترى وان أراد في غيره فان أراد بذلك
 الاعتراض على المصنف فهو من حماقته اذ لا يستعظم مثل ذلك على المصنف الا من جهل
 جلالة خصوصيات هذا الفن أو من أعماه داء الحسد ومن لم يجعل الله له نورا فله من نور
 وأما قوله وما اختاره ليس مختار الشافعي بل استنبط من كلامه فلا يخفى انه كلام بارد متهافت
 لان نفي كونه مختار الشافعي لا يقابل انه مستنبط من كلامه اذ مختار الانسان أعم من أن
 يصرح به أو يدل عليه كلامه كما هنا فان أراد نفي كونه مختاره صريحاً مع الاعتراف بدلالة
 الاستنباط على اختياره له فلا معنى لذلك اذ ليس النزاع في انه صرح باختياره أولاً بل
 في مطلق اختياره وأما قوله وليس هذا الاستنباط بشئ فهو من تهوره وغفلته عما سيظهر
 من فساد شبهته قوله أما ولا فلان الكتاب نسخة الكتاب وحده عند الشافعي وجميع
 من قال بجواز النسخ قلنا هذا أدل دليل على عدم تصويره المقام حق تصويره لان قوله نسخة
 الكتاب وحده عند الشافعي ان أراد باعتبار الجواز فليس الكلام فيه كما علمته بما لا مزيد
 عليه وان أراد باعتبار الوقوع فهو أول المسئلة فاجب له حيث يدعي فساد استنباط
 المصنف ثم يستدل على فساد محمل النزاع وكأنه نسي ما اشتهر في المقدمات من فساد
 الاستدلال بمحل النزاع وقوله وجميع من قال الخ قلنا هذا مما لا محل له هذا لان الكلام في حق
 الشافعي دون غيره وقوله فاذا وجد مع السنة النسخة آية تصلح ان تكون ناسخاً للنسخ
 مسند اليها الى السنة قلنا ان أردت انه لا يصح اسناده الى السنة فغير صحيح اذ لا مانع
 من اسناده اليها أيضاً لان غاية الامر تعدد النسخ وتعدد جازئ كتبه تعدد المنسوخ مع اتحاد
 النسخ وان أردت انه لا ضرورة الى اسناده اليها لامكان اسناده الى الآية فهذا اسقاط لان

ندع الضرورة وان اردت انه لا فائدة فيه فهذا مع كونه لا يسطل الاستنباط ولا ينافي صحة
 المستنبط لان عدم ظهور فائدته لا يدل على انتفاء الفائدة في الواقع سيظهر بطلانه ببيان
 الفائدة وقوله وما الفائدة في ان يقال السنة ناسخة والقرآن يعضده الخ قلنا ذلك فوائده كقيام
 الحجة على الناس به ما جعلا فانما أبلغ من قيامها باحدهما والاشارة الى شدة ارتباط أحدهما
 بالآخر وثبوتها فلا ينقرد أحدهما عن الآخر وذلك أبلغ في الدلالة على انهما جميعا من عند
 الله وفي الحل على اتباعهما وكاظهر تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم ينقرد الكتاب بنسخ
 الكتاب بل عوضه بسنة ولا ينسخ سنته بل عوضه بسنته وكثيرا أجره صلى الله عليه وسلم فان له
 أجر السن وأجر من عمل به ثم رأيت الزركشي ذكر بعض هذه الفوائد وغيره وقوله فلم لا يكون
 القرآن ناسخا ابتداء قلنا هذا الاستفهام مما لا وجه له ولا منشاءه الا الذهول القاحش فان لم يمنع
 ذلك وانما قلنا يجوز اسناد النسخ الى كل منهما وكون الاخر عاضدا له وقوله واما ثانيا
 فلان كلام الشافعي في الرسالة على ما نقلوه قلنا قولك على ما نقلوه من الوجوه التي يظهر بها
 عميز المصنف حيث اطلع على الرسالة وشروحهما بلا واسطة اطلاق خبره واحاطة وامع النظر
 فيها حتى وقف على مقاصدها وأحاط بمتفرقاتها واما أنت فلم ترد على تقليد من نقل عنها بعض
 العبارات المتعلقة بهذه المقام وهذا مما يوهن ما أطلت به فيه وقوله ليس الا ان قال فان قيل
 الى قوله هذا آخر كلام الشافعي قلنا هذا الحصر الذي ادعيته باطل قطعاً بل للشافعي في الرسالة
 كلام آخر كما نقله الأئمة وأولو الخبرة ومنهم المصنف فانه قال في باب ابتداء النسخ والنسخ والمسخ
 ما نصه لا ينسخ كتاب الله الا كتابه كما كان المبتدئ بفرضه فهو المنزّل المثبت لما يشاء منه جل
 ثناؤه ولا يكون ذلك لاحد من خلقه انتهى ثم قال ما نصه وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لا ينسخها الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث الله رسوله في أمر من فيه غير
 ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله حتى يبين للناس ان له سنة
 ناسخة لتي قبلها بما يخالفها انتهى ثم قال بعد ذلك فان قال هل تنسخ السنة بالقرآن الخ ونحو ما
 ما يعتد به عن هذا الرجل انه لم يطلع على الرسالة على ما دل عليه قوله السابق على ما نقلوه
 فاقصر على نقل ما رآه في كلام غيره ظانا انه الذي في الرسالة وبفرض انه اطلع عليها فهو قطعاً
 لم يحط بما فيها ولا أمعن النظر فيها الا ان ذلك لا يسوغ له دعوى الحصر المذكورة خصوصاً
 في مقام منازعة من له بها غاية الخبرة والاحاطة أعني المصنف رحمه الله تعالى وقوله وليس في هذا
 انه قوله المختار الخ قلنا ان أردت ان كلامه هذا يحتمل احتمالاً ضعيفاً بعيداً أنه لا يكون مختاراً
 فليس ذلك محل هذا النزاع وان أردت انه ليس ظاهراً ظهوراً بيناً في انه قوله المختار فلهذه مكابرة
 باردة لا التفات اليها ولا يعول ذو عقل عليها اذ لا يرتاب ذو مسكة في ان هذا الكلام ظاهر في انه
 أراد بيان قوله المختار له والمرضى عنده وخصوصاً مع جزمه بمضهونه قبل ذلك كما تبين وخصوصاً
 مع عدم ما ينافيه في كلامه والكلام يجب حمله على ظاهره ويمتنع صرفه عنه الدليل يمنع عنه ولا
 دليل هناك من كلام الشافعي ومخالفة بعض أصحابه بل كلهم من غير سند لهم من كلامه راجح لا يصح
 ان يكون دليلاً على صرفه عن ظاهره خصوصاً في مسألة ما جعلهم على المخالفة فيها الاشكالها
 عليهم خصوصاً ودينين عدم اشكالها وقوله بل يجب حمله على هذا الى قوله غير مستقيم قلنا كل

من دعوى الوجوب ودعوى عدم الاستقامة ممنوع بل لاستقامة له كما يستتبع قوله لان نسخ
الشيء بمثله الى قوله كثير محقق فالجدة في ذلك قائمة قلنا هذا مبني على ان مراد الشافعي بقوله حتى
تقوم الجدة الخ حتى يحجج على الناس في اثبات ان الشيء ينسخ بمثله وهو ممنوع وان أهمته العبارة
بل مراده حتى يحجج على الناس في الحكم الثاني بالسنة الناسخة أيضا حتى لا يتخالف الكتاب
والسنة فالبيان في قوله بان الشيء للنسبة وكأنه قال حتى تقوم الجدة على الناس بسنة الناسخة
بسبب ان الشيء ينسخ بمثله ويؤيد ان هذا مراده ما ذكره في الرسالة بعد ما تقدم أيضا كما نقله المصنف
كغيره أيضا فإنه لما تكلم على صلاة ذات الرقاع قال ما نصه وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل
في هذا الكتاب من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة فحدث الله في تلك السنة
فسخا أو مخرجا الى سنة منها سن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة تقوم الجدة على الناس بها حتى
يكون انما صاروا من سنته الى سنته التي بعدها انتهى فأنظر قوله تقوم الجدة الخ حيث تضمن
التصريح بان الحجج عليه ليس ان الشيء ينسخ بمثله بل الحكم الثابت بالسنة الناسخة وحيث
جعل المراد من تعامله في كلامه السابق كما دل عليه قوله وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في هذا
الكتاب من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ولو سلم فغاية الامر ان هذا تعليل قاصروه
لتعليل آخر شامل لكل موضع وهو ما ذكره في هذا المجلد الأخير والحكم المعلل به لا يتقن
بانتفاء احدهما مع بقاء الأخرى واما قوله قال الغزالي رحمه الله في المستصفى بعد نقل كلام
الشافعي قلنا هذا ان كان في جوازه الخ فقد قصد به أمرين أحدهما تأييد ما نخرجه ونعته من رد
ما قاله الشافعي واختاره المصنف لاشتمال كلام الغزالي المذكور على رده والثاني الرد على
الشارح المحقق فيما نسبته اليه من انه تبجح بان المصنف فهم من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد
قبله فان الغزالي قبل المصنف وقد فهم من كلام الشافعي ذلك لكنهم رده فاما الامر الأول فنقول
في رده وبيان زيفه فختار الشق الثاني في كلام الغزالي وهو ان كلامه في الوقوع كما سبق بيانه
بما لا مزيد عليه قوله في رد ذلك فقد قلنا وقوعه أي حيث قال انه لا يخفى انه يفهم من القرآن
وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه ثابتا الى بيت المقدس بالسنة قلنا بمجرد هذا
لا يكفي في رد ما قاله الشافعي لان هذا لا يمنع وجود سنة ناسخة أيضا قوله رد هذا ولا حاجة
الى تقدير سنة خافية من دراسة اذ لا ضرورة في هذا التقدير قلنا اما أولا فلان سلم انتفاء الحاجة فان
الفائدة التي تقدم بيانها حاجة أي حاجة الى ذلك التقدير وأما ثانيا فنحن في غنية عن التقدير
لتحقق السنة الفعلية الناسخة هنا وهي استقباله صلى الله عليه وسلم الكعبة فإنه لا يخفى
ان السنة تكون فعلا كما تكون غيره والناسخ يكون فعلا كما اعترف به الكوراني فيما سبق
واورده على تعريف المصنف بالنسخ بالخطاب وأجاب عنه حيث قال يخرج عنه فعله صلى الله عليه
وسلم مع كونه ناسخا وورعنا بما يجب بان يعلم منه بالطريق الأولى لان دلالة الفعل على النسخ أقوى
انتهى وصرح المولى التفتازاني بكون الفعل ناسخا حيث قال في التلويح وذكر الدليل بشمل
الكتاب والسنة قولاً وفعلاً انتهى ولو سلم ان الفعل نفسه لا ينسخ وانما يبدل على نسخ سابق كما
قبل بذلك فيجوز ان يكون مراد الشافعي بالسنة الناسخة أعم مما يكون ناسخا حقيقة أو دالا
على الناسخ أخذ من احتجاجه المذكور لان مقصوده حاصل مع ذلك أيضا كما لا يخفى واما

الامر الثاني فأنسبه فيه للشارح المحقق من تبيين بما ذكره أن أراد بالتبيين معنى مذهبنا وهو
من الافتراء القبيح والباطل الصريح أما ولاقلان الشارح لم يصد عنه تبيين بوجه بهذا
المعنى وهذه عبارته مكشوفة فأي شيء فيها يدل عن التبيين المذكور فإنه إنما قال بعد سوق المتن
هذا فهمه المصنف من قول الشافعي كذا وينسبه ثم قال ومافهمه عنه المصنف دافع لحل
الاستعظام وهذا لا يدل على التبيين المذكور عند من له أدنى عقل بل أدنى تمييز وليكنهم قوم
لا يعقلون وأما ثانياً فإنه لم يدع أنه لم يفهمه أحد قبل المصنف فأي شيء من عبارته يدل على ذلك
ولعله توهم ذلك من قول الشارح ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف
ما حكاه غيره من الأصحاب عنه لكن هذا التوهم مبني على عموم غير في قوله غيره من الأصحاب
وكون من فيه للبيان وكلاهما غير لازم لجواز حمل غير على غير العموم وإن كان مضافاً لانتظام
المضاف انتظام اللام كما صرحوا به وحمل من على التبعيض ونصب موضعها على الحال خصوصاً
والغالب في المحاورات العرفية عدم ارادة العموم من أمثال ذلك وإن أراد بالتبيين معناه
اللغوي وهو الفرح فأي محذور في فرح الشارح بفهم المصنف كلاماً امام الأئمة على وجه
صحيح دافع للاعتراض والاشكال فإن ذلك من النعم العظام والمسرات الجسام بل لو أريد
بالتبيين نحو معنى الافتخار فلا محذور أيضاً لو وقع من الشارح إذا افتخار به هذا المصنف الجليل
وفهمه من كلام هذا الامام الذي هو من اعلام الدين مالم يفهمه جميع الناس أو غالبهم
من الافتخار المحبوب المؤكد المطلوب على أن ما نقله عن الغزالي لا يصح الرد به على الشارح
وذلك لأن الغزالي إنما ذكره على سبيل الاحتمال والقرض توطئة لم يأت بما يؤيد
ارادة ذلك من كلام الشافعي ومثل ذلك لا يقال فيه أنه فهمه عن الشافعي بخلاف المصنف فإنه
جزم بأن ذلك مراد الشافعي وأيده بيقينة كلامه ورتب عليه دفع الاشكال عن كلام الشافعي
وهذا القدر لم يصد عن الغزالي فنسبته الى المصنف دون الغزالي مما لا اعتبار عليه وإن فرض
أن غير الغزالي شارك في هذا القدر كما قد يفهم من قوله السابق في شرح المنهاج وأكثر
الاصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي وليس مراده الا ما ذكرناه ومع ذلك
فهذا لا ينافي أن فهم المصنف كلام الشافعي وتقريره على الوجه المذكور من منقبة المصنف أي
منقبة يليق بالفرح والافتخار بها إذا المنقبة لا يلزم أن تخص كما هو معلوم بل ما أحسب أن أحداً
شارك المصنف فيما قرره من جميع جهاته وبذلك تقوى المنقبة وإذا اتقنت جميع ما قرره في
هذا المقام مع المحافظة على مراعاة قواعد البحث علمت أن الكوراني لم يزد في هذا المقام على
التهويل بالأغلاط والالوهام وأنه الحق بيقينه

وكم من عائب قولاً صحيحاً * وآفته من الفهم السقيم

(قوله أي موافقة للكتاب الناسخ لها) أقول الظاهر أنه تفسير لقوله ناسخة أسقطه من قوله حتى
يبين للناس أن له سنة ناسخة أسقطه وفيه إشارة إلى أنه ليس المراد بان له سنة ناسخة أسقطه كونه
ناسخة حقيقة قصد الإزالة فرض سبق الكتاب ونسخه السنة كان الانسحاب اسناد النسخ إليه
لحقه به قبل مجيء السنة وجعل السنة الواردة بعده على وفقه عاضدة له مبينة لتوافق الكتاب
والسنة (قوله أذا لاشك في موافقته له) قال شيخ الاسلام أي موافقة الرسول لله أو موافقة

أي موافقة للكتاب الناسخ
لها إذا لاشك في موافقته له كما
في نسخ التوجيه في الصلاة
إلى بيت المقدس الثابت بفعله
صلى الله عليه وسلم بقوله
تعالى قول وجهك لشر
المسجد الحرام وقرنه له
صلى الله عليه وسلم

وهذا القسم ظاهر في الفهم والوجود والاول محمول عليه في الفهم محتاج الى بيان وجوده ويكون المراد من صدر كلام الشافعي انه لم يقع نسخ الكتاب ١٤٨ الابالكتاب وان كان ثم سنة ناسخة له ولا نسخ السنة الابالسنه وان كان ثم كتاب ناسخ لها

أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر الاومعه مثل المنسوخ عاضده ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الاصحاب عنه من انه لا تنسخ السنة بالكتاب في احد القولين وبالاكتاب بالسنة قيل جرما وقيل في احد القولين ثم اختلفوا هل ذلك بالسمع فلم يقع أو بالعقل فلم يجوز وقال بكل منهما بعض وبعض استعظم ذلك منه لوقوع نسخ كل منهما بالآخر كما تقدم وما فهمه المصنف عنه دافع لحمل الاستعظام وسكت عن نسخ السنة بالسنة للعالم به من نسخ القرآن بالقرآن فيجوز نسخ المتواترة بمثلها والاحاد بمثلها وبالمتواترة وكذلك المتواترة بالاحاد على الصحيح كما تقدم في نسخ القرآن بالاحاد ومن نسخ السنة بالسنة نسخ حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم قيل له الرجل يعجل عن امراته ولم ين ماذا يجب عليه فقال انما الماء من الماء بحديث الصحيحين اذا جلس بين شعبه الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل زاد مسلم في روايه وان لم ينزل لتأخر هذا عن الاول لما روى

ماسنه الرسول للكتاب انتهى وقال شيخنا الشهاب قوله له يحتمل عوده الى الله ويحتمل عوده الى الكتاب الناسخ الذي أحسنه الله سبحانه انتهى (قوله وهذا القسم) أي نسخ السنة بالقرآن ظاهر في الفهم أي فهمه من كلام الشافعي أي كلام الشافعي ظاهر فيه أي دال عليه دلالة ظاهرة ففهمه منه أمر ظاهر والوجود أي الوقوع أي وقع نسخ السنة بالقرآن مع العاضد من السنة كما في نسخ استقبال بيت المقدس وقوله محمول عليه قال شيخنا الشهاب أي مقبوس عليه انتهى وكان المراد بحمل الاول على هذا القسم في الفهم انه ينبغي ان يحمل كلام الشافعي على ما يشمل الاول أيضا وان يفهم منه حكم الاول أيضا بان يفهم منه انه أراد ان القرآن لا ينسخ بالسنة الاومعه عاضد من القرآن بدليل ان المعنى الذي لاجله قال ما قال في هذا القسم جار في الاول أيضا (قوله انه لم يقع نسخ الكتاب الابالكتاب) أي وقع نسخ الكتاب بالكتاب ولا بد فاقصود من الحصريان الابدية لان الوقوع بغيره بدليل قوله عقبه وان كان ثم سنة ناسخة له فلا منافاة بين هذا الحصر وما عقبه به والمراد بكون الكتاب ناسخا للكتاب كونه عاضدا لناسخه بدليل تفسيره لهذا الكلام بقوله أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر الاومعه مثل المنسوخ عاضده وكذا الكلام في قوله ولا نسخ السنة الابالسنه وان كان ثم كتاب ناسخ لها فلا منافاة بين كلام الشارح هنا وكلام المتن حيث صرح الشارح أولا بان المجانس ناسخ وقد ذكر المتن انه عاضد مع انه لا مانع من اطلاق كونه ناسخا اذا الناسخ هو الدال على الرفع وهذا دال عليه وان سبقه دال آخر فليتنامل ثم رأيت شيخنا الشهاب شرح هذا الكلام بوجه آخر فقال وقوله الابالكتاب ثم قوله الابالسنه الباعية فيه للمعية بدليل قوله الآتي أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر وقوله الاومعه مثل المنسوخ أي عاضد من جنس المنسوخ انتهى (قوله هل ذلك) قال شيخ الاسلام أي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب وعكسه انتهى وهو وجه مما رأيت لشيخنا الشهاب وقوله لم يقع قال شيخنا الشهاب أي وان جازا انتهى وقال شيخ الاسلام أي ولم يجوز شرعا انتهى فان حمل كلام شيخنا على الجواز العقلي فلا منافاة (قوله دافع لحمل الاستعظام) قال شيخنا الشهاب هو أي محل الاستعظام القول بعدم نسخ كل منه - ما لا آخر انتهى وانما قال لحمل الاستعظام ولم يقل دافع للاستعظام لئلا يتوهم بقاء القول المذكور ودفع الاستعظامه بطريق آخر يدفع الاشكال عنه (قوله من نسخ القرآن بالقرآن) قال شيخنا الشهاب قد يقال ترك هذا أي قوله بالقرآن أولى انتهى وكان وجه الاولوية التي جوزها شمول العبارة حيث نخذ لنسخ القرآن بكل من القرآن ومن السنة والمطلوب حاصل على التقديرين فلا حاجة اذن للتقييد وقد يجاب بأن حصول العلم مع التقييد يبلغ لثلاثتهم عند الاطلاق ارادة النسخ بغير القرآن ويتوهم امتناع نسخ الشيء بمثله (قوله يعجل عن امراته) قال شيخ الاسلام هو بضم الياء أي يجامع ويعزل وضمنه معنى العزل فعدها بعن وان أغنى عنه ولم ين انتهى وقال شيخنا الشهاب قوله يعجل عن امراته أي قام عنها بهجلا أي سبق قيامه الانزال ومنه أجلتم أمر ربكم أي سبقتم انتهى (قوله ويجوز على الصحيح النسخ بالنص بالقياس) أقول فيه أمران الاول انه انما قيل بقوله للنص مع ان القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم كذلك كما يؤخذ مما سياتي في قوله ويجوز على الصحيح نسخ القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم

أبو داود وغيره عن ابي بن كعب رضي الله عنه ان الفتيان التي كانوا يقولون الماء من الماء رخصة رخصها بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول الاسلام ثم أمر بالغسل بعدها ومن نسخ القرآن بالقرآن ما تقدم من نسخ قوله تعالى متاعا

بنص أو قياس العلم به من هذا الآتي وإنما لم يحمل المنسوخ هنا على الأعم من النص والقياس
 ويخص الناسخ فيما يأتي بالنص مع أن ذلك مساو في المعنى لما سلكه لقول المصنف وشرطنا نسخ
 أن كان قياساً فإنه دل على التعميم هناك فلو علم هنا أيضاً لزيم التكرار والثاني أن شرط
 الجواز كما هو ظاهر ومستفاد من قول الشارح الآتي ويجوز أن يقول الآمدى تأخر نصه
 مرجح الخ إن تأخر نص القياس عن النص المنسوخ (قوله لاستناده إلى النص فكأنه الناسخ)
 فيه أمران الأول قال شيخنا الشهاب لك أن تقول هلا قيل بمثله في الإجماع انتهى وأقول
 بينهم ما فرق في غاية الظهور ويجب كيف خفي على الشيخ وذلك لأن مستند الإجماع دال على نقيض
 حكم النص ورافع له مع قطع النظر عن ملاحظة الإجماع بل وقبل تحقق الإجماع لأن ذلك
 المستند صدر من الشارع قبل تحقق اتفاق المجتهدين ولا سيما الإجماع لا ينعقد في حياته
 عليه الصلاة والسلام على ما فيه وبمجرد صدوره عن الشارع يتحقق النسخ وإن تأخر اطلاعه
 عليه فلذا قلنا بأن الإجماع لا يفسخ وإن الناسخ مستند وهذا بخلاف القياس فإن مستنده
 الذي هو دليل أصله في حد ذاته لم يدل على نقيض حكم النص المنسوخ ولا رفعه وإنما الدال
 على ذلك الحاق ذلك الفرع الذي هو محل الحكم المنسوخ بذلك الأصل في حكمه فمع قطع النظر
 عن هذا الحاق الذي هو القياس لا يثبت نقيض حكم النص المنسوخ ولا يتحقق رفعه فلهذا
 قلنا بأن نفس القياس ناسخ فإن قلت هل يرد على هذا قولهم أن القياس مظهر لحكم الفرع
 لا مثبت له قلت لأن ظهوره الذي به يتحقق النسخ والرفع متوقف عليه وعلى ملاحظته حتى
 أنه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا يتحقق معارضة البتة هذا كله أن كان مستند الإجماع
 نصاً فإن كان قياساً فملاحظته كافية في تحقق نسخ الحكم ورفع بدونه ملاحظة الإجماع بل
 وبدون تحققه في نفسه فليأمل والثاني قال الكمال ينبغي حل النص هنا أي في قوله لاستناده
 إلى النص على النص الدال على عليه العلة مع حكم الأصل لا على النص الدال على حكم الأصل
 فقط لأن النص الدال على حكم الأصل قد تكون علة مستتبطة فيكون النص على الحكم
 المدعى نسخه معارضاً لها فلا يصح الحاق بسببها كما يؤخذ من اشتراط المصنف كغيره في باب
 القياس ولما أورد على المصنف أن إطلاقه القياس هنا لتناوله ما علة مستتبطة يتأني ما شرطه
 في باب القياس كما ذكرناه آنفاً أجاب بما حاصله أن إطلاقه القياس هنا يقيده بما علة منصوصة
 كما دل عليه كلامه في باب القياس انتهى وتبعه شيخ الإسلام في مضمون ذلك وزاد أن العراقي
 رد هذا الجواب بأن إطلاقه هنا ولا ثم تفصيله في القول الرابع بين أن تكون علة منصوصة
 أو لا يدل على اختياره النسخ بالقياس ولو كانت علة مستتبطة انتهى كلام شيخ الإسلام
 ويمكن أن يجاب عن رد العراقي بأن مقابلة الرابع للأول باعتبار مجموع ما ذكر فيه من كونه في
 زمنه عليه الصلاة والسلام وكون علة منصوصة لا باعتبار كل واحد من هذين الكونين
 فلا يتأني توافقهما في الكون الثاني ولا يتأني ذلك قول الشارح بخلاف ما علة مستتبطة لأن
 ذكر هذه المخالفة على هذا القول لا يتأني ثبوتها على الأول أيضاً حيث لم تقتصر المقابلة في الأول
 هذا وقد يمنع منافاة إطلاقه هنا لما شرطه في باب القياس لأن عبارته ثم وإن لا تكون المستتبطة
 معارضة بمعارض مناف موجود في الأصل انتهى وقد يفرق أنسان بين المعارض الذي في

إلى الحول بقوله تعالى أربعة
 أشهر وعشراً (و) يجوز
 على الصحيح النسخ للنص
 (بالقياس) لاستناده إلى النص
 فكأنه الناسخ وقيل لا يجوز
 حذراً من تقديم القياس
 على النص الذي هو أصل له
 في الجملة

(وثانها) يجوز (ان كان)
 القياس (جلبا) بخلاف
 الخفي لضعفه (والرابع)
 يجوز (ان كان) القياس
 (في زمنه عليه الصلاة والسلام)
 والعلة منصوصة بخلاف
 ما عليه مستتبطة لضعفه
 وما وجد بعد من النبي صلى
 الله عليه وسلم لاتقاء النسخ
 حينئذ قلنا يتبين به ان
 مخالفه كان منسوخا (و) يجوز
 على الصحيح (نسخ القياس)
 الموجود (في زمنه عليه
 الصلاة والسلام) نص أو
 قياس وقيل لا يجوز نسخه لانه
 مستند الى نص فيدوم بدوامه
 قلنا لان لم لزوم دوامه كما
 لا يلزم دوام حكم النص بان
 ينسخ (وشرط ناسخه ان
 كان قياسا ان يكون أجلى)
 منه (وفاقا للامام) الرازي
 (وخلاف لا مدي) في
 اكفائه بالمساوي فلا يكتفى
 الادون جزما لاتقاء المقاومة
 ولا المساوي لاتقاء المرجح
 ويجوز ان يقول الآمدي
 تاخر نصه مرجح اذ لابد
 من تاخر نص القياس الناسخ
 عن نص القياس المنسوخ به
 وعن النص المنسوخ به كما
 لا يخفى

الاصل والمعارض المنفصل عنه كصالحكم المنسوخ لان وجود منافي العلة المستتبطة في
 الاصل منافي لكونها العلة بخلاف المنافي المنفصل فانه غير منافي ذلك بل غاية معارضة
 لمقتضاها وذلك لا يمنع اعتبار مقتضاها والنسخ به لتأخره فان صح هذا أمكن ان يكون سببا
 لسكوت الشارح عن هذا التقييد فليتأمل (قوله وقيل لا يجوز) أو رد عليه السكوت انه ان أريد
 بالجواز الذي هو مورد النفي والاثبات في القولين الجواز العقلي فهو وقيل الجدوى وان أريد انه
 لا مانع شرعي من وقوعه في الشرع وهو الذي يلائمه الاستدلال المذكور في الشرح فما جعله
 مرجوحا هو الذي عليه جمهور أصحابنا فهم قالوا ان القياس لا ينسخ به نص ولا اجماع الى آخر
 ما أطال به (وأقول) ان سلم له المصنف ما نسب به لجمهور أصحابنا وانه الصحيح أمكن حمل الجواز على
 العقلي ومنع قوله وهو الذي يلائمه الخ فليتأمل (قوله ان كان القياس جلبا) قال شيخنا
 الشهاب كان المراد به ما يشمل المساوي انتهى وبوافقه قول شيخ الاسلام في قوله بخلاف الخفي
 لضعفه انما يقبل والمساوي لان المساوي جلي اه (قوله ونسخ القياس في زمنه عليه الصلاة
 والسلام) ان قيل لم قيد بزمنه صلى الله عليه وسلم قلت لانه انما يتصور فيه لانه زمان ورود الوحي
 فيه يتصور فيه تحقق القياس ثم ورود نص رافع له بخلاف ما بعد زمنه فانه اذا تحقق فيه قياس
 لا يتصور ان يرد بعده ما رفعه اذ لا يتصور وحي بعد زمانه وعلى تقدير وجود نص منافي له يتبين
 ان يكون سابقا عليه في الوجود فلا يتصور ان يكون ناسخا لان شرط النسخ التأخر بل يتبين
 حينئذ عدم انعقاد القياس لمخالفة النص نعم لو تبين تاخر هذا النص الذي وجد في الوجود
 عن نص الاصل المقيس عليه فهو يتحقق نسخ حينئذ لقياس حكمي اقتضاء حكم الاصل وان لم
 يصدر من أحد اعتبارا بالفعل أو لافيه نظر (قوله وشرط ناسخه ان كان قياسا) فيه اشارة الى ان
 ناسخه لا ينحصر في القياس فقط بل يكون نصا كما صرح به الشارح وهو ظاهر وقد يكون اجاعا
 كما صرح به في المحصول خلافا لما ذكره المصنف وغيره كما تقدم بحاقبه (قوله ان يكون أجلى)
 قد يستشكل هذا الشرط بما تقدم من ان القياس ينسخ النص الاقوى من القياس كما هو
 ظاهر ولا يصح تقييد القياس ثم بالجلى لضعف هذا التفصيل عند المصنف كما تقدم فكيف يعتبر
 الجلاء في نسخ الاضعف ولا يعتبر في نسخ الاقوى اللهم الا ان يشترط هنا كون العلة مستتبطة
 وثم كونها منصوصة فتكون منصوصة ثم مقابلة الجلاء هنا فليتأمل (قوله وفاقا للامام
 وخلاف لا مدي) قال الكوراني والحق ما ذهب اليه الآمدي اذا تناسخ في الحقيقة هو النص
 الذي استند اليه القياس والنص ينسخ المساوي اذا تأخر عنه انتهى (وأقول) والنص ينسخ
 الاعلى اذا تأخر عنه ايضا مع عدم نسخ القياس الادون جزما كما صرح به الشارح المحقق فارجح
 به قول الآمدي غير تمام (قوله فلا يكتفى الادون جزما) أقول عدم كفاية الادون سواء كان
 مجزوما به أو لا مشكل لان القياس بمنزلة النص ولذا يصح نسخه به والنص يجوز ان ينسخ نصا
 آخر وان كان النص الناسخ دون النص المنسوخ متساويا لدلالة ان يكون المنسوخ قطعي المتن
 واضح الدلالة والناسخ ظني المتن خفي الدلالة فكذلك ما هو بمنزلة ويجب ان يكون بمنزلة من كل
 وجه لان النص مطلقا دال على الحكم بخلاف القياس لادلالته على الحكم الا بواسطة العلة
 وهي تحت مل الخطاب فوات شئ من معتبراتها احتمالا قريبا وهذا الاحتمال اقوى جدا

١٢ قوله وعلى ولنا كذا بخطه اه من هاهنا على زائدة في خطه اه (ويجوز نسخ الفعوى) أى مفهوم الموافقة بقسميه
 الاولى والمساوى (دون أصله) أى المنطوق (كعكسه) أى نسخ أصل الفعوى ١٥١ دونه (على الصحيح) فهم لان الفعوى
 وأصله مدلولان متغايران
 فجاز نسخ كل منهما وحده
 كنسخ تحريم ضرب الوالدين
 دون تحريم التائيف والعكس
 وقيل لا فيهما لان الفعوى
 لازم لأصله فلا ينسخ
 واحدهما بدون الآخر
 لموافقة ذلك للزوم بينهما
 وقيل واختاره ابن الحاجب
 يقتنع الاول لامتناع بقاء
 المزموم مع نفي اللازم بخلاف
 الثانى لجواز بقاء اللازم
 مع نفي المزموم ولقوة جواز
 الثانى أى فيه المصنف بكاف
 التشبيه دون والى العطف
 لكن يؤخذ مما ساقى حكاية
 قول بعكس الثالث أمانسخ
 الفعوى مع أصله فيجوز
 اتفاقا (و) يجوز (النسخ به)
 أى بالفعوى قال الامام
 الرازى والاسدى اتفاقا
 وحكى الشيخ أبو اسحق
 الشيرازى كما قال المصنف
 المتع به بناء على انه قياس وان
 القياس لا يكون ناسخا
 (والاكثران نسخ أحدهما)
 أى الفعوى وأصله ايا كان
 (يستلزم الآخر) أى نسخه
 لان الفعوى لازم لأصله
 وتابع له ورفع اللازم يستلزم
 رفع المزموم ورفع المتبوع
 يستلزم رفع التابع وقيل
 لا يستلزم واحدهما الآخر
 لان رفع التابع لا يستلزم رفع
 المتبوع ورفع المزموم لا يستلزم رفع الآخر نظرا الى انه تابع بخلاف نسخ الاصل وقيل نسخ الاصل

فى الادون فلا يقوى على نسخ الاعلى ومن هنا يظهر وجه المنع فى المساوى أيضا فانه لا مرجح
 حتمت لأحد القياسين على الآخر مع احتمال الخطا فيه احتمال الاقربا بخلاف الاجلى لوجود
 المزية مع ضعف احتمال الخطا أو عدمه وبهذا يدفع ما تقدم عن الكورانى ولا ينفع معه ما قاله
 من ان الناسخ فى الحقيقة هو النص لانه ليس ناسخا الا بعد ملاحظة العلة والخطا فيها محتمل
 احتمالا اقربا كما نقرر وقد فرغ الركنى الاجلى بان تكون الامارة الدالة على علمية المشتركين
 هذا الاصل والفرع راجحة على الامارة الدالة على علمية المشتركين ذاك الاصل والفرع واعلم
 انه قد تحصل من هذا المقام جواز نسخ القياس نص أو قياس وجواز نسخ النص بالقياس وقد
 تقدم جواز التخصيص بالقياس من غير تعرض لتخصيصه هو فليتأمل (قوله ويجوز نسخ
 الفعوى) أى ولو بالفعوى أخذ من قوله الا ترى ويجوز النسخ به دون أصله كعكسه على الصحيح
 والنسخ به والاكثران نسخ أحدهما يستلزم الآخر قال الكورانى فى قوله ونسخ الفعوى دون
 أصله كعكسه مانصه ٢ وعلى ولنا على جواز نسخ الاصل مع بقاء الفعوى مثل انتفاء تحريم
 التائيف مع بقاء حرمة الضرب ان الاصل المزموم والفعوى لازم ولا يلزم من انتفاء المزموم انتفاء
 لازمه وعلى عكسه وهو نسخ الفعوى بدون الاصل ان الفعوى والاصل معنيان متغايران
 فيجوز رفع كل منهما بدون الآخر وفيه نظر لان أحد المتغايرين اذا كان لازما للآخر لا يمكن
 رفعه بدون الآخر لامتناع بقاء المزموم بدون لازمه بخلاف عكسه فان بقاء اللازم بدون المزموم
 واقع انتهى ثم قال واعلم ان قول المصنف الاكثران نسخ أحدهما يستلزم الآخر كلام باطل
 لانك تحققت ان الفعوى لازم والاصل مزموم ورفع المزموم لا يستلزم رفع اللازم على ما حققناه
 اه ثم قال وبهض الشراح هنا كلام عجيب وهو انه لما نقل عن بعضهم ان نسخ الاصل يستلزم
 نسخ الفعوى لانها تابعة دون العكس فلا يتضمن نسخ الفعوى نسخ الاصل قال واعلم ان هذا
 التعديل يشكل بقولهم اذا نسخ الوجوب بقى الجواز وكأنه لو فهم ان الجواز تابع للوجوب وقد
 حققنا فى بحث الاحكام ان الوجوب والجواز بمعنى الاباحة المأخوذة من خطاب الشارع
 ضدان لا يجتمعان وبمعنى البراءة الاصلية ليس حكما شرعيا فلا اشكال اه (وأقول) أما اعتراضه
 الاول وهو التنظير فى الدليل فيجاب عنه بانه ان اراد باللازم هنا اللازم العقلى فهو ممنوع
 اذا لا ارتباط عقلايين حكميين من هذه الاحكام بحيث يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر والله
 تعالى ان يحكم بما يشاء فانه ان يحرم التائيف ويحمل الضرب والمذهب الحق عندنا بطلان
 التحسين والتعقيب العقليين وان اراد باللازم معنى التبعية فى الدلالة والانتقال من أحد
 الحكميين الى الآخر فى الجملة المناسبة بينهما ما تقتضى ذلك فهو مسلم لكنه لا يقتضى امتناع بقاء
 المزموم بهذا المعنى بدون اللازم وهذا فى غاية الظهور واماما أفهمه قوله أعنى الكورانى فى شرح
 قول المصنف الا ترى لا الاصل دونها مانصه وقيل يجوز أى نسخ الاصل دونها لان رفع المزموم
 لا يقتضى رفع اللازم الجواب ان المزموم ليس عقليا كما فى الفعوى ولهذا لم يقل به كثر من
 العلماء انتهى من ان اللازم فى الفعوى عقلى بناء على تعلق قوله كما فى الفعوى بالمتننى لا بالنوع فهو
 ممنوع منه فى غاية الظهور ثم رأيت المولى سعد الدين قال وقد يعترض فى هذا المقام بان المعبر
 فى الدلالة الالتزامية اللازم فى الجملة بمعنى الانتقال وهو لا يوجب اللازم فى الحكم ولو سلم

لا يستلزم نظرا الى انه ملزوم

١٥٢

بمخلاف نسخ الفعوى واعلم ان استلزام نسخ كل منهما لا يخربنا في ما صححه أولا

من جواز نسخ كل منهما دون الآخر فان الامتناع مبني على الاستلزام والجواز مبني على عدمه وقد اقتصر ابن الحاجب على الجواز مع مقابله والبيضاوي على الاستلزام وجمع المصنف بينهما كأنه ماخوذ من قول الامدي اختلافوا في جواز نسخ الاصل دون الفعوى والفعوى دون الاصل غير ان الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفعوى الى آخره المشقة على العكس أيضا وكأنه سرى الى ذهن المصنف من غير تأمل ان المخلاف الثاني مفرع على الجواز من الاول وليس كذلك بل هو بيان لما اخذ الاول المفيد ان الاكثر على الامتناع فليتنا مسل (و) يجوز (نسخ) الخافضة وان تجردت عن أصلها (أي يجوز نسخها مع أصلها) وبدونه (لا) نسخ (الأصل دونها في الظاهر) أي فلا يجوز كما قال الصفي الهندي من احتمالين لأنها تابعة له فتزفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها وقيل يجوز وتبعيته له من حيث دلالة اللفظ عليها معه لأن حيث ذاته مثال نسخها دونها ما تقدم من نسخ حديث انما الماء من الماء فان المصنوع مفهومه وهو ان لا يغسل عند عدم الانزال ومثال نسخهما

فعند الاطلاق دون التخصيص كما اذا قيل اقبله ولا تستخف به اه * واما اعتراضه الثاني فان أراد به الاعتراض على المصنف في اختياره هذا القول فلان المصنف اختاره وانما قصد حكايته لمقابله ما اختاره من جواز نسخ كل بدون الآخر اذ ليس في كلامه ما ينافي ذلك بل مقابله بما سبق مع ظهور منافاته له قرينة واضحة على ارادته ذلك وبهذا يدفع اعتراض الشارح المحقق عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب دفع اعتراضه بنحو ذلك حيث قال في قوله وكأنه سرى الى ذهن المصنف الخ قد يقال المصنف فهم كلام الامدي على ما أراد لكنه اختار خلاف ما عليه الاكثرون من ما عليه الاكثر انتهى وان أراد اعتراض هذا القول في نفسه مع الاعتراف ببرائة المصنف من الدخول في عهدته بغير مجرد حكايته فالامر حينئذ لكه خالف الادب الواجب على مثله في التعبير حيث أخبر بالاطلاق عن قول المصنف وكان الصواب في التعبير ان يعبر بنحو قوله وما حكمه المصنف عن الاكثر أو القول الذي حكمه عن الاكثر باطل بل التعبير بذلك أيضا مخالف للادب الواجب على مثله فان اعتراض قول أكثر أهل الأصول بأنه باطل انما يسوغ لأئمة الفن وأهله كالفقاضي الباقلاني وامام الحرمين دون غيرهم ممن غايتهم التعلق بتقيل بعض كلماتهم والتشبث ببعض آثار اديالهم وان سبقهم غيرهم الى نحو ذلك ممن فيهم أهلية ذلك لان التشبه في أمثال ذلك مما لا يليق على ان لقائل ان يمنع ما استند اليه في بطلانه بان اللزوم هنا بمعنى التبعية كما تقدم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع فان قيل انما يستلزم رفعه من حيث انه تابع لا مطلقا فانما المخصوص طريق ثبوت هذا التابع في التبعية اذ القرض انه لم يثبت بطريق آخر كان ارتفاعه موجبا لارتفاعه مطلقا لانه اذا ارتفع من حيث التبعية فلا طريق آخر لاثباته بخبره بالاطلاق ليس في محله * واما اعتراضه الثالث فهو عجيب لانه قد سبق في المسئلة أن الجواز الباقي بمعنى عدم الحرج لا بمعنى الاباحة والجواز بمعنى عدم الحرج حكم شرعي يجامع الوجوب ويصح كونه تابعا فكان الكوراني نسي ما تقدم في المتن وقوله ان الجواز الباقي هو الاباحة وهي لا تجامع الوجوب فاجاب بما لا يصح الجواب به والحق ان هذا المنقول عن بعض الشراح مما لا باس به وان ما توهمه الكوراني لا يدفعه وقد ظهر مما قررناه ما يتوجه على توجيهات الاقوال المذكورة الا ترى ان قوله لنا فائدة ذلك اللزوم بينهما يتوجه عليه اننا لانسلم ان هذا اللزوم حقيقة فلا ارتباط بينهما علقا حتى يمنع رفع أحدهما دون الآخر ولو سلم فلما في اللزوم انما هو نسخ اللزوم دون اللزوم تضمنه وجود اللزوم بدون اللزوم وهو محال بخلاف العكس اذ لا يمنع وجود اللزوم بدون اللزوم ولهذا قال شيخنا الشهاب في قوله لان الفعوى لازم لاصله يجب عنه بانه لازم في الدلالة لافي الوجود اه (قوله بناء على أنه قياس) أي محل الفعوى على محل المنطوق وتقدم ذلك في بحث المفهوم (قوله وقيل لا يستلزم واحد منهما الآخر) هذا ما صححه المصنف وقوله وقيل نسخ الفعوى لا يستلزم الخ هذا على القول الرابع الذي قال انه يؤخذ مما سياتي وقوله وقيل نسخ الاصل لا يستلزم الخ هذا على ما اختاره ابن الحاجب وقوله وقد اقتصر ابن الحاجب الخ قال شيخنا الشهاب ظاهر هذا ان ابن الحاجب لم يحك الثالث وان اختاره انتهى وقوله الجواز من الاول أي من جملة الاول وقوله المفيد نعت لما اخذ الاول (قوله لا الاصل دونها) أقول لا ينبغي اشكال هذا على ما ذكره قبل من جواز نسخ الاصل دون الفعوى

ويحتاج

معا أن ينسخ وجوب الزكاة في السائمة ونقصه في المعروفة الدال عليه ما الحديث السابق في المفهوم

ويرجع الامر في المعلقة الى ما كان قبل مما دل عليه الدليل العام بعد الشرع من تحريم للفعل ان كان مضره أو باحثة له ان كان منفعه كما يرجع في السائفة الى ما تقدم في مسئلة اذا نسخ الوجوب ١٥٣ بقى الجواز الخ (ولا) يجوز

(النسخ بها) أى بالمخالفة كما قاله ابن السمعاني اضعفها

عن مقاومة النص وقال الشيخ

أبو اسحق الشيرازى الصحيح

الجواز لانهم اتفقوا على النطق

(و) يجوز (نسخ الانشاء

ولو كان بلفظ القضاء)

وخالف بعضهم فيه اقله

ان القضاء انما يستعمل فيما

لا يتغير نحو وصى ربك

ان لا تعبدوا الا اياه أى أمر

(أو) بلفظ (الخبر) نحو

والمطلقات يتربصن بانفسهن

ثلاثة قروء أى لى تربصن

وخالف الدقاق نظرا الى اللفظ

(أو) قيد بالتأيد وغيره مثل

صوموا أبدا صوموا حتما

وقيل لانفاة النسخ بالتأيد

والتحميم قلنا لانسخ ذلك

ويتمين بورد النسخ ان

المراد فعلوا الى وجوده كما

يقال لازم غريمك أبدا أى

الى أن يعطى الحق وأشار

المصنف بل الى الخلاف الذى

ذكرناه (وكذا الصوم واجب

مستتر أبدا اذا قاله انشاء)

فانه يجوز نسخه (خلافا لابن

الحاجب) فى منعه نسخه

دون ما قبله من صوموا أبدا

والفرق بان التأيد فيما قبله

قيد للفعل وفيه قيد للوجوب

والاستقرار لا أثر له ولم يصرح

غيره بما قاله وكأنه فهم من

كلامهم انه ليس من محل

ويحتاج الى التسوية بينهما فى الجواز أو الامتناع أو الى ابد الفرق واضح بينهما وأما ما وجه به عدم الجواز هنا من ان المخالفة تابعة فى الثبوت لاصلاحها فترفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها ففهمه نظرا ما أولا فلاننا منع انما تابعة للاصل فى الثبوت بل فى الدلالة فقط والدلالة باقية قطعاً فان دلالة اللفظ لاتزول بنسخ حكمه ولو سلم زوال الدلالة فلا يلزم من زوالها زوال المدلول وخصوصا بعد فهمه من الدال وثبوته وأما ثانياً فالفحوى أيضاً تابعة لاصلاحها فى الثبوت بمثل الطريق الذى ينتميه تبعية المخالفة لاصلاحها بان نقول جهة الدلالة على الموافقة ثبوت الوصف الذى رتب عليه الحكم المنطوق الى آخر ما بينه الكمال فى تقرير ذلك الطريق وأما ما أجاب به أعنى الكمال عن قول مقابل الاظهر وتبعيته له من حيث دلالة اللفظ عليها معه أى ودلالة اللفظ على حكم المنطوق لم ترتفع وان ارتفع الحكم لدليل منفصل من انه اذا ارتفع تعلق حكم المنطوق سقط اعتبار دلالة اللفظ عليه فسقط ما يترتب على اعتبارها من فهم الحكم فيرد عليه انا لانسخ سقط اعتبار الدلالة بل يجوز ان تكون معتبرة وقائدة اعتبارها فائدة حكم المفهوم سائما سقط اعتبارها لكن ذلك لا يضرنا لان الذى قلناه هو التبعية فى الدلالة لا فى اعتبارها ولا يلزم من سقوط اعتبار الدلالة سقوط نفسها وفهم الحكم مترتب على نفسها لا على اعتبارها فليتأمل وغاية ما يظهر الآن التحمل به فى دفع الاشكال الفرق بان الفحوى أقوى لاننا قلنا انما منطوق وهو أحد القولين فظاهر لانها حتمت مدلول مطابق ولا تبعية لها لشيء وان قلنا انها قياسية وهو القول الآخر فلا يكتفى فى الدلالة على الاقوية انه قبل بانها منطوق دون المخالفة ولانها مفهومة من العلة لامن مجرد الاصل فلها من الاستقلال ما ليس للمخالفة فيجاز نسخ الاصل دونها وان لم يجوز نسخ أصل المخالفة دونها ومع ذلك فالوجه التسوية بين الفحوى والمخالفة كما ان الوجه جواز النسخ بالمخالفة وفاقا لما صححه الشيخ أبو اسحق فليتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يرد هنا على قوله انظرنا الفرق بينهما وبين ما تقدم فى الموافقة (قوله ويرجع الامر) أى بعد نسخ الدليل الخاص (قوله للفعل) والفعل هنا اخراج الزكاة (قوله ويتبين بورد النسخ ان المراد فعلوا الى وجوده) ان قلت يرد عليه ان حل صوموا أبدا ممتلا على ان معناه صوموا الى ورود النسخ خلاف الظاهر فلا بد له من قرينة فلا يفيد ذلك شي فى دفع المناقاة قلنا بل يفيد اذا احتماله هذا المعنى يمنع المناقاة والقرينة ظهور ان التكليف الى مشيئة الشارع وان له رفعه متى أراد حيث ثبت امكان رفعه على انه لا حاجة هنا الى قرينة لان المكلف مطالب بالمكلف به مطلقا الى أن يعلم سقوطه عنه (قوله واجب مستتر) قال شيخنا الشهاب قضية التعليق الاتى عدم اشتراط الجمع بينهما انتهى أى فتاى مخالفة ابن الحاجب مع أحدهما فقط (قوله اذا قاله انشاء) احتراز عما اذا قاله اخبارا المناسب فى نسخ الخبر (قوله والفرق بان التأيد فيما قبله قيد للفعل) ان قلت بل هو قيد للوجوب كما ادعاه من خالف الجمهور وجهه بعضهم بان الايجاب معنى زائد فى الكلام فيجب رجوع القيد له فيتأبد للوجوب ويتبعه تأبد الفعل وحينئذ يستنع النسخ للتناقض قلت لانسخ لزوم رجوع القيد للمعنى الزائد بل قد يرجع للاصل كما هو مقررى محله وحينئذ فلا يلزم تأبد للوجوب ولا كون الكلام انصافيه بل محتملا أو ظاهرا فلا يمنع النسخ لعدم التناقض (قوله لا أثر له) قال شيخنا الشهاب قد يتنازع

٢٠ ت ت الخلاف وقيد المصنف له بالانشاء هو مراده وان لم يصرح به لانه منع نسخ الخبر بعد ذلك

(و) يجوز نسخ (ايجاب الاخبار) بشئ (اييجاب الاخبار بنقيضه) كان يوجب الاخبار بقيام زيد ثم بعدم قيامه قبل الاخبار بقبالة لجواز ان يتغير حاله من القيام الى عدمه ١٥٤ فان كان الخبر به مما لا يتغير كحدث العالم فثبت المعترلة ما ذكره لانه تكليف

في ذلك ابن الحاجب انتهى وهو عجيب فانه كلام خال عن الفائدة للقطع بان ابن الحاجب يتنازع في ذلك كلف وهو رد لدليله ولكن لا يضر تنازعه لانه مع كونه قسدا للوجوب والاستقرار لا ينافيه النسخ لما تقدم في المسئلة الاولى (قوله بايجاب الاخبار بنقيضه) خرج مجرد نسخه من غير ايجاب الاخبار بنقيضه كما لو قال اخبروا عن العالم بانه حادث ثم قال لا تخبروا عنه بشئ البتة فلا خلاف في جواز قسده المصنف باذ كر لمكان الخلاف (قوله لانه تكليف بالكذب فيمنزه الباري عنه) عبارة غير لانه أى الاخبار المذكور كذب والتكليف بالكذب قبيح وهو مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح وجوب رعاية المصلحة في أفعاله تعالى وجميع ذلك باطل عندنا (قوله غرض صحيح) قال شيخنا الشهاب أى للمكلف انتهى (قوله وقد ذكر الفقهاء أما كن) كأنه اراد بالاما كن ما يشمل الاوقات لقوله منها اذا طال به الخ (قوله لانسح الخبر أى مدلوله) أقول انما قال أى مدلوله لان نفس الخبر الذى هو اللفظ يجوز نسخه وقد تقدم في حقوقه ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما وأحدهما وان الخبر يطلق بمعنى الاخبار وقد تقدم جواز نسخه في قوله ونسخ الاخبار بايجاب الاخبار بنقيضه ولهذا قال الامدى والنسخ اما أن يكون لنفس الخبر أو مدلوله وغرته فان كان الاول فاما أن تنسخ تلاوته أو تكليفه بان يكون قد كلفنا أن نخبر بشئ فيفسخ عنه التكليف بذلك الاخبار ثم قال وأما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفاوته الخ اه (قوله لانه يؤهم الكذب الخ) فيه أمران * الاول انه اعترض بان نسخ الامر أيضا يؤهم المبدء أى الظهور بعد الخفاء وهو محال على الله تعالى أيضا فلو كان مجرد الابهام ما اعتد بالامتنع النسخ هنا أيضا فان قالوا انتهى الذى ينسخ الامر دال على ان الامر لم يتناول ذلك الوقت قلنا الفاسخ أيضا دال على ان الخبر المنسوخ لم يتناول تلك الصورة * والثانى ان شيخنا الشهاب ناقش في التعبير بالابهام حيث قال قوله لانه يؤهم الكذب بل بحقه ولعل الشارح أشار الى الجواب بقوله أى يوقعه الخ انتهى أى فليس المراد بالابهام مقابل التحقق بل الايقاع فى الوهم أى الذهن فيصدق بالتحقق وعلى هذا يخرج الجواب عن الاعتراض الاول لحصول الفرق بين نسخ الامر ونسخ الخبر الذى فى الاول هو الابهام المقابل للتحقق والذى فى الثانى هو الابهام الجامع للتحقق (قوله وذلك محال على الله تعالى) قال شيخنا الشهاب فهو كذا انتهى وفيه بحثان * الاول ان هذا لا يوافق قوله السابق بل بحقه الخ * والثانى ان ما ادعاه من استحالة المؤهم مما قد ينفع (قوله فيما يدر) قال شيخنا الشهاب تقديره معنويا لا تخيريا والتقدير تعلق القدرة بالقدرة وتارة فى الازل وتارة فيما لا يزال اه (قوله ثم يقول لبث ألف سنة الاخمين عاما) قال شيخنا الشهاب هذا القول تخصيص (قوله ويجوز النسخ يبدل) قال شيخنا الشهاب بمعنى الى أو الملازمة (قوله من سهل) قال شيخنا الشهاب هذا لا ينافى ما اقتضاه المتن من الوصف بالثقل أى لان الثقل سهل بالنسبة للاثقل (قوله قلنا لانسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب أى لان من فوائده كثرة الثواب (قوله قلنا لانسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب أى لحصول الراحة من التكليف اه أى والكلام بعد تسليم رعاية المصلحة كما علم مما قبله (قوله وقبل وقع كفسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبى صلى الله عليه وسلم اذا ناجيته الرسول الخ) اذ لا بد لوجوبه (أقول) فيه أمران الاول انه ظاهر وأصرح في ان البديل الذى لم

بالكذب فيمنزه الباري عنه قلنا قد يدعو الى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف به نقضا وقد ذكر الفقهاء أما كن يجب فيها الكذب منها اذا طال به ظالم بالوديعه أو بظلم خباء وجب عليه انكار ذلك وجاز له الخلف عليه واذا أكره على الكذب وجب (لا) نسخ (الخبر) أى مدلوله فلا يجوز ان كان ما يتغير لانه يؤهم الكذب أى يوقعه فى الوهم أى الذهن حيث يخبر بالشئ ثم بنقيضه وذلك محال على الله تعالى (وقيل) فى المتغير (يجوز ان كان عن مستقبلا) لجواز المحو لله تعالى فيما يقدره قال الله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت والاخبار يتبعه بخلاف الخبر عن ماض وعلى هذا القول البضاوى وقبل يجوز عن الماضى أيضا لجواز ان يقول الله لبث نوح فى قومه ألف سنة ثم يقول لبث ألف سنة الاخمين عاما وعلى هذا القول الامام الرازى والامدى وكأنه سقط من مبيضة المصنف لفظة وقبل بعد يجوز المقيد ما قبلها حيث لا حكاية (ويجوز النسخ يبدل) اذ لا وقال بعض المعتزلة لا اذا

مصلحة فى الاتقال من سهل الى عسر قلنا لانسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة وقد وقع كفسخ التصريح بصوم يقع رمضان والقديبة بتعين الصوم قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية الى آخره (و) يجوز النسخ (بلا بديل) وقال بعض المعتزلة لا اذا

يقع النسخ الابه وفاقا للشافعي لا يكفي فيه ما هو مقتضى الدليل العام ألا ترى الى قوله في حقه هذا
القبيل فيرجع الامر الخ ثم قوله قلنا الخ فانه صريح في اعتراف هذا القائل مع قوله بوقوعه بلا
بدل بان الامر يرجع الى مقتضى الدليل العام وان ذلك مقتضى ليس من البديل المراد هنا
والا كان مناقضا لقوله بالوقوع وفي اعتراف القول الاول بان هذا ليس من البديل ولهذا لم يجب
المسارح عن احتجاج ذلك القبيل بالآية المذكورة بان مقتضى الدليل العام بدل بل عدل الى
الجواب بمنع انه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق بما ذكر وحاصله انه لا بد في البديل الذي
قلنا لا يقع النسخ بدونه من كونه مستقادا من النسخ نصا او اقتضاء والآية من قبيل الثاني فان
قضية رفع الوجوب بقاء الجواز كما تقدم بيانه أوائل الكتاب في مسألة اذا نسخ الوجوب بقي
الجواز بمعنى عدم الخرج بخلاف ما دل عليه الدليل العام اذ ليس مفادا من النسخ لانصا ولا
اقتضاء بل هو امر منفصل عنه رأسا ووجه تقييد البديل بما ذكر ظاهر فانه لا يفهم من عدم
وقوع النسخ الا ببدل الا انه لا يقع الا معه ثبات بدل ولو اقتضاء بخلاف ما اذا اخلا عن ذلك
رأسا فانه لا يقال ان النسخ يبطل وان ثبت حكم بمقتضى الدليل العام فتأمل ذلك فانه قد يلتبس
مراد الشارح لعدم احسان التأمل ثم ان هذا الذي أخذناه من كلام الشارح لا ينافي تقرير
التركيب لهذه المسئلة مع التأمل الصحيح وان كان يتوهم منافاته له يادى النظر فليكن
بالتأمل والثاني ان قضية هذا الذي قرأناه ان النسخ لو لم يبق البديل نصا او اقتضاء كما تقرير يكون
محل الخلاف حتى يكون متمنعا عنه مخالفا وهو ذلك البعض من المعتزلة وان ثبت حكم آخر
بمقتضى الدليل العام لكن ما نقله المصنف في شرح المنهاج عن القاضي حيث قال واستدل
القاضي في مختصره التقريب على تجويز نسخ الشيء لا الى بدل بان يجوز ارتفاع التكليف عن
المخاطبين بجملة فلان يجوز ارتفاع عبارة بعينها لا الى بدل أولى قال والمخالفون في ذلك وهم
المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلهذا خالفونا في هذه المسئلة فهذه مشارا للخلاف في
هذه المسئلة انتهى قديم مقتضى خلاف ذلك لانه حيث ثبت حكم بمقتضى الدليل العام لم يلزم
ارتفاع التكليف فليتأمل (قوله اذا ناجيتم الرسول) أى الثابت بقوله تعالى اذا ناجيتم الخ
كذا قاله شيخنا الشهاب وله بيان للمعنى دون تقدير الاعراب (قوله الصادق هنا بالاباحة
والاستحباب) قال شيخنا الشهاب أى وأما غيرهما فتدبر بالوجوب اهـ (أقول) لا يخفى ان
الجواز الذى هو بدل الوجوب لا يتصور أن يصدق بالوجوب فكان مراد الشيخ ان الجواز الذى
لا يكون بدل الوجوب قديم صدق بالوجوب اذ لم يتأمل ومن فوائده هنا مع قطع النظر عن ذلك
ان الجواز الذى بدل الوجوب قد ينحصر في احد الامرين لقيام مانع من الآخر فليتأمل (قوله
واقع عند كل المسلمين) لا يخفى ان وقوعه في الجملة قد علم مما سبق كقوله والحق لم يقع الا بالتواتر
لكن الغرض هنا بيان كون وقوعه عند كل المسلمين ومخالفه غيرهم فيه والدليل على وقوعه
علم من مواضع تقدمت في الشرح (قوله وخالف اليهود الخ) اعلم ان النسخ غير البداء لان
النسخ كما تقدم هو رفع الحكم على وجه مخصوص والبداء هو الظهور بعد ان كان موقفا
لذا الامر القلاني وبد الناسورا للبداء أى ظهر لنا بعد خفاءه وغير مستلزم له لانه يجوز أن يكون
فعل المأمور به مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر فيحسن الامر به في وقت والنهي عنه في

مصلحة في ذلك قلنا لان سلم
ذلك (لكن لم يقع وفاقا
للشافعي) رضى الله عنه
وقيل وقع كنسخ وجوب
تقديم الصدقة على مناجاة
النبي صلى الله عليه وسلم اذا
ناجيتم الرسول الى آخره اذ
لا بدل لوجوبه فيرجع الامر
الى ما كان قبله مما دل عليه
الدليل العام من تحريم
للفعل ان كان مضره
أو اباحته ان كان منفعة
قلنا لان سلم انه لا بدل للوجوب
بل بدله الجواز الصادق هنا
بالاباحة والاستحباب
(مسئلة النسخ واقع عند
كل المسلمين) وخالف
اليهود غير العيسوية

وقت آخر ولا يستنكر ذلك فان أكثر الافعال العادية كذلك ألا ترى ان الأكل والشرب حالة
الجوع والعطش مصلحة وحالة عدمهما مفسدة فلا يلزم من نسخ ما كان مطلقا بانه لا يكون
ذلك لظهور مفسدة فيه كانت خفية بل قد يحسن الامر بالشئ ثم يحسن النهي عنه قبل التمكن
من فعله لان المصلحة هو الامر به أولا ثم المنهي عنه ثانيا والموقوف هو الود والروافض استلزام
النسخ للبداء منعت اليهود النسخ لاستلزامه البداء المحال على الله تعالى لاستلزامه الجهل
المحال عليه تعالى وجوزوا الروافض ليجوز لهم البداء على الله تعالى عما يقول الظالمون عاقوا
كبرا قال الهندي فكل من المذهبين وان كان كفر اذا الاول يقتضي عدم نبوة نبينا عليه الصلاة
والسلام والثاني يقتضي جواز الجهل على الله تعالى وكونه محلا للحوادث لكن الثاني كفر
صرح لا يمكن أن يحمل على وجه لا يلزم منه الكفر بخلاف الاول يمكن حمله على ذلك بان يقال
ليس من ضرورة القول بنبوته عليه الصلاة والسلام صحة النسخ لجواز أن يقال ان شرع من
قبله كان مفعيا الى ظهوره عليه الصلاة والسلام (قول بعضهم في الجواز وبعضهم في الوقوع)
قد بسط القوم الاحتجاج عليهم مع بيان حججهم ورددها وبكفي في ذلك ما تقدم من بيان وقوعه
في القرآن وغيره (قوله فقبل خالف) فان قيل المخالفة في الوجود لا يدل عليها تسميته تخصيصا
لتمتعن التسمية المضافة اليه الاعتراف بالوجود فلا وجه للفا في عبارة المصنف قلنا يمكن أن
يوجه بان العدول عن تسميته المشهورة الى تسميته باسم موقوف في الاصطلاح لما يقابله وهو افظ
التخصيص المشهور ذلك العدول بارادة ذلك المقابل فبديل على تلك المخالفة ولا ينافي ذلك رجوع
ضمير سماء للنسخ لاحتمال ان المعنى انه سمي مانع فمن انه نسخ تخصيصا بنا على اعتقاده انقضاء
حقيقة النسخ عنه لما منع عند من ثبوتها كانه صريح بانه مفعيا فاشار بالفاء الى ان منشا ذلك
القول هذا العدول ولعل الشارح قصد الاشارة الى ذلك بقوله حيث لم يذكره باسمه المشهور وان
المبادر من هذه العبارة بيان منشا دعوى هذا القول المخالفة في الوجود كما لا يخفى على ان كون
الفاء للتفريع غير متعين لجواز كونها مجردا للعطف (قوله فالحالف الذي حكاه الامدي وغيره
عنه من نفيه وقوعه) تفريع على قوله وسماء أبو مسلم تخصيصا الاعلى قوله فقبل خالف (قوله
لفظي) لا يقال الحالف الذي هو نفي الوقوع لا يتصور أن يكون لفظيا لقطع عبارة نفي الوقوع
للووقوع ومناقضته لانا نقول المراد ان ما حكى عنه من نفي الوقوع ينبغي أن يصرف عن ظاهره
بحيث يعود لفظيا لموافق ما ثبت عنه من تسميته تخصيصا المتضمن ذلك الاعتراف بوجوده
فنام له (قوله الذي فهمه المصنف عنه) اشارة الى انه لم يصرح بالتسمية بل ذكر ما توخذ منه
(قوله المتضمن لاعترافه به) فيه بحث لان حقيقة التخصيص ليس رفعها والنسخ رفع على الصحيح
فالاعتراف بالاول ليس اعترافا بالشئ الآن يقال حقيقة التخصيص باعتبار الازمان كما هنا
تجامع الرفع فتضمن تسميته تخصيصا للاعتراف المذكور ومنشؤه ارادة التخصيص باعتبار
الازمان مع ملاحظة عدم اليقظة المذكورة فليتامل والاحسن أن يراد اعترافه بالمعنى العام
وهو انقطاع حكمه وتعلق آخر وهذا المعنى يجامع معنى النسخ على قولنا لان انقطاع الحكم صادق
بانقطاعه بطريق رفع الثاني اياه ومعنى النسخ الذي ادعينا اعترافه به وهو أن الحكم المنقطع
كان مفعيا بوجود الثاني وانما كان الاحسن ذلك لانه الذي به ياتى قول الشارح المتضمن

بعضهم في الجواز وبعضهم
في الوقوع واعترف بهما
اليسوية وهم أصحاب أبي
عيسى الاصفهاني المتنفون
بعبئة نبينا عليه أفضل
الصلاة والسلام لكن الى
بني اسمعيل خاصة وهم العرب
(وسمى أبو مسلم) الاصفهاني
من المعتزلة (تخصيصا) لانه
قصر الحكم على بعض الازمان
فهو تخصيص في الازمان
كال تخصيص في الاشخاص
(فقد خالف) في وجوده
حيث لم يذكره باسمه المشهور
(فالحالف) الذي حكاه
الامدي وغيره عنه من نفيه
وقوعه (لفظي) لما تقدم
من تسميته تخصيصا الذي
فهمه المصنف منه المتضمن
لاعترافه به اذ لا يليق به
انكاره كيف وشربعت نبينا
صلى الله عليه وسلم مخالفة في
كثيرا شربعت من قوله

لا عترافه به الخ مع قوله تفرعاً على ذلك فهي عنده مغيبة الخ ثم قوله وصح انه لم يخالف الخ والا
فلما أريد اعترافه بالنسخ على الوجه الذي قلناه به كيف ياتسّم ذلك مع قوله فهي عنده مغيبة
الخ ومن هنا يظهر أن المراد بوقوع النسخ عند كل المسابن ان المعنى العام الصادق به
واقع كذلك فليست (قوله فهي عنده مغيبة الخ) صحيحة شرعاً صلى الله عليه وسلم وكذا
كل منسوخ فيها مغيبة عنده في علم الله الخ) فان قلت التقييد بقوله عنده في الموضوعين يقتضي
أن ذلك غير مغيبة عنده غيره في علم الله الى ما ذكر وليس بظاهر لان كون ما ذكر مغيباً في علم الله
الى ما ذكر محالاً ينبغي الاختلاف فيه قلت لعل التقييد فيما ذكر بعنده بالنظر لقوله كما غيبا
في اللفظ فالذي يخصه ان جعل المغيبة في العلم كما غيبا في اللفظ حتى جعلهم اختصاصاً كما أشار
الى ذلك شيخ الاسلام (قوله فنشأ من هنا) أي من كون شريعة من قبله مغيبة وكذا
كل منسوخ فيها مغيبة (قوله وصح انه لم يخالف في وجوده أحد من المسلمين) أي على الراجح
من ان اباهم لم يخالف في وجوده والافعل على مقابلة الذي حكاه المصنف بقوله فقبل خالف لا يصح
ذلك الا ان يكون هذا القيل مؤثلاً (قوله واختار ان نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم
الفرع) اقول يشك على جواز نسخ الاصل دون الفعوى كما تقدم بناء على انها قياسية كما نقله
في محبث المفهوم عن الشافعي وغيره ويمكن ان يجاب بان ثبوت الحكم في الفعوى اقوى من
ثبوتها بما يدل انه قيل انها منطوق ثم يأتيهم تعرضوا للجواب ذلك قال العضد شرح الكلام ابن
الحاجب قالوا اي القائلون بانه يبقى الفرع تابع للدلالة لا لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء
الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شيء الا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو
بمعينه الذي صرحتم اليه في جواز نسخ الاصل دون الفعوى الجواب لانهم لم يحدث شيء
الا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكم المعبرة شرعاً وهو ملزم لانتفاء الحكم لاستحالة بقاءه
بغير حكمه معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم اذ لا يلزم من انتفاء الحكم المحرمة
للتأنيف انتفاء الحكم المحرمة للضرب اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى ارتفاع الاضعف قال
المولى التفتازاني قوله اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى كالحكمة المحرمة للتأنيف ارتفاع
الاضعف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك ان ما يكون حكماً باعثة على تحريم التأنيف كان
غاية في ايجاب التعظيم والمنع عن الايذاء حتى يستتبع تحريم الضرب والشتم وسائر انواع
الايذاء بخلاف حكمه الضرب فانه لا يكون في تلك الغاية وحاصلة ان العناية والرعاية في تحريم
التأنيف فوقها في تحريم الضرب واخص منها وانتفاء الاعلى والاخص لا يوجب انتفاء الادنى
والاعم وبهذا يظهر فساد ما يقال ان التأنيف اضعف من الضرب فالمناسب ان يقال لا يلزم من
ارتفاع الاضعف ارتفاع الاقوى انتهى (واقول) لقائل ان يقول هذا الفرق لا يجري على
القول بقياسية الفعوى كما تقدم اوائل الكتاب نقله عن الشافعي وغيره اذ هو على هذا من جملة
الاقضية فما يقال في بقية الاقضية يقال فيه اذ لا فرق بين قياس وقياس في ذلك كما لا يخفى
ولا فيما اذا كان مساوياً لان المصنف اراد به مفهوم الموافقة بقسميه الاولى والمساوى كما فسر
به الشارح المحقق وذلك لان واحداً من المنطوق والمفهوم حينئذ ليس اولى من الآخر فلا
اضعف واقوى ثم ولا فيما اذا كان الفرع في القياس اولى من الاصل بل الحكم اذ يجري حينئذ

فهي عنده مغيبة الى محجى
شرعته صلى الله عليه وسلم
وكذا كل منسوخ فيها مغيبة
عنده في علم الله الى ورود
ناسخه كالمغيب في اللفظ فنشأ
من هنا تسمية النسخ تخصيصاً
وصح انه لم يخالف في وجوده
أحد من المسلمين (واختار
ان نسخ حكم الاصل لا يبقى
معه حكم الفرع)

فيه ما قالوه في الفحوى ولا يرد الاولان على ابن الحاجب ونسراجه لان الفحوى عندهم غير
قياسية كما قرروه في محبت المنهوم وارادوا بها هنا الاولى فقط كما هو ظاهر من كلامهم للواقف
عليه المتامل فيه بخلاف المصنف كما علمت ولما لم يتقطن الكوراني لذلك فلهذا في هذا
الفرق في تقرير كلام المصنف فتامل (قوله لا انتفاء العلة) أي من حيث اعتبارها (قوله لان
القياس مظهر له لا مثبت) يمكن ان يجاب بانه كما انه مظهر للحكم الفرع مظهر لاعتبار في العلة
فيه اذ لولا الارتباط بينهما ما كان القياس مظهر للحكم الفرع ولا الاعلية (قوله من التسخيع)
قال شيخنا الشهاب وذلك لان مورد النسخ حكم الاصل ثم يترتب انتفاء حكم الفرع ولك ان
تقول بل تسلط النسخ على الحكمين معا ورفعهما معا فلا تسخيع انتهى (قوله فيجوز نسخ كل
الاحكام) فيه امور * الاول انه خرج بنسخ كل الاحكام رفع كل الاحكام بغير نسخ بل باعدام
العقل الذي هو مناط التكليف فهو جائز بخلاف كما ان انتهى عن معرفته تعالى من منع بلا
خلاف الاعلى من يجوز التكليف بالجمال وذلك لان امثال انتهى متوقف على العلم به المستدعي
معرفة الناهي فامثاله يستدعي ما ينافي الامثال * والثاني انه قديقال جواز نسخ كل
الاحكام لا يستفاد من قول المصنف وان كل شرعي يقبل النسخ لان كل المضاف لتكرار للعموم
ودلالة العام كلية كما تقدم أي الحكم فيه على كل فرد منه ولا يلزم من جواز نسخ كل فرد في نفسه
جواز نسخ جملة الافراد بل جواز ان يجوز نسخ كل فرد في نفسه اكن يمنع اذا انضم اليه نسخ
البقية ويجاب بان استيفاد من كلامه بقريضة المقابلة بقوله ومنع الغزالي الخ لظهوره في انه
اراد بكل شرعي اعم من كل فرد ومن جملة الافراد بل جملة الافراد فرد من افراد كل شرعي أيضا
وفيه نظر لان المقابلة المذكورة غاية ما تفيد ارادة جميع الاحكام التكليفية لتقييد الغزالي
بالتكاليف والاحكام في كلام الشارح اعم من التكاليف الا أن يقال يكفي كونها قريضة
على ان المصنف لم يرد كل شرعي بشرط انفراد مع شمول الشرعي لغير التكاليف أيضا فالتعامل
ففيه دقة * والثالث انه قديدخل في نسخ كل الاحكام نسخ جميع القرآن تلاوة ما تقدم من
رجوع نسخ التلاوة الى نسخ الحكم ولا ينافي ذلك ما تقدم من الاجماع على امتناع نسخ كل
القران لانه كما تقدم امتناع شرعي فلا ينافي الجواز العقلي المراد هنا كما هو المتبادر ويدخل فيه
أيضا احكام غير التكليف كالندب والاباحة (قوله جميع التكاليف) اقول يجوز ان يريد
جميع الاحكام ويكون التعيين بالتكاليف للتغليب ويجوز أن يبقى على ظاهره اذ يكفي في المنع
عنده دخول المعرفة في التكليف فان ذلك هو منشا المحذور عنده (قوله على معرفة النسخ
والناسخ) لا يخفى ان معرفة الاول تصوري (قوله وهي) أي المعرفة أي وجوبها من التكاليف
نظر السعد رحمه الله في وجوب هذه المعرفة قال فان وقوع النسخ وان كان معرفته ومعرفة
الناسخ اعني الشارح لا تستلزم وجوب المعرفة ليسلزم التكليف أي لانه يكفي في ذلك حصول
المعرفة وان لم يجب ليحصل التكليف بها قال اللهم الا ان يقال النسخ لا يكون الا بدليل شرعي
وهو خطاب يجب فهمه ومعرفة اهـ (قوله لكن يحصلها ينهي التكليف بها) بما لا يدفع
ما توهم من وجوب معرفة نسخ وجوب معرفة الناسخ والمنسوخ وهو الجرا (قوله وهي القصد
بنسخ جميع التكاليف) لا يخفى انه لم يحصل بما ذكر بنسخ جميع التكاليف بل ارتفاع البعض

لا انتفاء العلة التي ثبت بها
بانتفاء حكم الاصل وقالت
المنفية يبقى لان القياس
مظهر له لا مثبت وسلم في قوله
لا يبقى من التسخيع في قول
بعضهم نسخ حكم الفرع
(و) المختار (ان كل حكم
شرعي يقبل النسخ) فيجوز
نسخ كل الاحكام وبعضها
أي بعض كان ومنع
الغزالي كما اعتزله (نسخ
جميع التكاليف) لتوقف
العلم بذلك المقصود منه
بتقدير وقوعه على معرفة
النسخ والناسخ وهي من
التكاليف ولا ينافي نسخها
قلنا مسلم ذلك لكن بحصولها
ينتهي التكليف بها فيصدق
انه لم يبق تكليف وهو القصد
بنسخ جميع التكاليف

بطريق النسخ وانقطاع البعوض بطريق الاتيان بالمأثور به قال السعدي رحمه الله (فان قيل) يصح
 ان جميع التكليفات الموجودة قد نسخت (قلنا) نعم وان تكليف المعرفتين أي معرفة النسخ
 ومعرفة الناسخ قد وجد ولم ينسخ (فان قيل) يجوز ان يخبر الشارع بأنه ليس مكلفا بشي أصلا
 (قلنا) يستلزم وجوب معرفة ذلك ويعود الكلام اهـ (قوله فلا نزاع في المعنى) وذلك لان حاصل
 الذي ادعاه الجهور وجواز ارتفاع جميع التكليفات بعضها بطريق النسخ وبعضها بطريق
 الاتيان بالمأثور به والغرض لا يخالف في ذلك والذي ادعاه الغرض الى انه لا يمكن رفع جميعها
 بطريق النسخ والجهور لا يخالفون في ذلك (قوله ومنعت المعتزلة نسخ وجوب المعرفة) أي
 معرفة الله قال شيخنا الشهاب يعني العلم بوجوده ووحدانيته واتصافه بصفاته اهـ وعبارة ابن
 الحاجب المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتصريح الكفر وغيره أي كالظلم والكذب خلافا
 للمعتزلة وهي فرع التحسين والتصحيح انتهى (قوله لانهم عندهم حسنة لذاتهم) قال شيخنا
 الشهاب والحسن لذاته عندهم لا يتغير بخلاف الحسن لوصفه انتهى والتقيد بقوله عندهم فيه
 شي لا الوافقناهم في الحسن الذي وافقناهم في عدم التغير كالتخالفهم فيه كما قال الشارح
 قلنا الحسن الذي باطل قدامه (قوله لا يتغير بتغير الزمان) قال شيخنا الشهاب أي لا يتغير
 حسنها أي وجوبها هذا امر ادهم فيه يظهر اهـ (واقول) لا حاجة لتفسير الحسن بالوجوب فان
 الوجوب عندهم غيره لكنه قد يتبعه ويترب عليه كما هو ظاهر (قوله والمختار ان الناسخ قبل
 تبليغه صلى الله عليه وسلم لامة لا يثبت في حقهم) فيه امران الاول قال شيخ الاسلام قوله
 قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم أي للناسخ وبعد بلوغه لجبريل فيصدق ذلك باقبال بلوغ الناسخ
 له صلى الله عليه وسلم وبما بعد بلوغه وقبل نزوله الى الارض كما في ليلة الاسراء من رفع قرصه
 خمسين صلاة بخمس مائة وبما بعد نزوله الى الارض وقبل تبليغه لامة فيجبري الخلاف
 في الجميع وما قيل من ان الخمس في ليلة الاسراء نسخة للخمسين هو احد الوجهين مع انه ليس
 مما نحن فيه لان ذلك نسخ في حق النبي ابو غه له وكلامنا في النسخ في حق الامة اهـ (واقول) فيه
 امور منها ان ما ذكره من جريان الخلاف فيما قبل بلوغ الناسخ صلى الله عليه وسلم وبعد بلوغه
 لجبريل يخالفه قول الصفي الهندي في نهايته وهذا الخلاف انما هو بعد وصول الناسخ الى
 النبي فاما قبله فلا وان وصل الى جبريل عليه السلام اهـ وقول الاحكام لانعرف خلافا بين
 لامة في ان الناسخ اذا كان مع جبريل لم ينزل به الى النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت له حكم
 حتى المكلفين بل هي في التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ الى
 بل وانما الخلاف فيما اذا ورد للنسخ الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ الامة اهـ وقول
 ند استدلنا على المختار ايضا لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل
 السلام واللازم باطل بالاتفاق بان الملازمة انهم ما واه في وجود الناسخ وعدم علم المكلف
 بوجوده مقتضى حكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعا فثبت حكمه عملا بالمقتضى السلام
 المعارض انتم في وقول الجهور الفرق بين المصنف والخلاف اذا بلغ جبريل عليه الصلاة
 سلام والقاءه الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الارض ولم يتمكن احد من المكلفين من العلم
 راعه مورد احدها الى آخر ما طال به مما يتعين الوقوف عليه ولا يوافق هو اطلاق المقابل

ولا نزاع في المعنى (و) منعت
 المعتزلة نسخ وجوب المعرفة
 أي معرفة الله تعالى لانها
 عندهم حسنة لذاتهم لا يتغير
 بتغير الزمان فلا يقبل
 حكمها التسخ قلنا الحسن
 الذي باطل (والاجماع على
 عدم الوقوع) لماذا كرم
 نسخ جميع التكليفات
 وجوب المعرفة (والمختار
 ان الناسخ قبل تبليغه صلى
 الله عليه وسلم لامة لا يثبت
 في حقهم) لعدم علمهم به

الا في اذ لا يسع احد ادعوى الاستقرار في الذمة قبل بلوغ الداسخ له صلى الله عليه وسلم * ومنها
 ان ما ذكره في قضية الخمسين ليلة الامراء فقد تردد فيه المصنف في الجوهر القريني في كلام حكاه
 عنه والثالثة أي الصورة الثالثة ان يبالغ جنس المكلفين ولكن في غير دار التكليف كالسما
 ثم يرفع كقروض خمسين صلاة ليلة المعراج فانه بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ثم رفع فهل يكون
 ناسخا فيه نظري محتمل أن لا يثبت حكمه اذ لم يتعلق به تكليف قبل ولم يستقر ويحتمل على بعد ان
 يقال بقبوله لانه بلغ خير البشر صلى الله عليه وسلم وعلمه يدل كلام ابن السمعاني اذ قال فرض
 الله خمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخها قبل أن تعلية الامة قال ولكن كان الرسول صلى الله
 عليه وسلم قد علم به واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ الابداع له واعتقاده فانظر كيف سماه نسخا
 ولولم يثبت لم يسم. نسوخا انتهى وظاهر هذا السياق ان هذا بالنسبة الى الامة وكلام الكمال
 صريح في جملته على ذلك ويؤخذ من قول المصنف ويحتمل على بعد ان الاربع عنده الاحتمال
 الاول وهو قضية المتيقن وعلى كل حال فقد رددهم في هذه المسئلة يدل على امكان النسخ قبل بلوغ
 المنسوخ الى المكلفين اذ لو لم يكن ممكنا ما كان هذا التردد * ومنها ان ما ذكره من ثبوت النسخ
 في حقه صلى الله عليه وسلم بلوغ الناسخ له هل هو من قبيل النسخ قبل الفكن لان كونه من
 النسخ بعده خلاف الظاهر من حال الانبياء خصوصا اجلهم صلى الله عليه وسلم في امتثال الامر
 من مبادرتهم الى فعل المأمور به وان كان موسما والا فتأمل يمكن في السماء والظاهر انه قبل
 الفكن لان الظاهر أن تجبيرة تكليفه مشروط بدار التكليف وهي الارض وأيضا فاعمل
 الوجوب كان مشروطا ببيان الكيفية ولم يبين له في السماء وجب هذا بحاجب عن عدم فعله عشاء
 تلك الليلة وصبح يومها مع ادراكه وقتها في دار التكليف وهي الارض وذلك لان وجوبها
 كان مشروطا ببيان الكيفية ولم يبين في وقتها فلم يجبا أم لا على انه يحتمل ان الوجوب لم يتعلق
 به مطلقا ولا معلقا على بيان الكيفية بان اوجبت الخمس عليه على ان أولها اظهر من هذا
 يظهر سقوط ما يتوهم من ان تاخير البيان عن وقتي العشاء والصبح تاخير له عن وقت الحاجة
 وهو لا يجوز وذلك لانهم لم يجبا قبل البيان اما لانهم لم يجبا مطلقا أو لان وجوبها كان
 مشروطا بالبيان ولم يوجد فلا تاخير عن وقت الحاجة فلا حاجة مع عدم الوجوب ولا يرد على
 ذلك ان من ترك الصلاة من المكلفين مع الجهل بكيفية ايلزمه القضاء وذلك لتكتمه من تعلم
 الكيفية باستقرار الشرع فهو مقتصر وأيضا فالوجوب في حقه غير مشروط ببيان الكيفية
 بخلاف ما نحن فيه * ومنها ان ما ذكره كغيره من نسخ الخمسين الى الخمس يحتمل وهو المتبادر ان
 يكون معناه رفع التعاق بالجملة مع اثبات التعاق ببعضها فيكون المنسوخ في الحقيقة ماعدا
 الخمس من الخمسين ويحتمل على بعد أن يكون معناه رفع التعاق بجميع الخمسين واثبات تعاق
 جديد بالخمس وهل كانت الخمسون هذه الخمس مكررة عشر مرات او كان ماعدا الخمس من
 الخمسين صلوات أخر مغايرة للخمس فيه نظر ولم يحضر في الآن فيه شيء فلا يرجع * والامر
 الثاني انهم استدلوا على المختار المذكور بادلة منها انه لو ثبت حكم النسخ في حقهم لادى الى
 وجوب وتحريم شيء واحد بعينه في وقت معين في حق شخص واحد وهو محال بيان ذلك
 ان الشارع اذا اوجب على مكلف فعلا معينا في وقت معين ثم حرمه عليه في ذلك الوقت

بهينه ولم يبلغه ذلك التحريم فالمكلف حيث لم يعلم بالتحريم يجب عليه الاتيان بالفعل الذي اوجبه
 الشارع عليه حتى لو تركه أثم اجماعا فلو كان حكم الناسخ ثابتا في حقه حرم عليه الايمان بذلك
 الفعل في ذلك الوقت فيكون الايمان به في ذلك الوقت واجبا وحراما فيجتمع الوجوب والتحريم
 في فعل واحد من شخص واحد في وقت واحد وذلك محال (فان قلت) هل يجري هذا الدليل في
 النسخ قبل الوقت والتمكن (قلت) يمكن جريانه في الجملة فان قبل الوقت خطا با في الجملة قبل ان
 تعلق خطاب الفعل وخطاب الترك معا حينئذ وقد منع بعضهم ما تقدم ان انه لو تركه اثم كالموطين
 زوجته بظنهما اجنبية فانه لا ياتهم على الوطء بل على الجراحة عليه انتهى أي فالاثم هنا على المرأة على
 ترك الواجب لا على ترك الواجب ويجب بان ذلك لا يضر في المطلوب لان الاثم على تلك الجراحة
 ليس الامن آثار وجوب الفعل (وههنا بحثان) * الاول ان اجتماع الوجوب والتحريم كما افاده
 هذا الدليل حاصله طلب المحال لذاته وهو الجمع بين النقيضين وهما ما فعل الشيء وتركه في وقت
 واحد وقد تقدم المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقا ولذا انه فاخترنا المصنف المنع هنا يخالف
 ذلك الا ان يجب ان يمنع ان ذلك من التكليف بالمحال الذي اجازته المصنف بل هو من التكليف
 المحال الذي منعه بعض من اجاز التكليف بالمحال وقرق ابن التمساني وغيره بينهم ما بان
 التكليف بالمحال هو ان يكون الخلل راجعا الى المأمور به والتكليف المحال هو ان يكون راجعا
 الى المأمور ~~ب~~ التكليف الغافل وقد صوب المصنف امتناع تكليف الغافل كما تقدم
 فلي تأمل * والبحث الثاني اننا لانسلم ما ذكر في هذا الدليل من انه لو ثبت حكم الناسخ في حقه
 لا أدى الى ما تقرروا ونما يلزم ذلك لو لم يثبت بوجه الامتثال وهو ممنوع لجواز ان يكون بمعنى
 الاستقرار كما قاله مقابل المختار فلي تأمل (قوله) وقيل ثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا بمعنى
 الامتثال) فيه أمور * الاول ان قوله لا بمعنى الامتثال قال شيخنا الشهاب أي طلب الامتثال
 * والثاني ان السبوطي عبر بقوله الجهر ورعى انه لا يثبت في حقه لا بمعنى التأنيم ولا بمعنى
 القضاء لعدم علمه به وقيل يثبت بمعنى القضاء كالتأنيم وهذه العبارة لابن دقيق العيد وهي بمعنى
 قول جمع الجوامع الامتثال والاستقرار في الذمة والاولى اوضح وأخصر انتهى * والثالث
 ان ظاهره ان القضاء ثابت بالناسخ وهو خلاف قوله في القضاء حيث وجب انه بأمر جديد
 الا ان يقول على معنى انه متعلق به على وجه يصلح لان يجب معه القضاء بأمر جديد * والرابع انه
 ينبغي ان يستثنى على هذا القول ما قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم وان صح ارادة هذا
 على المختار اذ لا يسع أحدا القول بالاستقرار في الذمة حينئذ كما تقدم * والخامس ان المتبادر
 من التعبير بالاستقرار في الذمة تصوير المسئلة بما اذا اقتضى الناسخ الوجوب لكن ينبغي أن
 يكون هذا على وجه التمثيل - أي يجري المختار ومقابله فيما اذا اقتضى الناسخ غير الوجوب
 أيضا كالتحريم بعد الاباحة فيثبت أثر التحريم في الذمة كالضمان حيث اقتضاء التحريم وان لم
 يثبت الاثم لعدم العلم وكالاباحة بعد التحريم فيسقط الضمان حيث كان المنسوخ تحريم
 الاتلاف والتقصير به وعلى هذا القياس * والسادس انه ينبغي جريان المختار ومقابله في غير
 النسخ كالتخصيص حتى لو نفي الوجوب مثلا عن كل واحد من جماعة وأريد تخصيصهم بغير فرد
 لم يثبت التخصيص قبل بلوغ المخصص على المختار ويثبت على مقابله بمعنى الاستقرار في الذمة

(وقيل ثبت بمعنى الاستقرار
 في الذمة لا بمعنى الامتثال)

فيجب القضاء فليتام (قوله كما في النائم) قال شيخنا الشهاب فيه نظر لانه غير مخاطب
 ووجوب القضاء بامر جديد انتهى (وأقول) أما أولاً فيجوز ان يكون التعليل بالنائم من حيث
 الاستقرار في الجلة وان اختلفا من وجه آخر واما ثانياً فليس في كلام المصنف تحقق مخاطبة
 هنا على مقابل المختار وقد جوزنا أن يكون القضاء هنا بامر جديد كما تقدم (قوله ومن لم يبلغه
 ممن تمكن من علمه) فان قلت يلزم على هذا تحقق المحذور السابق في دلائل المسئلة فيما اذا نسخ
 الوجوب الى التحريم لانه يلزمه الايمان بالفعل وياثم بتركه لعدم علمه بارتفاع الوجوب بله
 بالناسخ ويحرم الفعل لثبوت النسخ في حقه فيكون الفعل واجبا حراما في وقت واحد في حق
 شخص واحد فيجتمع وجوب الشيء الواحد وحرمة في وقت واحد بالنسبة لشخص واحد
 وهو محال قلت لان سلم حرمة الفعل مع جهله بالناسخ وان قصر في معرفته غاية الامر انه ياثم
 بالتقصير فلا يوصف الفعل في حقه الا بالوجوب وان اثم بتقصيره فليتام (قوله اما الزيادة
 على النص) أي على المنصوص عليه أو على مدلول النص فليست بنسخ أي رفع الحكم المزيـد
 عليه وفيه أمران الأول قال الكوراني ثم التحقيق في هذا المقام ان العلة لكونه نسخا لما
 كان رفع الحكم الشرعي فالحكم بان الزيادة مطلقا عند الشافعية ليست بنسخ غير مستقيم
 لان الشافعي لما قال ان منهوم المخالفة حجة ونفي الزكاة عن المعلوفة فلو جاء نص بوجوب الزكاة
 على المعلوفة كان نسخا لذلك الوجوب قطعاً والزيادة على الركعتين في صلاة الفجر لما كانت
 محرمة فلو جاء نص بزيادة ركعة أخرى فيها كانت نسخا لتلك الحرمة وهي حكم شرعي قطعاً هذا
 حكم الزيادة وأما النقص في العبادة مثل اسقاط ركعة من الفجر حكم المصنف بان الخلاف فيه
 كالخلاف في الزيادة يريد أن الصحيح انه ليس بنسخ وقد علمت الحق هناك وهنا أيضاً كذلك الآن في
 النقصان لم يرتفع حكم شرعي ليكون نسخاً (فان قلت) اذا نسخ الركعتان من الظهر مثلاً يحرم
 فعلهما ما فقد ارتفع الوجوب الى الحرمة فيكون نسخاً (قلت) نسخ ولكن للجزء وهما الركعتان
 اللتان نقصتا الباقيتان فان وجوبهما هو الوجوب الثابت بالدليل الأول انتهى (وأقول)
 ينبغي أن يعلم ان محل النزاع ان الزيادة هل هي ناسخة للمزيد عليه وان النقص هل هو ناسخ
 للمنقوص منه لا في ان واحداً منهما هل هو ناسخ على الاطلاق أولاً وهذا قيد الشارح المحقق
 قول المصنف فليست بنسخ بقوله للمزيد عليه وقال في شرح قوله وكذا الخلاف في نقص جزء
 العبادة أو شرطها هل هو نسخ لها بقوله لها ثم قال والجمهور ومن الشافعية لا والنسخ للجزء
 أو الشرط فقط وقال المصنف في شرح المختصر كما في الجوهر الفريد عنه بعد ان قرر كلام ابن
 الحاجب مانعه وفي وراء هذا التقرير كلام آخر فاقول وبالله التوفيق قولنا الزيادة هل هي
 نسخ ليس معناها الا انها هل هي نسخ للمزيد عليه نفسه فلا يتبعه حينئذ قول من يقول ان رفعت
 حكماً شرعياً كانت نسخاً أي كما اختاره ابن الحاجب وغيره لانه ليس كلامنا في انها هل هي نسخ
 من حيث هي أولاً انما كلامنا في نسخ خاص فهل هي نسخ للمزيد عليه أم لا والمزيد عليه حكم
 شرعي بلا نظر فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخاً أولاً هذا حرف المسئلة وليكنهم توسعوا
 في الكلام فذكروا ما اذا رفعت المزيد عليه وما اذا رفعت غيره فاعرف ذلك انتهى ثم قال
 صاحب الجوهر في تقرير كلام ابن الحاجب ولو زيد ركعة في الصبح فنسخ التحريم الزيادة على

كما في النائم وقت الصلاة
 وبعد التبليغ ثبت في حق
 من بلغه ومن لم يبلغه ممن
 تمكن من علمه فان لم يتمكن
 فعل الخلاف (أما الزيادة
 على النص) كزيادة ركعة
 أو ركوع أو صفة في رتبة
 الكفارة كالإيمان
 أو جلدات في جلد حد
 (فليست بنسخ) للمزيد
 عليه (خلافاً للحنفية) في
 قولهم انهم نسخ (ومثاره)
 أي المثل الذي تار منه
 الخلاف ما يقال (هل
 رفعت) أي الزيادة حكماً
 شرعياً فعندنا لا فليست
 بنسخ

الر كعتين ثم وجوبه اود ذلك التحريم - حكم شرعي وقد ارتفع بالوجوب وخالف أبو الحسين
 البصري في ذلك ورد الا مدي رحمه الله هذا الدليل بانه انما يصح لو كان الامر بالر كعتين
 مقتضا للثبوت عن الزيادة عليهم ما وليس كذلك بل أمكن أن يكون مستفاد من دليل آخر فزيادة
 ركعة لا تكون ناجزا قلت وهو صحيح فان الكلام في ان الزيادة هل هي نسخ للمزيد لا في كونها
 نسخا لأمرا آخر كما بهما عليه فيما مضى انتهى ثم قال والتغريب اذا زيد على المسند كذلك
 فعند المصنف انه نسخ لتحريمه لانه ثبت تحريمه بدليل شرعي فيكون الايجاب رافعا لثبات بدليل
 شرعي وهو النسخ انتهى وقال عقبه ولقائل أن يقول ليس كلامنا الا انه هل هو نسخ للمزيد
 عليه الذي هو الجملدات لا غيره ثم لا نسلم ان التغريب كان حراما بالشرع انتهى اسكن قوله
 لا نسلم ان التغريب كان حراما بالشرع يرد عليه ما بينه السكال وغيره من ان عومات تحريم
 الاذى فتحو لا ضرر ولا ضرار تثبت حرمة وشعوه بالشرع واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض
 السكوراني بقوله ثم التحقيق في هذا المقام ان العلة لتكونه نسخا لما كان رفع الحكم الشرعي
 الى قوله وهي حكم شرعي قطعا وانه لا منشأ له الا عدم تحرير محل الخلاف مع الاعتراض باطلاق
 بعضهم ووجه سقوطه اما الثاني فلما تقدم عن صاحب الجوهر في هذا المثال بعينه وأما الاول
 فلان النص بوجوب الزكاة في المدة لا حاجة قبل لا وجه لبعده من قبيل الزيادة على النص بل
 هو من قبيل ما يعارض النص وينافيه لان عدم وجوب الزكاة في المعلوفة أفاده النص الاول
 وان كان بطريق المفهوم فاذا جاء نص بوجوب الزكاة فيها كان منافيا ورافعا له وليس زائدا
 عليه ولو كان هذا من قبيل الزيادة على النص كان قول المصنف هنا انما ليست بنسخ منقضا
 لما تقدم من جواز نسخ المخالفة مع انه ليس كذلك قطعا وكأنه اعتبر ما اقتضاه كلامه من خواص
 الخاجب من ان هذا أيضا من محل الخلاف بين الشافعية والحنفية وأما قوله الا ان في
 النقصان لم يرتفع حكم شرعي فيرد عليه انه ممنوع بل رفع فيه حكم شرعي وهو حرمة الاقتصار
 على البعض نظير ما اعترف به في جانب الزيادة فلم يسلح الفرق بينهما وجه هذا يظهر ان ما ذكره
 من السؤال والجواب لا يجدي شيئا لانه فرضه في الساقط ويبقى الكلام في الباقي فانه كان يحرم
 الاقتصار عليه وقد صار جازا لاقتصار عليه فتفرقه بين الزيادة والنقصان غير تمام فليست
 (فان قلت) ما بينت انه محل النزاع بخلافه قول الشارح في تقرير قول الحنفية وعندهم نعم نظرا
 الى ان الامر بما دونها اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقضى فانه صريح في ان المرفوع
 ترك الزيادة فالمسوخ ترك الزيادة لا المزيد عليه كما ادعيت ان محل النزاع ويقوى ذلك قول
 الشارح عقب قول المصنف للحنفية في قولهم انها نسخ ولم يقل انها نسخ للمزيد عليه (قلت) لا تنضم
 المخالفة لانه يجوز أن يكون المراد ببيان رفعها للمزيد عليه بيان رفعها لترك الزيادة لانها اذا
 رفعت ذلك الترك رفعت المزيد عليه من لا وجوب ركعتين معناه عندهم وجوب ركعتين فقط
 فاذا وجب ثلاث كان وجوب الثالثة رافعا لتركها فيكون رافعا لوجوب ركعتين فقط والامر
 الثاني ان السكال قال تضمن كلام المختصر ان الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة تنسخ عند
 الحنفية وهو غلط لان الحنفية ينفون مفهوم المخالفة فلا يتصور منهم القول بان رفعه نسخ لان
 الفسخ فرع ثبوت المنسوخ ولذا حذفه المصنف في المتن واعتذر بالتلويح والحواشي بان

سكوت المختصر عن استثناء ذلك اظهروه ايشارالاختصارا اعتذارا ظاهرا انتهى وقد صرح
بالاستثناء صدر الشريعة في تنقيحه فقال وذكر وانها أى الزيادة على النص اما بزيادة جزء
زيادة ركعة مثلا على ركعتين أو شرط كالإيمان في الكفارة أو ما يرفع مفهوم المخالفة كما
لو قال في المعروفة زكاة بعد قوله في السائمة زكاة وهي نسخ عندنا ويجب استثناء الثابت
اذ لا نقول بالمفهوم انتهى وعبارة التلويح وأنت خبر بأنه لا مؤاخذه في ذلك على ابن
الحاجب لما علم من عادته في الاختصاص بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى انتهى
ولا يخفى ان الاعتذار عن هذا الامام بما ذكر ان صح أولى من تغليظه لكن بردها الاعتذار
من أصله ان عبارة المختصر وهي مانصه وأما زيادة جزء مشروط أو زيادة شرط أو زيادة برفع
مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ انتهى صريحة كما ترى في ان
الزيادة الرافعة لمفهوم المخالفة من محل خلاف الشافعية والحنفية مع عدم صحة ذكرها على
واحد من المذهبين لان الشافعية يجوزون نسخ مفهوم المخالفة كما تقدم قريبا في كلام
المصنف والحنفية لا يثبتون مفهوم المخالفة فإمعن في الاعتذار بالاستثناء وذكرها بالفظر
للاقوال التي حكاهما بعد ذلك لا يلتزم مع هذا الصنيع (قوله نظرا الى ان الامر بمادونها
اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقتضى) قال شيخنا الشهاب انظر هل في ذلك أى كون الامر
بمادونها اقتضى تركها قول الحنفية بمفهوم المخالفة فيخالف ما مر من انكارهم له ثم اسناد
الاقضاء الى الامر مجاز وقوله فهي رافعة أى النص المثبت لها رافع وقوله لذلك المقتضى
أى لحكمه انتهى (وأقول) الظاهر ان دلالة الامر بمادونها على تركها عندهم من قبيل
دلالة الالتزام وانهم يدعون ان الامر بركعةين مثلا يستلزم الامر بترك الثالثة وعبارة
التوضيح لصدر الشريعة في تقرير دليلهم مانصه وتقريره ان الزيادة المختلفة فيما بيننا وبينهم
زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانها تكون بثلاثة أمور * الاول بالتخفيف في اثنين
بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد * والثاني
بالتخفيف في ثلاثة بعد ما كان الواجب اثنى فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين
* والثالث بإيجاب شئ زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل وأما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء
الاصل والكل حكم شرعي مستفاد من النص انتهى والظاهر ان مرادهم استثناءه من
النص بطريق اللزوم فوجوب الشئ الواحد يستلزم حرمة تركه وجوب أحد الامرين
يستلزم ترك أحدهما لكن اهل المراد هنا الاحد المطلق الشامل لكل منهما ما لظهور ان
وجوب أحد الامرين انما يمنع تركهما جميعا لا ترك أحدهما وجوب الشئ يستلزم اجزاء
وقد أشار في التلويح الى جواب هذا الدليل حيث قال في قول المنفج فترفع اجزاء الاصل
مانصه قيل معنى الاجزاء امثال الامر أو الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس
بحكم شرعي ولو سلم فالامثال بهل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس
بنسخ لانه مستفاد الى عدم الاصل فالاولى أن يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا
وأى قبل ان التخفيف بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو
عدم قيام غيرهما مقامهما وهو ثابت بحكم النفي الاصل فلا يكون رفعه نسخا انتهى وقوله

وعندهم نعم نظرا الى
ان الامر بمادونها اقتضى
تركها فهي رافعة لذلك
المقتضى قلنا لا نسلم
اقضاءه تركها والمقتضى
للتترك غيره وينبوا على ذلك
انه لا يعمل باخبار الآحاد

فالاولى أن يقال انه نسخ التحريم الزيادة يجب عنه بما تقدم من قول الجوهري ورد الامدى هذا
الدليل بأنه انما يصح لو كان الامر بالر كعتين مقتضا للنتهى عن الزيادة عليهما وليس كذلك الى
قوله قلت وهو صحيح الخ وأما قول شيخنا ان اسناد الاقتضاء الى الامر مجاز فهو مسلم لو كان
الاقتضاء على ظاهره لا يمكن الظاهر انه هنا بمعنى الدلالة فلا يجوز في الاسناد (قوله في زيادتها
على القرآن) قال شيخنا الشهاب الظاهر انهم يقولون ان القرآن قطعي الدلالة كلفنا انتهى
(اقول) قاعدتهم ان كل ما انتهى عنه الاحتمال الناشئ عن دليل يكون قطعيا بخلاف ما قام فيه
ذلك الاحتمال كما تقدم الكلام على ذلك في مباحث التخصيص (قوله على الرجلين والرجل
والمرأتين) قال صدر الشريعة في تنقيصه وقوله فرجل وامرأتان أى فالواجب هذا فيكون
الشاهد واليمين فاسفاه قال في التلويح فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رافعا لذلك
الوجوب وفيه بحث لأن أصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان
أو فليستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته المصالح والاستشهاد في النوعين لا ينفي
صحته الحكم بالشاهد واليمين انتهى وفي الحواشي الخسروية جوابه اناسلمان أصل
الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعى اذا أراد أن يستشهد يجب عليه أن يستشهد رجلين
أو رجلا وامرأتين ولا يجوز له أن يستشهد رجلا ويريد ان يحلف مكان رجل وامرأتين كما ان
أصل النكاح ليس بواجب لكنه اذا أراد النكاح يجب أن يكون عند الشهود انتهى ولقائل
أن يقول فرق بين مسألة النكاح وما نحن فيه فانه انما يجب أن يكون عند الشهود اذا أريد
وان لم يكن أصله واجبا لثبوت شرطية الشهادة فيه فلا بد منها وأما انحصار اثبات الحق
في النوعين المذكورين في الآية فلم يثبت وقد عارض ظاهرها صحة حديث الشاهد واليمين
وأمكن الجمع بحمل ما في الآية على الاثبات ببعض الشهادة فينحصر في النوعين حتى لا يكفي
شخ أو أربع نسوة ولا رجل وامرأة وما في الحديث على خلاف ذلك والجمع بين الأدلة واجب
بقدر الامكان وقد أمكن هنا من غير لزوم النسخ فليست بال و ذكر السكال جوابا عن المختصر بأن
الآية والحديث لم يتواردا على محل واحد اذا الآية تتضمن الارشاد الى الاحتياط في
الاستشهاد والحديث في الحكم بالشاهد واليمين والاستشهاد غير الحكم انتهى وفي العنقد
سؤالا وجوابا ما شرحه في الحواشي بقوله تقريره أى السؤال هب ان مجرد استشهاد
شهادتين لم يثبت عدم جواز الحكم بشاهد وبعين لكن مفهوم النص أثبتته حيث حصر المينة
في النوعين رجلين أو رجلا وامرأتين وأوجب انه اذا لم يكن رجلا لزم رجل وامرأتان
فدل على انه لا مينة في شاهد وبعين والامكان اللازم عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين
وتقرير الجواب ان المختصر طالب الاستشهاد بمعنى ان اللازم رجلا لان على تقدير الامكان
رجل وامرأتان على تقدير انه مذكور فان منع المفهوم كما هو رأى الخفية فلا نسخ وان سلم
المفهوم فليس لمفهوم قوله تعالى واستشهدوا شهادتين من رجالكم وقوله تعالى فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان سوى ان غير هذا الاستشهاد ليس مطلوب بمعنى ان طالب الاستشهاد
لم يتعلق الا بهذين النوعين واما انه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للنص لا بالنطوق
ولا بالمفهوم انتهى (واقول) كان يمكن ابدال اللازم في قوله في تقرير الجواب بمعنى ان

في زيادتها على القرآن
زيادة التغريب على الجلاء
الناطقة بحديث الصحيحين
المكرر بالبحر جلد مائة
وتغريب هام وزيادة اعتبار
الشاهد واليمين على الرجلين
والرجل والمرأتين الشابة
بحديث مسلم وأبي داود
وغیره انه صلى الله عليه وسلم
قضى بالشاهد واليمين بناء
على ان المتواتر لا ينسخ
بالحاد

اللازم بالمطلوب فيقال بمعنى ان المطلوب وما يضعف تمسكهم بالآية ان ما هو ظاهرها من الترتيب غير مراد كما بينه الفقهاء وقروا كفاية الرجل والمرأتين في المال مع القدرة على الرجلين فليستامل (قوله والى المأخذ المذكور) أى المشار اليه بقوله ومثاله هل رفعت وهذا الظرف متعلق بمنته خبرا عن عودا ومنه علق بعود والخبر محذوف أى ثابت وقوله المفصلة بصيغة اسم الفاعل وقوله المبينة بصيغة اسم المفعول من البيان كما دل عليه قول الشارح التى بينها العلماء (قوله وكذا الخلاف) أى ومثل الخلاف في الزيادة الخلاف في النقص والكاف حرف والجاء والجرور خبر مقدم وأسم مضاف لاسم الإشارة في محل رفع على الخبرية وفي نقص متعلق بالمبتدأ وهو والخلاف (قوله نعم الى ذلك الناقص) أى نعم هو نسخها الى ذلك الناقص فالظرف متعلق بنسخ التضمنه معنى العدول ويمكن تعلقه بنعم لتضمنه معنى المحذوف لقيامه مقامه (قوله وقيل نقص الجزء الخ) شروع في نظير الاقوال المفصلة في مسئلة الزيادة * (خاتمة للنسخ) * (قوله أى أن يذكرا شئ على خلاف ما ذكره أولا) فيه أمور الاقل ان المراد بالخلاف هنا خلاف يقتضى المناقاة حتى يصح النسخ كان يقول في شئ أنه مباح ثم يقول فيه انه حرام والافطلى الخلاف لا يقتضى المناقاة للنسخ فانه يشمل ما لو قال في شئ أنه جائز ثم قال فيه انه واجب مثلافان الوجوب خلاف الجواز مع انه لا نسخ لامكان الجمع بينهما لان الجواز يصدق بالوجوب * والثاني ان وجه كون النص على الخلاف طريقا للعلم ان وصفه في الزمن الثاني بخلاف ما وصف به في الزمن الاول يستلزم تأخر مشروعية الوصف الثاني عن مشروعية الوصف الاول واللام يصح وصفه به في الزمن الثاني * والثالث ان المراد النص على خلاف الاول من غير تعرض في هذا النص للاول فيغاير ما قبله من قوله أو قوله كنت تمسككم عن كذا فافعلوه والافهو مشتق على النص على خلاف الاول ويجوز جعله شاملا ولا يرد ان شرط عطف العام على الخاص الواو لان عطف هذا ليس على ما قبله بل على قوله الاجماع * والرابع ان تقدير المتن أو النص على حكم للشئ بخلاف الحكم الاول له أى الذى وصفه به قبل ذلك (قوله أو قول الراوى هذا سابق) قد يفرق بين قبول ذلك وعدم قبول قوله هذا ناسخ كما سيأتى بان هذا أقرب الى التحقيق لان العادة ان دعوى السبق لا تكون عادة الا عن طريق صحيح بخلاف دعوى النسخ يكثر كونها عن اجتهاد واعتماد قرائن قد تخطئ وقد لا يقول بها غير الراوى (قوله قلنا لا يلزم ذلك) قد يجاب بأنه يكفى ان ذلك هو الظاهر والنسخ يكفى فيه الظاهر بدليل النسخ بخبر الواحد الا أن يمنع ان ذلك هو الظاهر (قوله بعد الاخرى) ان قلت من أين يستفاد هذا التقدير قلت من قرينة الحال لان ثبوت احسدى الايتين في المصحف أمر معلوم بل هو أمر لازم لكل آية فلا فائدة في مجرد الاخبار بذلك فيعلم قطعان المراد ثبوتها على وجه خاص وهو كونها بعد الاخرى (قوله لما علم انه منسوخ) قد يقال حيث كان الغرض العلم بأنه منسوخ ينبغي أن يكون قوله هذا ناسخ كذا بالنسبة كذا فلا يستامل

(الكتاب الثاني في السنة)

(قوله وهى أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله) فيه أمران * الاول ان ظاهره ان مسمى السنة المجموع المسائل لاسائر الاقوال والأفعال وغيرهما مما قترروه وهذا نظير ما قدمه من جعل

(عود الاقوال المفصلة والقروع المينة) أى التى بينها العلماء حاكين ان الزيادة فيها نسخ أولا منها ما تقدم من زيادة التغريب والشاهد واليمين ومن الاقوال المفصلة ان الزيادة ان غيرت الزيادة عليه بحيث لو اقتصر عليه وجب استثنائه كزيادة ركعة في المغرب مثلا فهى نسخ والا كزيادة التغريب في جاهد الزنا فلا ومنها ان الزيادة ان اتصلت بالزيادة عليه اتصال اتحاد كزيادة ركعتين في الصبح فهى نسخ والا كزيادة عشرين جلدة في حد القذف فلا (وكذا الخلاف في) نقص (جزء العبادة أو شرطها) كنقص ركعة أو نقص الوضوء هل هو نسخ له ما قبل نعم الى ذلك المناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريمه وقال الجمهور من الشافعية لا والنسخ للجزء والشرط فقط لانه الذى يترك وقيل نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقا * (خاتمة للنسخ) * (بتعين الناسخ) للشئ (بتأخره) عنه

(وطريق العلم بتأخره
الاجماع) بان يحتملوا على
انه متأخر لما قام عندهم
على تأخره (أو قوله صلى
الله عليه وسلم هذا ناسخ)
لذلك (أو) هذا (بعد ذلك)
أو كنت نهيت عن كذا
فأفعله (كحديث مسلم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها) (أو النص على
خلاف الاول) أى أن يذكر
الشيء على خلاف ما ذكره
فيه أولا (أو قول الراوى
هذا سابق) على ذلك
فمكون ذلك متأخرا (ولا
أثر موافقة أحد النصين
للأصل) أى البراءة الأصلية
فى أن يكون متأخرا عن
المخالف لها لا لما لم يزم
ذلك نظر الى أن الأصل
مخالفة الشرع له فيكون
المخالف هو السابق على
الموافق قلنا لا يلزم ذلك
بل هو العكس (وثبت
أحدى الآيتين فى المصحف)
بعد الأخرى أى لا أثر له فى
تأخر نزولها خلافا لما زعمه
نظر الى أن الأصل موافقة
الوضع للنزول قلنا لكنه
غير لازم لجواز المخالفة كما
تقدم فى آتى عدة الوفاة
(وتأخر اسلام الراوى)
أى لا أثر له فى تأخر مرويه
عما رواه مقدم الاسلام
عليه خلافا لما زعم ذلك

سمى القرآن المجموع الشامل لاسائر أجزائه وظاهرنا أيضا كالقرآن تطلق على المفهوم
الكلى الصادق بكل قول أو فعل أو غيره وعبارة التلويح الآتية ظاهرة فى هذا ويتبرح الاول
بكونه ظاهرا لعبارة وموافقته لما تقدم فى الكتاب وان أمكن الحل على الثانى يجعل الاضافة
فى أقواله وأفعاله للجنس والثانى انه سواء جعلنا مسماها المجموع أو المفهوم الكلوى فهو أحد
معانيها اصطلاحا وله معنى آخر يعلم مما تقدم فى المقدمات فى تقسيم الحكم وقد صرح به
المصنف وغيره هنا قال فى شرح المنهاج مانصه السنة فى اللغة الطريقة والسيرة وفى الاصطلاح
ما ترجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجح ليس معه المنع من التقيض وتطلق السنة على
ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير أو
واستثناؤه القرآن يقوم مقامه اضافة المتن الاقوال والافعال وأورد الزركشى انه كان ينبغى
زيادة همه عليه الصلاة والسلام وأجاب شيخ الاسلام بدخوله فى الافعال أى لانه فعل قلبى
وهذا يقتضى دخول الافعال القلبية كالمقصود وأما الاعتقادات والعلوم فليست أفعالا
حقيقية ولكنها قد تعد أفعالا وأجاب العراقي بأن الهم خفى فلا يطلع عليه الا بقول أو بفعل
فيكون الاستدلال باحدهما فلا يحتاج الى زيادته انتهى وفيه نظر أما أولا فلا نسلم الحصر فى
قوله فلا يطلع عليه الا بقول أو بفعل بل يمكن الاطلاع عليه بقرائن حالية والاستدلال حينئذ
انما هو به وأما ثانيا فلا يطلع عليه باحدهما والاستدلال باحدهما لا يمنع كونه من أفراد
السنة وصحة الاستدلال به نفسه فينبغى زيادته وأدخل شيخ الاسلام أيضا فى الافعال صفاته
وفى صدق الافعال بها كالسنة نظر وزاد بعضهم الاشارة وهى من جملة الافعال فلا ترد فان
قلت كان يمكن الاقتصار على الافعال لشمولها الاقوال لانها أفعال اللسان كان الهم فعل
القلب قلت انما ذكرها للتأثير بهم خروجها لعدم تبادرها عن فاعل الافعال (فان قلت) فحوالهم
لا يقدر أيضا من الافعال (قلت) قد يجعل مقابلة الافعال للاقوال قرينة على ان المراد بها
ما عدا الاقوال فتتناول نحو الهم (قوله الانبياء معصومون) قال فى المواقف وهى أى العصمة
عند نأى على ما يقتضيه أصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله
فيهم ذنبا وعند الحكماء أى بناء على ما ذهبوا اليه من الاقوال بالاجاب واعتبار استعداد القوابل
لملكة تمنع الفجور الى ان قال وقال قوم تكون أى العصمة خاصة فى نفس الشخص أو فى بدنه
يمنع بسببها صدور الذنب عنه ثم أبطل هذا القول بما مور منها ان امتناع صدور الذنب ينافى
التكليف بتركه اذ لا تكليف بما يمتنع لانه ليس مقدورا اذ لا تحت الاختيار مع انعقاد الاجماع
عليه وبذلك يظهر اشكال قول شيخ الاسلام وأحسن ما قيل انها أى العصمة ملكة نفسانية
تمنع صاحبها عن الفجور وذلك لان هذا قول الحكماء مخالف لقولنا البناء على أصولهم لكن جزم
به صاحب الطوالع من غير عزوله الى أحد وله أن يجيب بمنع ان هذا انما ينبغى على أصلهم من
الاجاب والاستعداد لجواز أن يقال انها ملكة ببعض خلق الله تعالى تمنع بطريق جرى العادة
الفجور بحيث يمتنع عادة وقوع الفجور معها ويوافق ذلك ما سياتى فى العدالة من انها ملكة
تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة والذائل المباحة لكن ينشأ من هنا اشكال وذلك
لاتفاقهم على ثبوت العدالة لا حاد الامة وانها لا تختص بالانبياء وحينئذ يلزم ثبوت العصمة

نظرا الى انه الظاهر قلنا
 لكنه على تقدير تسليمه غير
 لازم لجواز العكس (وقوله)
 أي الراوي (هذا ناسخ) أي
 لا أثر له في ثبوت النسخ
 به خلافا لمن زعمه نظر الى
 انه لعدم ثبوت ذلك
 الا اذا ثبت عنده قلنا ثبوته
 عنده يجوز أن يكون
 باجتهاد لا يوافق عليه (لا
 الناسخ) أي لا قول الراوي
 هذا الناسخ لما علم أنه
 منسوخ ولم يعلم ناسخه فان
 له أثر في تعيين الناسخ (خلافا
 لراعيها) أي زاعمي الآثار
 لما عدا الأخير وقد تقدم
 بيان ذلك كله والله الموفق
 للصواب
 (الكتاب الثاني في السنة *
 وهي أقوال محمد صلى الله
 عليه وسلم وأفعاله) ومنها
 تقريره لانه كف عن الإنكار
 والكف فعل كالتقدم وقد
 تقدم مباحث الأقوال التي
 تشرك السنة فيها الكتاب
 من الأمور التي وغيرها
 والكلام هنا في غير ذلك
 ولتوقف حجية السنة على
 عصمة النبي صلى الله عليه
 وسلم بدأ بها ذاكرا جميع
 الأنبياء لزيادة الفائدة
 فقال (الأنبياء عليهم الصلاة
 والسلام معصومون)

لا حاد الأمة عن الكائن وصغائر الخسرة والذائل المباحة فاما أن يطل تعريف العدالة بما
 سياتي أو تخصيص العصمة بالانبياء اللهم إلا أن يراد بالملكية هنا ما يمنع أبدا من مخالفة في العدالة
 إذ قد يحصل في وقت دون آخر كما يفهم من كلامهم وقد يدعى أن العصمة كذلك بدليل اختلافهم
 في حصولها قبل النبوة لأن يجاب بارادة ما يمنع أبدا حصوله وقد يراد عليه قضية الملكين إلا
 أن يراد أنها تمنع أبدا ما دامت حاصلة وما صدر عن الملكين انما صدر به بسلبها إذ لا مانع من أن
 الله تعالى يخلق تلك الملكية ثم يسلبها لا يقال إذا جاز سلبها ارتفعت الثقة بصاحبها من نبي أو ملك
 لانه لا يقول يجوز أن تجري عادته بأنه لا يسلبها إلا مع الاعلام بذلك فيالم يحصل الاعلام لا يحصل
 عادة سلبها وفي مسابقة السكال بن الهمام والعصمة تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة
 المعصية انتهى وفي تحريره وهي أي العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجئ أي
 بل يبقى معه الاختيار انتهى وقول الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة قال صاحب الهداية
 معناه انها لا تجبره على الطاعة ولا تجزعه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل
 الخير ويؤجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للإبلاء انتهى وقد ذكر القرافي في شرح
 المحصول التعريف الأول مع بسط استدلاله والجواب عنه حيث قال فان قلتم ان معناها أي
 العصمة انهم لا يصدر منهم المعصية فيشكل بكثير من الصبيان الذين بلغوا وما قرب بلوغهم
 من غير أن يعصوا فقدم معنى العصمة الذي ذكرناه في حقهم مع انهم ليسوا معصومين
 وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم وكثير يصدر منهم الكفر ولا الكائن وليسوا معصومين فلا
 يكتفي في العصمة ان معناها عدم صدور المعصية بل لا بد من تحرير في هذا المقام وهو اننا نقول
 قاعدة النقائص مستحيلة على الله تعالى والمعاصي مستحيلة على الملائكة والأنبياء عليهم
 الصلاة والسلام وعلى الأمة المحمدية يعني مجموعها وافراد الأمة كل واحد منهم قد استحالة منه
 صدور المعاصي التي لم تقدر عليه فاشترك الجميع في امتناع صدور النقائص عنهم ويقول أهل
 العرف من العصمة أن لا تجرد كل واحد من هذه المواطن له ضابط * اما قدس الله تعالى
 وامتناع النقائص عنه فاجتمع فيه أمور * أحدها انه لذاته تعالى وجب ذلك له غير معال بشئ
 * وثانيها انه لما كان كذلك علم الله ذلك فوجب ذلك لاجل العلم ولما علمه أخبر عنه فصار واجبا
 لاجل الخبر * وأما عصمة الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الأمة فلا استحالة
 في حقهم والعصمة من باب واحد وهو ان معناها اخبار الله تعالى النفساني واللساني عن
 جعلهم كذلك واجتمع مع ذلك علم الله تعالى بذلك وارادته له فمكون العصمة واستحالة المعصية
 عليهم نشأت عن أربعة أمور العلم والخبر النفساني واللساني والارادة وفي حق الله تعالى عن
 أربعة أمور غير ان الارادة يستحيل دخولها فيما يتعلق بالمستحيل على الله تعالى لانه مستحيل
 لذاته والارادة لا تدخل في الامكان ودخلت الارادة في عصمة الملائكة والأنبياء ومجموع
 الأمة لانه من باب المستحالات علة لا وليس ذلك لذواتهم كما في حق الله تعالى الى ان قال قال
 المازري في شرح البرهان الأنبياء كالشجر يجوز عليهم ما يجوز على البشر الامادات المجردة على
 نفوسهم أو قالوا هم ان هذا لا يجوز علينا فيمتنع حينئذ وأما عصمة الصحابة وآحاد الأمة الذين
 لم يصدر عنهم معاص خاصة وقولهم من العصمة أن لا تجرد فهو يتعلق بثلاثة أمور فقط

لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة
شهو

العلم والارادة والخبر النفساني لانه من لوازم العلم وهو معنى قول العلماء كل عالم مخبر عن معلومه
وليس في حقهم خبر لسانی أي لم ينزل نص من الله تعالى في ان فلانا لا يصدر عنه كذا من المعاصي
فبهذا القدر الذي هو الكلام اللسانی امتازت الملائكة والانبیاء عليهم الصلاة والسلام
ومجموع الامة واما اصل الامتناع فمشتراك بل ما من أحد الا وقد عصمه الله من معصية وليس
أحد من خلق الله جع بين جميع المعاصي بحيث لا تبقى معصية متصورة الا وقد وقع فيها
فيحصل له في عصمته الامور الثلاثة المتقدمة ذكرها فيما زالا امتناع في حق الله تعالى بانه لانه
وتعذر الارادة فيه وتمتاز عصمة الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة بالخبر
اللسانی ويبقى الخبر النفساني والعلم والارادة مشترك بين عصمة الملائكة والانبیاء وآحاد الناس
ويكون العلم والخبر النفساني مشتركين المواطن كلها في الاستحالة على الله تعالى وعلى غيره
فهذا التخصيص هذه العصم والاستحالات وما اشتركت فيه وما امتازت به فحق قلنا الانبياء
معصومون نريد الخبر اللسانی بالنصوص السمعية ومتى قلنا ان فلانا عصم من كذا نريد به معنى
آخروهي الامور الثلاثة المتقدمة ذكرها فهذا التخصيص محل النزاع والتزاع حقيقة ذاتها وهل
وردي الشرائع ما يقتضي ذلك الامتناع عليهم أم لا والاستفتاء بحقق ذلك هذا ما ذكره القرافي
بحروقه ولا يخفى ما فيه فان الفرق بين عصمة الانبياء وعصمة غيرهم من البشر بعد اشتراك
الفرق بين عدم صدور الذنب بمجرد ورود الخبر النفساني في الانبياء وعدم وروده في غيرهم كما هو
حاصل كلامه في غاية البعد والضعف ولما نقل الاصلهاني في شرح الحصول حاصله عن بعضهم
قال ومساق هذا الكلام ظاهر بان النصوص دالة على العصمة ومعنى العصمة ظاهر ويستحيل
ان يكون المعنى بالعصمة النصوص كذا في النسخة الواقعة لي منه وقد يشكك على هذا
التعريف اعتبار المصنف الملائكة في العدد مع القطع بان العصمة اعم فكيف تعدم الملائكة
في الادنى ولا تعتبر في الاعلى فلينأمل (قوله لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة فهو الخ) فيه أمر ان
الاول قال في المواقف وشرحه اجمع أهل المال والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعدد
الكذب فيمدل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يباغونه عن الله تعالى الى
الخلايق وفي جواز صدوره أي صدور الكذب عنهم فيمدد كره على سبيل السهو والنسيان
خلاف فقهه الاسناد أبو إسحق وكثير من الأئمة الاعلام وجوزه القاضي أبو بكر واما سائر
الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهو ما كفر أو غيره من المعاصي اما الكفر فاجعت
الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة
من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلهزمهم تجوز الكفر بل يحكي عنهم
انهم قالوا يجوز لعنة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره أي اظهار الكفر
تقية عند خوف الهلاك واما غير الكفر فاما بكثرة أو صغائر وكل منهما اما ان يصدر عدا واما
ان يصدر سهوا اما الكثرة عمد افقه الجمهور الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه
سهوا وقالت المعتزلة بناء على اصولهم عقلا واما سهوا وعلى سبيل التأويل ان الخطي فجوزه
الاكثر والخمارة خلافه واما الصغائر عمد فجوزه الجمهور الا الجبائي واما سهوا فهو جواز
اتفاقا بين أكثر أصحابنا أكثر المعتزلة الا الصغائر الخمسة وهي ما يلحق فاعلم بالاراذل والسفل

كسرقة لقمة فإنه لا يجوز أصلاً لا عدواً ولا سهواً والاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كنظيره
وقال الجاحظ يجوز أن يصدر عنهم صغائر الخمسة سهواً وبشرط أن ينهوا فينتهوا عنه وقد تبعه فيه
كثير من المتأخرين من المعتزلة وبه نقول نحن معاشراً لاشاعة وهذا كله بعد الوحي والاتصاف
بالنبوة ما قبله فقال الجهور رأى أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة وقال
أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وإن تاب منها ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتها وإن لم يكن
ذنباً لهم كعهر الامهات أي كونها زانيات والفجور في الآباء وذنابهم واستزداهم والصغائر
الخمسة دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عدواً ولا
سهواً ولا خطأ في التأويل انتهى باختصار واسقاط الأدلة ثم قال لئلا على ما هو المختار عندنا وهو
أن الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر عدواً وجوه الخ ومنه
يتضح محل الخلاف والوفاق وفيه تصريح بأن الأكثرين على جواز الكبيرة سهواً والصغيرة
عدواً أيضاً خلاف ما دل عليه كلام الشارح فيهما وذلك مما يعكس على قول السكال أنه ينبغي حل
ما ذكره العصفدي في شرح المختصر من إطلاق جواز الصغائر نقلاً عن الأكثرين على السهو فإن
تصريحه في المواقف بنقل جواز الصغائر عدواً عن الجهور صريح في إرادته الإطلاق بما في شرح
المختصر نعم ما ذكرناه في الكبائر عدواً من الأكثرين من المانعين على الامتناع سمعنا وأن المعتزلة
قالوا عقلاً يخالفه قول البرهان لأمام الحرمين ومن نقله وقره القراني والاصفهاني في شرحهما
على المصنوع ما نصه فاما القواحش الموبقات والأفعال المعدودة من الكبائر فوالذي ذهب إليه
طبقات الخلق استحالة وقوعها من الانبياء عقلاً وصار إليه جاهراً أئمتنا وقال القاضي رحمه الله
هي ممتنعة ولكن مدرك امتناعها السمع ومستندها الاجماع المنعقد من جملة الشريعة على
الامن من وقوع القواحش من الانبياء ولوردنا إلى العقل لم يكن في العقل ما يحيل ذلك فان
الذي يتميز به النبي مدلول المجيزة ومعلقها والكبائر ليست مدلولها بحال فلا تعلق للمجيزة بنفيها
وابتائها ثم قال والمختار عندنا ما ذكره القاضي رحمه الله تعالى اهـ ولم يتعرض صاحب المواقف
وشرحه كما ترى لبيان أن جواز الصغائر عدواً الذي نقلناه عن الجهور وعقلى أوسهبي وقد صرح
في البرهان بأنه عقلي حيث قال والذي صار إليه أئمة الحق أنه لا يمتنع صدورها أي الصغائر من
الرسول عليه الصلاة والسلام عقلاً وترددوا في الملقى من السمع في ذلك والذي ذهب إليه
الأكثر أنهم لا تقع انتهى ولا لبيان أن جواز صدور الكذب سهواً عند القاضي فيمدل
المجيزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يماغونه عن الله عقلي أوسهبي وقياس جواز ذلك
فيما ذكر جوازه في غيره بل أولى واللائق كما هو ظاهر أن ينهوا على الصواب فوراً ولا يخفى أن نفي
الصدور الذي عبر به المصنف أقرب إلى كون الامتناع سمعياً وكلامه ظاهر في التعريف الأول
للعصمة وفي كون الامتناع سمعياً فقله لا يصدر الخ في موضع التفسير لقوله معصومون (فإن
قلت) ما اعتده المصنف من عصمتهم من الذنب ولو صغيرة سهواً وبشرط أن ينهوا فينتهوا عنه ما وقع له عليه
الصلاة والسلام من نحو تسليمه سهواً من ركعتين من الرباعية فإن التسليم من ركعتين منها
عدا حرام أذهو قطع للقرض وقطعه حرام بل اختلاف الأئمة في حرمة قطع النقل وقد وقع منه
ذلك سهواً وافتد وقع الذنب سهواً (قلت) يمكن أن يجاب بأن محل الكلام حيث لا يترتب على

الوقوع سهواً أو تسريعاً ما ما يترتب عليه ذلك فيجوز ثم رأيت شيخ الإسلام في شرح اللب عقب قوله الانبياء معصومون حتى من صغيرة سهواً قال ما نصه فإن قلت يشكل بأنه صلى الله عليه وسلم سهواً في صلاته حيث نسي فصل الظهر خمساً وسلم في الظهر أو العصر من ركعتين وتسكاً قلت لا إشكال على قول الأكثرين إلا في ويدل له خبر البخاري أني أنسي كما تنسون فإذا نسيت فذكرني وما على القول المذكور فيجب أن المنع من السهو ومعناه المنع من استدراكه لا من ابتدائه وبأن محله القول مطلقاً وفي الفعل إذا لم يترتب عليه حكم شرعي بدليل الخبر المذكور ولأنه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات ثم رأيت القاضي عياضاً ذكر حاصل ذلك ثم قال إن السهو في الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم غير مضاد للمعجزة ولا قاذخ في التصديق انتهى ما ذكره شيخ الإسلام ولقائل أن يقول يرد على قوله وبأن محله القول مطلقاً ما تقدم من أنه عليه الصلاة والسلام سلم من ركعتين وتسكاً وذلك لأن الإسلام قول يحرم تعمله قبل فراغ الصلاة لقطعها مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام ولأنه لما سلم سهواً لم يخرج من الصلاة فيكون تعمد الكلام بعد السلام سهواً واحداً لمخرجه تعمد الكلام في الصلاة مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام فينبغي أن يجعل القول كافياً في جواز وقوعه منه سهواً حيث ترتب عليه تشريع فليتامل * والامر الثاني أن المتبادر من عبارة المصنف والشارح فرض الكلام فيما بعد النبوة والسكوت عما قبلها وقد تقدم بيان حكم ما قبلها في عبارة المواقف وشرحه بقوله ما هو هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة أما قبله فقال الجوهري والرخ ومن جملة ذلك نقلهم ما عن الروافض أنه لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمد ولا سهواً ولا خطأ في التأويل وفي الشفاء للقاضي عياض ما نصه فصل وقد اختلف في عصمتهم من المعاصي قبل النبوة فنعها قوم وجوزها آخرون والصحيح أن شاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الرب فكيف والمسئلة تصورها كلمة متع فان المعاصي والنواهي انما تكون بعد تقرر الشرع وقد اختلف الناس في حال نبينا صلى الله عليه وسلم قبل أن يوحى اليه هل كان متعباً لشرع من قبله أم لا فقال جماعة لم يكن متعباً بشيء وهذا قول الجمهور والمعاصي على هذا القول غير موجودة ولا معتبرة في حقه حيث إذا الأحكام الشرعية انما تتعلق بالامر والنواهي وتقرر الشرعية ثم قال وقالت فرقة أنه كان عاملاً بشرع من قبله ثم اختلفوا هل يتعين ذلك الشرع أم لا وأطال في بيان ذلك انتهى فقد صحح عصمتهم قبل النبوة لكنه عبر بالعيب والريب وكأنه لا احتياط لتوقف المعصية على تقرر شرع في حقه ولم يقدم دليل واضح عليه ثم أشار إلى الإشكال تصوراً للمسئلة بأن المعصية فرع الشرع إذا لم يرد شرع لا تكليف فلا معصية ولا شرع في حقه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة على ما قرره من الخلاف بما فيه لكون تعبيره بقوله والمسئلة تصورها كما منع يقتضي إمكانه فيجوز أن التعبير بذلك مرعاة للقول بأنه كان مكلفاً بشرع من قبله على ما تقرر بما فيه وأطلق تصحيح عصمتهم قبل النبوة ولم يتعرض للفرق بين العمد والسهو ولا العدم وتعرض غيرهم للفرق وتقدم نقله عن الروافض وعلى الجملة فالقول بعصمتهم عن المعاصي قبل النبوة مبنى على أنهم مكلفون بشرع من قبلهم أو بمعناه أن الله عصمهم عما علم أنه يكون معصية في شرعهم عند بعثهم كما قاله بعض المشايخ (قوله أحد) يدخل فيه غير المكلف

أي لا يصدر عنهم ذنب
أصلاً لا كبيرة ولا صغيرة
لا عمد ولا سهواً (وفاً)
للاستاذ) أي اسحق
الاسقرايني (و) أبي الفتح
(الشهرستاني) القاضي
(عياض والشيخ الامام)
والد المصنف لكرامتهم
على الله تعالى أن يصدر
عنهم ذنب ولا كثر على
جواز صدور الصغيرة
عنهم سهواً إلا الدالة
على الخمسة كسرقة لقمة
والتطقيف بقرعة وبينهم
عليها وتقرع على عصمة نبينا
منهم ما ذكره بقوله (فإذا
لا يقر محمد صلى الله عليه وسلم
أحد)

وهو الظاهر لان الباطل قبيح شرعا وان صدق من غير المكلف ولا يجوز تمكين غير المكلف منه
وان لم يأثم به ولانه يؤهم من جهل حكم ذلك الفعل جواز بل لا يبعد ان المكروه وخلاف الاولى
كذلك (قوله على باطل) أى من فعل أو قول كذا قاله شيخنا الشهاب (وأقول) هو انما يأتى اذا لم
يفرق بين ما هنا وما سأتى في قول المصنف وكذا الخبر يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ولا حامل
على التقرير اما على تقدير الفرق بينهم ما فيجب تخصيص ما هنا بالفعل ليصح الاطلاق الشامل
لما اذا كان الفعل فعل من بغريه الانكار وسقط على ما في ذلك ولا يخفى انه كان يقبى ان
يقول أو اعتقاد وهل يدخل في الباطل المكروه وخلاف الاولى وقضية ما يأتى في قوله دليل
الجواز دخوله ما لكن قد ينافى ذلك تفسير الشارح الجواز برفع الحرج الا ان يفسر الحرج
بما يعم لوم المكروه وخلاف الاولى فليشمل (قوله وسكونه ولو غير مستبشر على الفعل) يشمل
فعل غير المكلف وهو الظاهر فسكونه عليه دليل الجواز لغيره وهل هو دليل عدم الكراهة أو
خلاف الاولى أيضا محل نظر ولا يبعد انه كذلك (قوله وقيل الا فعل من بغريه الانكار) قال
شيخنا الشهاب تضعيف هذا قد يخالف ما سأتى من ان الخبر يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم
صادق ما لم يكن هناك حامل على التقرير انتهى ما قاله شيخنا ومثل الشارح هناك الحامل على
التقرير بما اذا كان الخبر من بعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار قال ولا يدل
السكوت على الصدق قول واحد اهـ (وأقول) ستمتع هناك الجواب هذا الاشكال وما يتعلق به
(قوله دليل الجواز) للفاعل وكذا لغيره هل يدل على الاباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب
أيضا قال السبكي لا أستحضر فيه نقلا ثم مال الى الاباحة لانه لا يجوز الاقدام على فعل الابعاد
معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الاباحة وذكر الزركشى ان ابانصر القشيري ذكر المسئلة في
كتابه الاصول وحكى الوقف في ذلك عن القاضي ثم رجع الى الجمل على الاباحة لانهم الاصل ثم قد يفهم
من الاباحة استواء الطرفين فيخرج الكراهة وخلاف الاولى ويدخلان في الباطل لكن قول
الشارح أى رفع الحرج يقتضى شعولها هـ ما الا ان يراد بالخرج ما يشمل اللوم على المكروه
وخلاف الاولى لكنه خلاف الظاهر واعلم ان الكلام فيما علم اطلاعه عليه صلى الله عليه وسلم
وسلم اما ما فعل في عصره ولم يعلم اطلاعه عليه فقبه قولان للشافعي كما حكاه الاستاذ أبو اسحق
(قوله وفعله الخ) فيه أمور * الاول ان انتقله الحرمة عن فعله قد علم ما سبق لكنه صرح به هنا
لتحريه انقسامه الى الاقسام الاتية دون الحرمة والكراهة أيضا * الثاني ان المراد بفعله
الفعل الصادر منه لا الفعل بالنسبة اليه والافهنا يتصف بالحرمة والكراهة وينقسم الى
ما يعمه وما يخصه كما لا يخفى وحينئذ فقوله الاتي أو كان مخصوصا به لا يدخل فيه ما اختص به من
الحرمة * الثالث ان لقائل ان يقول كان الاولى والافيد ان يعبر عما يشمل غير الفعل أيضا
كالقول والظن لانتفاء الحرمة والكراهة عن كل ما يصد عنه من فعل وقول وغيرهما والعصمة
شاملة للفعل وغيره كما لا يخفى (فان قيل) انما اقتصر على الفعل لانه ذكره انوطمة لتقسيمه الى
الاقسام الاتية (قلنا) هذا انما يظهر بعد تسليم عدم جريان الاقسام المذكورة في غير الفعل
وتسليم توقف تقسيم المفهوم العام الشامل للفعل وغيره عما ذكر الى الاقسام المذكورة على ثبوت
كل منها الكل واحد من افراد ذلك المفهوم وكلاهما في محل المنع على ان تقسيم الفعل اليها

على باطل وسكونه ولو
غير مستبشر على الفعل
بان علم به (مطلقا وقيل الا فعل
من بغريه الانكار) بناء على
سقوط الانكار عليه (وقيل الا
الكافر) بناء على انه غير مكلف
بالقروع (ولو) كان
(منافقا) لانه كافر في الباطن
(وقيل الا الكافر غير
المنافق) لان المنافق تجرى
عليه احكام المسلمين
في الظاهر (دليل الجواز
للفاعل) أى رفع الحرج عنه
لان سكونه صلى الله عليه وسلم
على الفعل تقرير له (وكذا
اغيره) أى غير الفاعل
(خلاف للقاضي) ابي بكر
الباقلاني قال لان السكوت
ليس بخطاب حتى يتم
واجب بانه كالخطاب فيعم
(وفعله) صلى الله عليه وسلم

(غير محرم للعصمة وغير مكروه
للتدرة) بضم النون بضبط
المصنف أى لتدرة وقوع
المكروه من التقي من أمته
فكسوف منه وخلاف الاولى
مثل المكروه أو ومنه درج
فيه (وما كان) من أفعاله
(جلبيا) كالقيام والعود
والأكل والشرب (أو يانا)
كقطعه السارق من الكوع
يأنا الحبل القطع في آية السرقة
قال المصنف روى بإسناد
حسن انه صلى الله عليه وسلم
قطع سارقا من انفصل
(أو خصصا به) كزيادته
في النكاح على أربع نسوة
(فواضح) ان البيان دليل
في حقهنا وغيره لسنا متعبدين به

لا يتوقف على تخصيص التوطئة اذ لو علم فيها ثم قال وما كان من أفعاله جلبيا الخ حصل المطلوب
والاختصار انما يطلب حيث لا تقوت به زيادة الفائدة ويمكن ان يقال ان ذكر الفعل قنيتها
على غيره لظهور عموم العصمة فكره اختصارا وقصد السكون التوطئة بقدر الموطاة (قوله وغير
مكروه للتدرة) فيه جثمان * الاقل ان لقائل ان يقول كان ينبغي الاستدلال على انتفاء الكراهة
أيضا بالعصمة كان يقول وفعله غير محرم ولا مكروه للعصمة فان الظاهر عصمته عن الوقوع في
السكرانة أيضا وما فعله عما يكروه في حقهنا فغير مكروه منه لانه قصديه بيان الجواز بل قد يجب فعله
اذا توقف البيان عليه وقد حكى النووي عن العلماء في وضوئه مرة مرة مرتين مرتين انه أفضل
في حقه من التمثيل للبيان فان قلت انما اقتصر على العصمة بالنسبة للحرمان لانها المذكورة فيما
سبق قلت هذا قليل الجدوى مع توجه اعتراض التخصيص فيما سبق أيضا ويمكن ان يجاب بان
وجه التخصيص في الحملين عدم تصريح الأئمة بالعصمة عن السكرانة كما يفهم من قوله في شرح
المنهاج والمكروه يندرج وقوعه من اتحاد المسلمين فكيف من سيد النبيين وامام المرسلين والذي
نراه انه لا يصد منه وأنه من جهة ما عصم عنه اه فتقوله والذي نراه الخ مشعر بأنه غير مخصوص
والثاني ان استدلاله بالتدرة لا يقيس مدطوبه اذ تدرة الوقوع من التقي من أمته لا يدل على عدم
الوقوع منه بل غاية ما يدل عليه اندرية الوقوع منه ويمكن ان يجاب بوجهين الاول ان التدرة
محمولة على كاملها أي على ان الشيء اذا اطلق انصرف الى فردة الكامل كما صرح بذلك غير واحد
ومن الواضح عزيز عليه الصلاة والسلام على جميع الامة وزيادة عليهم في كل كمال شاركوه في
أصله فاذا كان وقوع المكروه من التقي من أمته في غاية التدرة كان متفقا عنه رأسا اذا ما بعد
غاية التدرة الا لاتفاقا رأسا والخاص ان الاستدلال مبني على قاعدة صرح بها غير واحد
وهي ان الشيء اذا اطلق انصرف الى فردة الكامل ولعل مرادهم انه قد يكون كذلك أو ما لم يقيم
دليل على خلافه وعلى مقدمة معلومة تركها للوضوحها وهي عزيز عليه الصلاة والسلام وزيدته
على جميع الامة ومثل ذلك شائع واقع * والثاني ان آل في قوله للتدرة للعموم أخذنا مما تقدم ان
آل للعموم ما لم يتحقق عهد ومعلوم ان لا عهد هنا فمفهومه ثبوت سائر افراد التدرة للتقي من أمته
وما بعد سائر افرادها الا لعدم رأسا والنبي عليه أفضل الصلاة والسلام متبر على سائر أمته وزائد
على كل منهم في كل كمال شاركوه في أصله فاذا ثبت لهم سائر التدرة ثبت له العدم رأسا فان قلت
لم يحمل السارح قوله للتدرة على معنى لتدرة وقوعه منه ليوافق قوله للعصمة في ان كلامه علق به
قلت لوجهين الاول ان الحمل على ما ذكر لا يقيس المطلوب لان الحكم بتدرة وقوعه منه يقتضي
وقوعه منه قليلا والمطلوب نفي وقوعه منه مطلقا لا يقال بل يقع منه قليلا للتشريع لانا نقول
ليس الكلام في ذلك لانه حيث قد غير مكروه بل قد يكون واجبا وانما الكلام في وقوعه منه مع
كونه مكروها في حقه بحيث يوصف بمخافة النهي والثاني ان ما ذكره هو الموافق لما راد المصنف
كما يعلم مما تقدم عن شرح المنهاج (قوله وما كان جلبيا) أي محض دليل ما يأتي (قوله وغيره)
أي غير البيان وهو الجلب وما كان محصا به لسنا متعبدين به فان قلت يرد عليه ان ظاهره
انه لا خلاف في عدم تعبدنا بالجلب مع انه قيل بتدبه وبه جزم الزركشي فقال اما الجلب فللندب
لاستحباب التأمي به وان المحص به قد يتعبد به كالضحي فان وجوبه محتص به مع تدبنا

(وفيما تردد) من فعله (بين
الجسلي والشرعي كالخج
راكبا تردد) ناشئ من القولين
في تعارض الاصل والظاهر
يحتمل ان يلحق بالجسلي لان
الاصل عدم التشريع فلا
يستحب لنا ويحتمل ان يلحق
بالشرعي لان النبي صلى الله
عليه وسلم بعث لبيان
الشريعات فيستحب لنا
(وما سواه) أي سوى ما ذكر
من فعله (ان علمت صفته)
من وجوب أو ندم أو اباحة
(فامته مثله) في ذلك
(في الاصح) عبادة كان أولا
وقبل مثله في العبادة فقط
وقيل لا مطلقا بل يكون
كجهول الصفة وسيأتي
(وتعلم) صفة فعله (بنص)
عليها كقوله هذا واجب
مثلا (وتسوية معلوم الجهة)
كقوله هذا الفعل مساو
لكذا في حكمه المعلوم
(ووقوعه بيانا أو امتثالا
لدال على وجوب أو ندم
أو اباحة) فيكون حكمه
حكم المبين أو الممتثل
ولا اشكال في ذكر البيان
هنا مع ذكره قبل لان الكلام
هنا فيما تعلم به صفة الفعل
من حيث هو لا بقيد كونه
سوى ما تقدم

قلت اما الاول فيمكن الجواب عنه باحتمال ان المراد بنديه انه يناب على قصد التامس به لا على
نفس الفعل الذي الكلام فيه واما الثاني فيمكن الجواب عنه بما قاله شيخ الاسلام من ان المراد
بكونه لسانا متعبد به ان السامع متعبد به على الوجه الذي تعبد هو به والافق لا تعبد به نحن
على وجه آخر كالضحي والمشاورة فانه تعبد به ما على وجه الوجوب وتعبدنا به ما على وجه
الندب انتهى وبان المراد ان السامع متعبد به من حيث فعله وباعتباره يعني ان فعله لا يكون
سببا لتعبدنا به فلا ينافي في تعلق التعبد باعتباره غير الفعل كالقول ففعله للضحي على وجه الوجوب
لم يؤثر في تعبدنا بالضحي لـ كنهه أمرنا به بالقول ففعله تعبدنا به باعتباره قوله لا باعتباره فعله الذي
الكلام فيه (قوله وفيما تردد بين الجسلي والشرعي) أي بان كانت الجبله مقتضية في نفسها الكنه
وقوع متعلقة بعبادة بان وقع فيها أو في وسيلتها كالركوب في الحج والذهاب الى العيدين في طريق
والرجوع في أخرى فالركوب في نفسه ومخالفة الطريق مما تقتضيه الجبله فهل يحمل على
ان الاتيان به لمجرد الجبله أو لكونه مطلوبا في هذه العبادة (قوله تردد) لم يرج شيئا ورجقها
الشافعية في بعض جزئيات القاعدة ما يقتضي الاطلاق بالشرعي (قوله يعلم الجهة) أي جهة
حكمه هل هو الوجوب أو غيره (قوله ووقوعه بيانا أو امتثالا) فيه أمور الاول ان صورة
البيان ان لا يعلم صفة المأمور به فيفعله صلى الله عليه وسلم لتعلم صفته كان بطوف بعده ايجاب
الطواف لتعلم صفته فيعلم وجوب هذا الطواف لكنه بيانا للواجب فان قلت وجوب الطواف
معلوم من الامر به فما فائدة علم وجوبه من وقوعه بيانا لذلك الامرات فائدة وجوب الصفة
التي وقعت ككونه سبعا والابتداء بالحجر وجعل البيت عن يساره وأيضا فيصح الاستناد في
الوجوب الى هذا البيان فيكون دليلا آخر للوجوب وصورة الامتثال ان يكون المأمور به
معلوما للكن ياتي به لا امتثال الامر به كما لو تصدق بدينهم امتثالا لايجاب التصديق فيعلم وجوبه من
وقوعه امتثالا لا فهو في حد نفسه لا تعلم صفته ومن فوائد استفادة الحكم منه مع استفادته
من الامر أيضا التأكيد في ثبوت الحكم حيث استقيم من كل من الامر والفعل ودفع توهم
توقف اجزاء المأمور به على بعض الوجوه والثاني انه لا اشكال في عطف الامتثال على البيان
وان حصل بكل منهما الاخر فلا يقال ان عطف العام على الخاص وعكسه شرطه الواو وذلك
لان كلامهما وان كان أعم في نفسه من الآخر الا انه أريد به هنا ما يبين الآخر لانه وقع علة
للووقع والتقدير ووقوعه لاجل البيان أو لاجل الامتثال والبيان الذي الوقوع لاجله
والامتثال الذي الوقوع لاجله متباينان والثالث قال السكوراني فان قلت قد ذكر المصنف
البيان ما وجه صحته لان الاقسام متباينة فلا يصدق أحد الاقسام على الآخر قلت أراد بالبيان
الاول بيان المجهل مثل قطع يد السارق من الكوع بعد نزول قوله تعالى فاقطعوا أيديهم ما
ومثل قوله خذوا عني مناسككم بعد قوله ولله على الناس حج البيت وبالثاني أراد بيان فعل
لم يسبقه اجمال كما اذا شرب قائما وقال الشرب قائما مباح وقال الطلاق في الخبز حرام
والشرح لما أراد اوافقيه كلام المصنف ولم يمتدوا الى ما ذكرناه قال بعضهم الكلام هنا فيما
تعلم به صفة الفعل لا بقيد كونه سوى ما تقدم وقال الآخر البيان له جهتان من حيث البيان
تابع للمبين ومن حيث التشريع واجب مطلقا ولم يدركه اذا كان واجبا مطلقا لم يعلم به صفة

الفعل من التدب والاباحة وكلام المصنف صريح في ذلك انتهى (وأقول) أراد بالعبء الاول
 المحقق المحلى وعدم اهتدائه لما ذكره الكوراني هو مقتضى علو قدره وارتفاع مقامه عن
 السفساف اذ لا يخفى على متأمل سخافة جواب الكوراني اما اولاً فلانه لا يطابق كلام المصنف بل
 هو صريح في معاكسته وذلك لان كلام المصنف صريح بفرض المبين معلوم الصفة ودال عليها
 الا ترى قوله لدال على وجوب أو تدب أو اباحة فانه نص في فرض المبين لذلك وبفرض البيان غير
 معلوم الصفة في نفسه ولادال عليها الا ترى انه صرح بان صفة تعلم وقوعه بياناً لدال على الصفة
 وكلام الكوراني على العكس من ذلك كما تصرح به أمثله الا ترى انه جعل في المثال الاول المبين
 هو الشرب قائماً ومعلوم انه ليس فيه بيان صفة والبيان قوله الشرب قائماً مباح ومعلوم ان فيه
 التصريح بالصفة وهي الاباحة وجعل في المثال البيان قوله الطلاق في الحيض فصريح فيه
 بالصفة وهي الحرمة فظهر ان ما بين به كلام المصنف على العكس مما صرح به عبارة المصنف
 وايضاً فالمصنف فرض الكلام فيما اذا كان البيان فعلاً والكوراني فرضه فيما اذا كان قولاً
 وان أمكن ان يدعى ان حكم القول حكم الفعل أو ان المصنف أراد بالفعل ما يشمل القول
 واما ثانياً فلانه لا وجه للتخصيص الذي ذكره ولا داعي اليه بل الداعي الى التعميم قائم اذا الحكم
 في الاول لا يقيده ببيان الجملة وكذا في الثاني مع امكان التعميم فيهما واندفاع الاشكال بما قاله
 المحقق فهو أولى لزيادة قائلته وسلامته من التخصيص مع داعي التعميم واما ما يلزم عليه من
 رجوع الضمير في وتعلم للصفة المضافة الى الفعل لا بقيد فهو امر معهود سائغ كأنهم واعلمه
 ومنهم السيد في حواشي العوض في محبت الدلالة ومنهم الكمال وشيخ الاسلام في حاشيتهم ما
 في محبت الاعادة فلا محذور فيه فالعجب مع ذلك من تبجح الكوراني بجوابه وأعجب من ذلك
 تمسكه لبيان الجملة بقطع يد السارق وما أسرع نسيانه لما تقدم قريانياً في المتن من انه لا اجمال
 في آية السرقة وأراد بالعبء الثاني العلامة البدر الزركشي وعبارته واعلم ان قوله بياناً أي
 يكون حكمه حينئذ في حقنا حكم المبين وحاصله ان فعله اذا كان بياناً كان له جهتان من حيث
 البيان هو تابع لما بينه ومن حيث التشريع واجب مطلقاً واتباع التاسي له انما هو في الاولى
 واما الثانية فكما جلي فلهذا قرنه المصنف فيما سبق مع الجلي في الوضوح أي لا يجب علينا
 اتباعه فيه من تلك الحيشية وبهذا اندفع اشكال في كلامه حيث قال وما سواه أي ما سوى ما هو
 بيان أو جلي أو تخصيص ثم قسمه الى بيان أو امتثال فجعل قسم الشيء قسمه انتهى ولا يخفى
 ما فيه من التصريح بان للبيان اعتبارين كونه تشريعياً وكونه بياناً وان حكمه بالاعتبار
 الاول الوجوب عليه مطلقاً وبالاعتبار الثاني حكم المبين من وجوب أو غيره وان كلام المصنف
 هنا مبني على الاعتبار الثاني الذي هو منشأ علم الصفة وفيما سبق مبني على الاعتبار الاول الذي
 حكمه الوجوب مطلقاً فالاعتبار الذي هو مبني كلام المصنف عنده منشأ علم الصفة والاعتبار
 الذي حكمه الوجوب مطلقاً ليس مبني له عنده فلا أثر لعدم علم الصفة بناء عليه فقوله الكوراني
 ولم يدرك من التخليط الواضح لان عدم علم الصفة اذا كان واجباً مطلقاً لا ينافي كلام المصنف
 لانه ليس مبني على اعتبار الوجوب مطلقاً بل على الاعتبار الآخر كما تقرر فظهر انه لا منشأ لقوله
 ولم يدرك لان عدم الدراية نعم بقى شيء آخر في كلام الزركشي وهو انه ان أراد توزيع الاعتبارين

(ويخص الوجوب) عن غير ١٧٦ (امارته كاصلاة بالاذان) لانه ثبت باستقراء الشريعة ان ما يؤذن لها واجبة بخلاف

ما لا يؤذن لها كصلاة العمد والاستسقاء (وكونه) أي الفعل (ممنوعاً) منه (لأن) يجب كالتحريم والحد (لأن) كلاً منهما عقوبة وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل كافي بسجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة (و) يخص (الندب) عن غيره بياض باصله

(مجرد قصد القرية) عن قيد الوجوب (وهو) أي الفعل لمجرد قصد القرية (كثير) من صلاة وصوم وقراءة وذكر ونحو ذلك من التطوعات (وان جهلت) صفته (فالوجوب) في حقه وحقنا لانه الاحوط (وقيل للندب) لانه المتحقق بعد الطلب (وقيل للإباحة) لان الاصل عدم الطلب (وقيل بالوقف في الكل) لتعارض أوجهه (و) قيل بالوقف (في الاولين) فقط (مطلقاً) لانهما الغالب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم (و) قيل بالوقف (فيهما) فقط (ان ظهر قصد القرية) والاقلا لإباحة وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القرية أم لا وبجماعة القرية للإباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز للإمامة

بمعنى ان اعتبار الوجوب مطلقاً بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام واعتبار التبعية للمبين بالنسبة اليه فيجب عليه انه لا وجه للوجوب مطلقاً بالنسبة اليه عليه السلام أيضاً وان أراد عدم التوزيع وان الاعتبارين بالنسبة اليه عليه السلام حتى يكون الواقع منه بياناً واجباً مطلقاً من حيث كونه تشريعاً وحكمه حكم المبين من حيث كونه بياناً فيجب عليه ان ذلك يتقديراً لا حاجة اليه بل يجوز ان يجعل القدر الذي يحصل به البيان واجباً مطلقاً بكل اعتبار وما زاد عليه له حكم المبين كما هو في حقنا مطلقاً فينبغي ان يحمل كلامه في الوجهين على ان ما يحصل به البيان واجب مطلقاً من غير تفصيل وما زاد له حكم المبين بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام كافي حق غيره وظاهر ان هذا كله حيث لم يسبق منه بيان بالقول والافلا وجهه لوجوب فعله مطلقاً فليشمل (قوله ويخص الوجوب امارته) قديقال لا فائدة في هذا الاخبار اذا من المعلوم الواضح ان امارات الشيء تخصه ويمكن ان يجاب (قوله كاصلاة بالاذان) يجوز ابرأؤه على ظاهره من ان الامارة الصلاة بالاذان اذا اشكال في صحة جعل الصلاة بالاذان امانة على وجوبها لتغير الصلاة بالاذان مع وجوبها ويجوز حملها على ان المراد أن الاذان للصلاة امانة على وجوبها (قوله بخلاف ما لا يؤذن لها الخ) قال شيخنا الشهاب العلامة متى وجدت وجد الوجوب ولا يلزم من عدمها عدمه اذا الامارة متخصة بالنوع لا بكل فرد فقوله بخلاف فيه نظر الا ان يقال مراده بخلافه فلا يحكم بوجوبه اهـ (وأقول) لا ضرورة الى ما اعتد به عن نظره اما أولاً لانه يجوز ان يقال ان عدم الاذان امانة عدم الوجوب اصالة كما ان الاذان امانة الوجوب اصالة فلا ينافي عروضا الوجوب بالندب أو يقال انه أعنى عدم الاذان يدل على عدم الوجوب الدليل كافي النذر على قياس ما يقتضيه الشارح في الامارة التي بعده هذه وعلى التقديرين فلا يرد ان العلامة لا يلزم من عدمها العدم لان ذلك في العلامة من حيث هي والافق خصوص بعض الافراد قدييلزم من عدمها العدم ولعل من ذلك ما ذكره في العلامة بناء على انها بمعنى المعرف من انه يلزم من عدمها العدم بناء على اشتراط انعكاسها فليشمل وأما ثانياً فالاعتراض انما يرد لو كانت هذه العلامة بطريق انعكاس علامة الوجوب وهو ممنوع لجواز انها بطريق الوضع بان ثبت باستقراء الشريعة ان ما لا يؤذن لها ممنوع وجعل ذلك علامة عدم الوجوب ما لم يدل دليل على خلافه (قوله وكونه ممنوعاً منه لولم يجب) هذا لا ينافي ما يقع في عبارة الفقهاء من ان ما كان ممنوعاً منه اذا جاز صدق بالواجب لانه قد لا يكون واجباً للمعارض كما سنذكره الآن فكانهم أشاروا بالتعبير بالصدق بالواجب الى جواب الشارح عن تخلف الوجوب عن هذه الامارة (قوله وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل) اشارة الى ان حاصل الامارة كونه ممنوعاً منه لولم يجب بلامعارض وهذا كلام محقق لا غبار عليه (قوله وقيل للندب) لم يقل الشارح فيه وفيما بعده في حقه وحقنا كما قال في الذي قبله وكأنه لعدم تصرحهم بذلك وكلام الشارح في تقرير الدليل في هذا وما بعده فيه اشارة الى ان المراد الندب والاباحة في حقنا فقط ويؤيده قول الشارح في القول الخامس لانه الغالب من فعله صلى الله عليه وسلم لم قتأمله (قوله وقيل فيهما ان ظهر قصد القرية) وقول الشارح وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القرية أم لا (قديقال ما ظهر فيه قصد القرية) من معلوم الصفة لما تقدم من ان مجرد قصد القرية من امارات الندب والكلام هنا في مجهول الصفة فكيف يكون منه

ما ظهر فيه قصد القربة وكيف يقال بالوجوب أو الإباحة مع جعل ظهور قصد القربة من
 امارات النذب فان جعله على الوجوب أو الإباحة مع ظهور قصد القربة ينافي كون قصد
 القربة من امارات النذب ويمكن ان يجاب عن كل من القائل بالوجوب والقائل بالإباحة بأنه
 لم يصرح بالتعميم الى ما ظهر فيه قصد القربة وغيره وانما فهم ذلك من جمع قولنا مع القول المفصل
 مع عدم ارادة التعميم وهذا الجواب يصلح لاعتماد المصنف الوجوب مع جعله مجرد قصد القربة
 من امارات النذب ولا اشكال في الحمل على الوجوب عند عدم ظهور قصد القربة وعدم الحمل
 عند عدم ذلك لجواز انهم عرفوا من حال الشارع انه عند ظهور مجرد قصد القربة عنه يريد
 النذب دون الوجوب وان كان قصد التقرب في الواجب في غاية المناسبة ان لم يكن أنسب منه
 بالنذب وبأنه يخالف في كون ظهور قصد القربة من امارات النذب وعن القائل بالإباحة
 أيضا بان مراده من ظهور قصد القربة هنا ظهور قصد القربة ببيان الفعل لا بنفس الفعل
 أو من كون قصد القربة من امارات النذب ما اذا علم قصد القربة بالفعل بخلاف ما اذا علم كونه
 بالبيان أو احتمال كلا الأمرين وأما ما عساه ان يجاب به من ان الذي تقدم انه من امارات النذب
 هو مجرد قصد القربة والمذكور هنا قصد القربة بلا تقييد بالمجرد وبقوله يظهر بينهما فقد يتطرق فيه
 بان قصد القربة بلا تقييد صادق مع التقييد وهو لا يناسب هذا القسم الا ان يراد بقصد القربة
 بلا تقييد قصد القربة بشرط عدم القيد وفيه أيضا نظر لان المراد بمجرد قصد القربة ان لا توجد
 امارات الوجوب وحينئذ فلا بد هنا أيضا من هذا القيد والافلام على الوقف في الكل أو بعضها
 اللهم الا ان يكون هذا القائل ممن لا يجعل قصد القربة من امارات النذب ولو صح ان المراد
 بمجرد قصد القربة قصد القربة على وجه يتبني معه الوجوب بقصد القربة قصدها على وجه
 يجعل الوجوب ارتفع الاشكال رأسا فليتنامل (قوله فثبت على هذا القصد) قال شيخنا
 الشهاب هذا القصد هو القربة فالقربة هي القصد على هذا وظاهر أول الكلام ان القربة
 هي نفس الفعل لا قصد البيان بالفعل وبينما يخالفه وأول الكلام هو الظاهر انتهى (وأقول)
 قد يوجه ما هنا من ان الثواب على القصد بان الفرض ان الفعل مباح والمباح لا ثواب فيه فلا
 يتصور الثواب الاعلى قصده بخلاف ما يكون في نفسه مطلوب فان الثواب عليه كقصده وقد
 يمنع ان ظاهراً أول الكلام ان القربة نفس الفعل لانه مبني على ان القربة بمعنى المتقرب به وهو
 ممنوع لجوازه بمعنى التقرب فعنى قصد القربة قصد التقرب بالفعل وهذا لا يقتضي انه قربة بل
 هو صادق بكونه في نفسه مباحا فليتنامل (قوله الذي هو سهو) أقول وجه كونه سهواً انه
 لا يناسب القيد لان عدم ظهور قصد القربة يعد الوجوب والنذب فكيف يقيد به الوقف
 فيم - ما لم لو سلم عدم منافاة عدم ظهور قصد القربة له ما يناء على انه لا يلزم من عدم ظهور ذلك
 اتفأؤه في الواقع فاحتمالهما مع ظهور ذلك القصد أتم فلا وجه لاجراجه بذلك التقييد وقد
 يقال لم يقصد بذلك التقييد ارجاه بل الإشارة الى ثبوت الحكم له بالاولى بخلاف ما لو قيد
 بظهور قصد القربة اذ لا يذهب منهم عدم ظهوره وما لو ترك التقييد رأسا فإنه يتوهم منه
 الاختصاص باحد القسمين وحينئذ فلا سهو واللهم الا ان يكون التقييد بالظهور طابقة
 مذهب هذا القائل فليتنامل (قول المصنف والشارح واذا تعارض القول والفعل أى

فثبت على هذا القصد كما قاله
 المصنف وقوله ان ظهور عدل
 اليه عن قوله ان لم يظهر
 الذي هو سهو كما رأيتهما
 في خطه مشطوباً على
 الثاني منهما ملحقاً به الاول
 واذا تعارض القول
 والفعل أى

فخالفوا ودل دليل على تكرار مقتضى القول الى قوله لدلالة الفعل على الجواز المستقر) أقول فيه أمور* أحدها سكوت عن الفعلين وقد قال ابن الحاجب انهما لا يتعارضان وهو ظاهر على ما يأتي عنه كغيره ان شرط معارضة الفعل للقول المذكور ان يدل الدليل على تكراره وأما على اطلاق المصنف في هذا الكتاب وتوجيه الشارح بان الفعل يدل على الجواز المستقر فلم أرفقه شيئا فيجوز له الحكم بتعارضهما أخذًا بظاهر هذا التوجيه ويحتمل خلافه فليراجع* ثانياً فاسر التعارض بالتخالف الاعم من التعارض الذي هو التقابل على سبيل التماثل لا من التعارض الذي هو التقابل الذي هو التقابل المذكور صارق قوله ودل دليل على تكرار مقتضى القول مستنداً كالاعتناء ما قبله عنه اذ لا يتحقق التعارض بذلك المعنى الا اذا دل الدليل على ما ذكره ولم يصح جعله من أقسامه ما ذكره بقوله الاتي وان كان خاصاً بنا فلا معارضة اذ كيف يكون ما انتفت عنه المعارضة من أقسام ما فيه المعارضة* ثالثاً ظاهر المتن والشرح ان التعارض بين القول والفعل بحيث ينسخ أحدهما الآخر لا يتوقف على وجود دليل يدل على تكرير الفعل سواء كان الفعل متقدماً أو متأخراً ودوم اشكاله فان الفعل لا عموم فيه ونغاية ما فيه اطلاق وهو لا يكفي في معارضة العام وما في حكمه بحيث يقع النسخ بينهما وأما التوجيه الذي ذكره الشارح بقوله لدلالة الفعل على الجواز المستقر فهو مشكوك ولم يدل الفعل على الجواز المستقر دون القول بخالف لما قيده المصنف بمعارضة الفعل للقول فيما اذا كان الفعل متقدماً في غير هذا الكتاب كشرح المنهاج والمختصر وشروحه وغيرها بان يدل دليل على تكرير الفعل بخلاف ما اذا كان الفعل متأخراً فإنه وان لم يدل دليل على تكريره ينسخ عموم القول المتقدم قال العضد في هذا القسم الذي بدأ به المصنف وهو أن يكون القول خاصاً به صلى الله عليه وسلم بعد أن قال اما اذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تاسي الامة به ينقسم الى أربعة أقسام وفي كل قسم فالقول اما أن يختص به أولاً وبالامة أو يشملهما وعلى التقديرين فاما ان يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل الحال مانصه القسم الاول ان لا يدل دليل على تكراره ولا على تاسي وقد علمت ان أصنافه الاول ثلاثة أحدها ان يكون القول مختصاً به فان تأخر القول مثل أن يفعل فعلاً ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض لان القول في هذا الوقت لا يتعلق به بالفعل في الماضي اذ الحكم يختص بما بعده ولا في المستقبل اذ الحكم لله عمل في المستقبل قبل لان الفرض عدم التكرار وان تقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعل فيه كان ناسخاً لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وانه جائز عندنا فيجوز معتمداً عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصنف لم يعترض له لانه يذكري نظيره من الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه انتهى فانظر تصريحه عند تقدم الفعل الذي لم يدل دليل على تكراره بانه فناء النسخ ثم قال القسم الثاني أن يدل دليل على تكراره وعلى وجوب تاسي الامة به وفيه الاحتمالات الثلاثة أحدها أن يكون القول خاصاً به فلا معارضة في حق الامة بحال وما في حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر كما تقدم فان جهل التاريخ فذهب الى أن قال ثالثاً وهو المختار للتوقف الخ انتهى فصريح ههنا في حقه عليه الصلاة والسلام بنسخ المتأخر منهما للمتقدم اكونه فرض الكلام فيما دل

فخالفنا (ودل دليل على
تكرار مقتضى القول
فان كان) القول (خاصاً
به) صلى الله عليه وسلم كان
قال يجب على صوم عاشوراء
في كل سنة وأظفر فيه في سنة
بعد القول أو قبله (فالمتأخر)
من القول أو الفعل بان علم
(ناسخ) للمتقدم منه ما في
قوله وذلك ظاهر في تأخر
الفعل وكذا في تقدمه لدلالة
الفعل على الجواز المستقر

دليل على التكرار ثم قال القسم الثالث أن يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب
 الناسي به والقول فيه الاحتمالات الثلاث فإن كان خاصا بالامة فلا تعارض أصلا وإن كان
 خاصا به أو عاماله والامة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقههم وأما في حقه
 فالمتأخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف
 انتهى فصرح هنا بنسخ المتأخر منه ما في حقه عليه الصلاة والسلام إذا كان القول خاصا به
 أو عاماله والامة كما ترى لكونه فرض الكلام فيما دل الدليل على التكرار ثم قال القسم الرابع
 أن يدل الدليل على الناسي دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فإن كان خاصا به فلا
 تعارض في حق الامة وأما في حقه فإن تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم فالفعل ناسخ في حقه
 وإن جهل فالذهب الثلاثة والمختار الوقف وفيه نظر فإنه لا تعارض مع تقدم الفعل فخاذ
 بمقتضى القول حكما بتقدم الفعل لثلايق التعارض المستلزم للنسخ أحدهما انتهى قال
 المولى التفتازاني قوله وفيه نظر واختيار الوقف وإن لم يكن صريحا في المتن لكنه معلوم من قوله
 فالثلاثة إشارة إلى ما سبق واعتراض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الأول ظاهرا لو رود
 لاشتراكهما في عدم تكرار الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثاني والثالث انتهى
 والحاصل أن كلام العضد مصرح فيما إذا كان القول خاصا به عليه الصلاة والسلام بأنه إن دل
 دليل على تكرار الفعل كان المتأخر من القول والفعل ناسخا للامته تقدم والافان تقدم القول
 كان الفعل ناسخا له أو الفعل فلا معارضة ولا نسخ وأنه لو جهل المتقدم في الشق الأول المختار
 الوقف وكذا في الشق الثاني عند ابن الحاجب ومال هو إلى الحكم بتقديم الفعل حتى
 لا يتعارضوا بلزم النسخ وقال المصنف في شرح المنهاج قوله قولنا متقدما هذا هو الحال الأول
 وجه له القول فيه أنه عليه الصلاة والسلام إذا فعل فعلا وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه
 فإنه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه سواء كان ذلك القول عاما كقوله مثل الصوم يوم عاشوراء
 واجب علينا ثم إنزاه أظرفيه وقام الدليل على اتباعه فيه أم كان خاصا به أم خاصا بنا انتهى
 ثم قال فإذا كان القول متأخرا عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فإن لم يدل دليل
 على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه وإن دل على وجوب تكرره
 عليه وعلى أمته فالقول المتأخر إما أن يكون عاما يشمله ويشمل أمته فيكون ناسخا للفعل
 المتقدم كما إذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه ووجوب تكرره ثم قال لا يجب
 علينا صومه إلى أن قال وإما أن يكون خاصا به عليه الصلاة والسلام كقوله في المثال المذكور
 لا يجب على صباه فلا تعارض بالنسبة إلى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل
 الأول عليهم وينسخ في حقه صلوات الله وسلامه عليه انتهى فانظر تفرقه بين تقدم القول
 وتقدم الفعل حيث صرح في الأول بنسخ الفعل له ولم يقيده بان يدل دليل على تكرره وقد
 ينظر فيه بأنه إن أراد نسخ الفعل له مطلقا فلا يخفى اشكاله لأن ما لا يقتضي التكرار كيف يكون
 ناسخا مطلقا ونسخ الفعل له بحسب تلك المرة من الفعل فقط فقل هذا لا ينبغي أن يكون نسخا بل
 تخصيصا وفي الثاني بنسخ القول له وقيد أعني الفعل بما ذكره وصرح بأنه إذا لم يوجد هذا القول
 لا تعارض ولا نسخ فليت شعري لم لم يعتبر في هذا الكتاب هذا القيد ولم يطبق الشرح

والمحشون على عدم اعتباره وعلى عدم التنبيه عليه وعلى المخالفة فيه فله تأمل * رابعها لم اعتبر المصنف في غير هذا الكتاب كالعقد وغيره من ذكر دلالة الدليل على تكرار الفعل إذا كان متقدما ولم يعتبروا ذلك فيه إذا كان متاخرا فإنه ان دل على الجواز المستقر فليس دل عليه مطلقا ولا حاجة الى اعتبار الدلالة على تكريره إذا كان متقدما وأما ما اقتضاه صنيعهم هذا من دلالة عليه إذا كان متاخرا وعدم دلالة عليه إذا كان متقدما فهو مشكل محتاج الى البيان وأيضا فثبت كان الفعل لا عموم فيه ولهذا جزم في المختصر والمنهاج بان الفعلين لا يتعارضان لانه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجبا وفي وقت بخلافه وكانت دلالة على الجواز المستقر ليست وضعية فهلا جعل محصا للقول العام تقدم عليه أو تاخرا لاسخا أو منسوخا لان شرط النسخ أن لا يمكن الجمع وهو هنا ممكن بجعله من باب التخصيص لعدم وضع الفعل للعموم وللجواز المستقر لا يقال بجعله محصا للقول العام المتقدم باطل لان فيه تاخيرا البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع لانه قول هذا مسلم في تاخره عن وقت العمل بالقول العام المتقدم لافي تاخره عن وقت الخطاب فقط وقد يجب انبان الفعل لا عموم له لكنه اذا تاخرنا في القول في نسخه بخلاف ما اذا تقدم لان صدور القول بعده ينحط على ما عداه ويرد عليه ان عدم عمومه يقتضي ان لا ينسخ القول المتقدم لعدم منافاته له بل يخصه فكان هذا هو عذر المصنف في عدوله عن هذا الطريق في هذا الكتاب فلذا تبعه الشراح عليه من غير مزيد * خامسها انه قد ينظر في قول الشارح وذلك ظاهر في تاخر الفعل اذا لا يخفى ان المراد ان الفعل حينئذ ناسخ للقول بالنسبة لعام الفطر وما بعده دون ما قبله كما انه اذا تقدم الفعل كان القول ناسخا لما عدا عام الافطار وان كونه ناسخا للقول كذلك انما يظهر بلا حجة دلالة على الجواز المستقر والافلا وجه لكونه ناسخا لما بعده فدعوى الظهور في تاخر الفعل وتعليل التقدم بالدلالة على الجواز المستقر مع احتياج المتأخر أيضا الى ملاحظة ذلك مما يشكل ويحوج الى التوجيه ثم ان النسخ في تقدم الفعل بالنسبة لما عدا عام الافطار لا يتصور بالنسبة اليه كما لا يخفى * سادسها انه قد ينظر في قوله لدلالة الفعل على الجواز المستقر بانه لم دل على ذلك ولم يدل القول على الوجوب المستقر مع ان كلامهم ليس فيه صيغة عموم حتى اتقى النسخ في التأخر دون التقدم فيما اذا لم يدل دليل على تكرار القول كما سيأتي * سابعها انه أطلق المتأخر في قوله فالتأخر ناسخ فتشمل المتأخر وغيره وقد قال في المحصول اما القسم الاول وهو أن يكون المتقدم هو القول فالفعل المعارض له أما أن يحصل عقيب أو متأخرا عنه فان كان متعقبا فاما أن يكون القول متناوला خاصة الى أن قال لا يجوز أن يتناوله خاصة الا على قول من يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته قال القرافي هذا البحث من الامام برده عليه في حد النسخ بعد هذا لانه اشترط التراخي عن المنسوخ وههنا فرضه عقيب فيكون ذلك الشرط في الحد باطلا مع ان هذا الشرط ذكره الجماعة كلهم فيما علمت فيكون هذا اقتضا على الجميع وتكون هذه الفتوى باطلة ان صح ذلك الشرط في حد النسخ انتهى وقال الاصمغاني واعتبر عليه بان شرط النسخ التراخي على ما سيأتي وهذا الشرط موقوف ههنا وجوابه اننا نقول المراد بالنسخ هنا ارتفاع مقتضى القول السابق على الفعل عنه صلى الله عليه وسلم من غير مراعاة المصطلح عليه في باب النسخ أو نقول انما احترازنا بالتراخي في باب النسخ

عن تقييد الحكم بصفة أو شرط أو استثناء فثبت شرط في المخرج أن لا يكون مع الحكم الثابت ما يخرج عن بعض الأزمنة وذلك أعم من أن يكون واردا عليه أو متراجعا عنه أو نقول هذا القسم داخل في التقسيم غير داخل في الوجود انتهى فان اعتمدنا الجواب الثاني فلا إشكال والا محل التأخر على التراخي (قول الشارح واحتراز بقوله ودل الخ عمالم يدل فلا نسخ حينئذ لكن في تأخر الفعل دون تقدمه) أقول فيه امران * الأول حاصل هذه الحالة أنه لم يوجد دليل على تكرار لا بالنسبة للقول ولا بالنسبة للفعل أما الأول فقد صرح به بقوله عمالم يدل وأما الثاني فلما تقدم من أنه لم يمتد في الفعل دلالة الدليل على التكرار وقد علمت أن الذي ذكره العضد في هذه الحالة أنه إن تأخر القول فلا تعارض أو الفعل نسخ القول فما ذكره الشارح عكس ما ذكره العضد نعم العضد صور النسخ عند تأخر الفعل بما إذا وقع الفعل في الوقت الذي عينه القول ألا ترى قوله السابق مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه انتهى والنسخ حينئذ واضح متعين لا يخالف فيه الشارح ولا غيره لكن يبقى الكلام في مثال الشارح على طريقة العضد وهو يجب على صوم عاشوراء ثم أفطر فيه في سنة ولا يبعد أن العضد يوافق فيه على عدم النسخ فليتأمل * الثاني قال شيخنا الشهاب قوله فلا نسخ حينئذ لكن في تأخر الفعل هذا ظاهر إذا جاء الفعل بعد العمل بوقت مضى القول أما إذا جاء قبل العمل فينبغي أن يكون ناسخا خصوصا إن قيد القول بوقت معين كان قال يجب على صوم عاشوراء في هذا العام ثم أفطر فيه فلا إشكال في كون الفعل ناسخا وقوله دون تقدمه انظر لم يجعلوا القول في هذه الحالة مخصوصا للفعل انتهى أي لأن الفعل في حكم العام لدلالته على الجواز المستمر والقول في حكم الخاص لعدم الدلالة على تكرره (وأقول) أما قوله أما إذا جاء قبل العمل فينبغي أن يكون نسخا فقيسه نظرا والمسئلة شبيهة بالعام والخاص فان الفعل في حكم العام لدلالته على الجواز المستمر كما صرح به والقول لم يدل دليل على تكرره مقتضاه فلا عموم فيه فيكون بمنزلة الخاص وقد تقدم في المسئلة السابقة قبيل المطلق والمقيد أنه لو تأخر العام عن الخاص مطلقا أي سواء تأخر عن الخطاب بالخاص دون وقت العمل به أو تأخر عن وقت العمل به أيضا كان الخاص مخصوصا للعام ولم يكن العام ناسخا له وقياس ذلك أن لا نسخ فيما نحن فيه لأن الفعل الذي هو بمنزلة العام تأخر عن القول الذي هو بمنزلة الخاص نعم النسخ واضح فيما ذكره بقوله خصوصا إن قيد القول بوقت معين أي وحصل الفعل في ذلك الوقت كما في المثال الذي ذكره لا مطلقا كما لو كان الفطر قبل العام الذي عينه القول أو بعده وأما قوله وقوله دون تقدمه انظر لم يجعلوا القول في هذه الحالة مخصوصا للفعل فله انجاء على طريقة الشارح كالتن من دلالة الفعل على الجواز المستمر فيكون في حكم العام والقول في حكم الخاص لعدم الدليل على تكرره مقتضاه ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا انظر تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام بل هذا أبلغ لأن القول هنا تأخر عن الفعل الذي هو نفس العمل وقد تقدم في المسئلة المذكورة أنه لو تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان ناسخا له لا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لكن الذي تقرر هنالك أنه ينسخه بالنسبة إلى ما تعارض فيه وحينئذ فالقول هنا أن دل على شيء معين كالأفطر يوم عاشوراء في سنة ثم قال يجب على صوم عاشوراء في سنة كذا يعني سنة معينة أخرى كان النسخ

واحتراز بقوله ودل الخ
عمالم يدل فلا نسخ حينئذ
لكن في تأخر الفعل دون
تقدمه لما تقدم من دلالة
الفعل على الجواز المستمر

بالنسبة لتلك السنة المعينة والا كان قال بعد القطر يجب على صوم عاشوراء فهل يحتمل على مرة
لأنه لا يدل على التكرار فيكون القول ناسخاً للفعل بالنسبة لسنة ما فيه نظر والحمل
على المرة غير بعيد وما نسخته للفعل مطلقاً فشكل لأنه لا عموم فيه ولم يدل دليل على التكرار ولو
صح نسخته للفعل مطلقاً لم يكن محمولا على العموم فيلزم كونه منسوخاً بالفعل في العكس مع أنه
ليس كذلك كما صرح به الشارح (فان قلت) يدعى هذا الجواب منع ان مانحن فيه نظير تأخر
الخاص عن وقت العمل بالعام والفرق انه يلزم على التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة
هناك ولا يلزم ذلك هنا لان البيان هنا لما يتعلق به وقد يحصل البيان له وان لم نطلع عليه فيجوز ان
يحمل القول المتأخر على التخصيص لتقدم البيان له على القول المتأخر (قلت) الظاهر المتبادر
من تأخر قوله عن فعله ان وصول حكم القول اليه متأخر عن وصول حكم الفعل اليه لأنه
لا يؤخر بيان الشرع وان خصه لان في بيان الخاص به بيان حكم غيره وهو عدم تأسيهم به
في ذلك الحكم فالخاص ان تأخر القول عن الفعل من قبيل تأخر الخاص عن وقت العمل
بالعام ومقتضاء النسخ وتأخر الفعل عن وقت العمل بالقول من قبيل تأخر العام عن وقت
العمل بالخاص ومقتضاء التخصيص دون النسخ على ما تقدم بما فيه فليتامل * الثالث اذا اتقى
النسخ في تأخر الفعل كما قاله فان دل القول على شيء معين كان قال يجب على صوم عاشوراء سنة
كذا ثم أفطر في غيرها فظاهر ان الفعل باعتبار ما دل عليه من الجواز المسطر يخص بغير
تلك السنة وان لم يدل على معين كان قال يجب على صوم عاشوراء ثم أفطره في بعض السنين
فهل يحتمل القول على مرة واحدة لأنه لا عموم فيه ولا دليل على التكرار فيكون في المرة الواحدة
والزيادة عليها الاحدله وتخصيص ما زاد بحد معين تحكيم واما حمله على جميع المرات فلا يصح
لاقتضائه النسخ والغرض انتفاؤه كما تقر فليتامل (قوله فان جهل فتألفها الاصح الوقف)
لا يخفى أن ذلك مفسر ورض فيما اذا دل دليل على تكرره مقتضى القول واما اذا لم يدل
دليل على ذلك فينبغي ترجيح الوقف أيضا لأنه يحتمل تقدم القول فيكون من قبيل التخصيص
وتقدم الفعل فيكون من قبيل النسخ كما علم ذلك مما تقر فليتامل (قوله والفعل انما يدل
بقريشة) قال شيخنا الشهاب وهي العصمة (وأقول) فيه نظر واضح اذ لا وجه لانهصار
القريشة في العصمة بل العصمة ليست قريشة لان المراد بالقريشة ما بين المراد بالفعل والعصمة
ليست كذلك وانما هي دليل على ان الفعل حق مصون عن الخلل وهذا أمر آخر وراء المدلول
عليه بالقريشة (قول الشارح الى آخر ما تقدم) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب لم يرد به
ما يشمل حالة عدم وجود دليل على تكرره مقتضى القول لان قوله الآتي وفي الامه المتأخر ناسخ
بأي ذلك من حيث العموم (أقول) لا حاجة لذلك لان المتن هنا مبني على الفرض السابق من دلالة
الدليل على تكرره مقتضى القول فلا يحتمل شموله حالة عدم وجود الدليل المذكور * والثاني ان
من جملة ما تقدم قوله في كل سنة اشارة الى التقييد بان يدل دليل على تكرره مقتضى القول فيخرج
بذلك ما لو لم يدل دليل على ذلك كما لو اقتصر على قوله يجب عليكم صوم عاشوراء فيجوز فيه نظير
ما تقدم كما هو ظاهر وهو أنه لا نسخ ان تأخر الفعل بخلاف ما لو تقدم ما تقدم بيانه وهذا ظاهر
اذا علم المتأخر كما هو فرض المسئلة فلو جهل فهل يعمل بالقول على قياس ما يأتي في قسم زيادة

(فان جهل) المتأخر من
القول والفعل (فتألفها) أي
الاقوال (الاصح الوقف)
عن ان يرجح أحدهما على
الآخر في حقه الى تعيين
التأخير لاستوائهما في احتمال
تقدم كل منهما على الآخر
وقبل يرجح القول لأنه أقوى
دلالة من الفعل لوصفه لها
والفعل انما يدل بقريشة
وقبل يرجح الفعل لأنه أقوى
في البيان بدليل انه مبني به
القول ولا تعارض في حقنا
حيث دل دليل على تأسيه
في الفعل لعدم تناول القول
لنا (وان كان) القول (خاصا
بما) كان قال يجب عليكم
صوم عاشوراء الى آخر
ما تقدم (فلا معارضة فيه)
أي في حقه صلى الله عليه
وسلم بين القول والفعل
لعدم تناول القول له

قوله في كل سنة أو يتوقف لأنه محتمل تقدم القول فلا نسخ بل يكون من قبيل التخصيص المتضمن
 للعمل بالدليلين والفعل فيثبت النسخ على قياس ما تقدم في كلام الشارح فيها إذا كان القول
 خاصا به صلى الله عليه وسلم فلم يتعين النسخ في تقديم القول تفويت الجمع بين الدليلين المحتمل
 فيه نظرا والثاني أقرب وأوجه (قول المصنف وفي الأمانة المتأخر ناسخ) أقول قبله واذللك بقيد
 أحدهما أن يدل الدليل على التامس به وهذا صرح به في المتن (والثاني) أن يدل دليل على
 تكرار الفعل إذا تقدم لكن هذا لا يحتاج إليه على ما صرح به الشارح وبني عليه كلام
 المصنف في هذا الكتاب من دلالة الفعل على الجواز المستقر وانما يحتاج إليه على طريق
 العضد وغيره ولهذا صرحوا به هنا قال العضد القسم الثاني أن يدل الدليل على تكرار
 أي تكرار الفعل وعلى وجوب تامس الأمانة وفيه الاحتمالات الثلاث إلى أن قال فانها
 أن يكون أي القول خاصا بالأمانة فلا تعارض في حقه بحال وأما في حق الأمانة فالمتأخر من
 القول أو الفعل ناسخ لا نسخ الخ انتهى وذكر نحوه المصنف في شرح المنهاج وزاد حيث
 قال فإذا كان القول متأخرا عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فإن لم يدل
 دليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض وإن دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته
 فالقول المتأخر إما أن يكون عاما إلى أن قال وإما أن يكون خاصا بنا كقوله لا يجب عليكم
 صيامه فلا تعارض أيضا في حقه صلى الله عليه وسلم وإما نحن فيرفع عنا التكليف به ثم إن
 ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصوصا بغيرنا لعدم الوجوب وهذا ينبغي أن يكون بناء على
 أنه يجوز تخصيص في اللفظ العام إلى أن يبقى واحد وإن ورد بعد صدور الفعل كان ناسخا
 لقولنا المتقدم ولا يكون تخصيصا لامتزاجه تأخير البيان عن وقت الحاجة وأعلم أن هذا
 التفصيل انما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالتيان باللفظ
 عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين إذا قلنا مخاطب داخل في عموم خطابه أو علينا معاشر
 الناس وأما إذا كانت قطعية فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص أصلا بل يتعين حمله
 على النسخ مطلقا الخ انتهى وعلى هذا فقولنا وفي الأمانة المتأخر ناسخ محمله في تأخر الفعل
 وكذا في تأخر القول إن كان وروده بعد صدور الفعل وكذا قبله إن كان دليل الاتباع قطعي
 التناول فليتامل لا يقال قوله بعد صدور الفعل القياس أن يقال بدله بعد دخول وقت الفعل
 لأن الفرض أنه لم يوجد بمجرد فعل والتوقيت انما يتصور في قول مبين للوقت وقوله وأما إذا
 كانت قطعية الخ لا يقال عليه النسخ حينئذ مبني على التعارض مع أن القطعي لا يعارضه
 الظني لانه قول أما أولا فالتعارض في هذا المقام يعني التخالف كما فسره به الشارح
 وهو محقق وأما ثانيا فالتعارض المنفي بين القطعي والظني هو التعارض في الواقع وأما
 بحسب الظاهر فهو محقق وهو كاف هنا وأما ثالثا فالقطعية هنا قطعية التناول وإن كان
 الثبوت ظاهريا فتأمل (قوله إن دل دليل على التامس به) إن قلت لم قيد التامس به هنا وفيها
 يأتي بدلالة الدليل على التامس ولم يقيد بذلك قياسا في قوله وما سواه إن علمت صفته فامتته
 مثله فانه يقيد بثبوت التامس وإن لم يدل دليل عليه وهو الموافق لكلام غيره ولا استدلالهم كافي
 الورقات وغيره بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة إذ لودل دليل خاص لم يحتج

(وفي الأمانة المتأخر) منهما
 بأن علم (ناسخ) للمتقدم
 (أن دل دليل على التامس)
 به في الفعل

للاستدلال بذلك قلت وجه ذلك ان الكلام هنا فيما اذا ثبت حكم في حقنا ثم وقع منه عليه الصلاة والسلام فعل بخلافه فلا يترك ما ثبت في حقنا ويثبت تأسينا به الابدليس والكلام هناك حيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل فطلب تأسينا به لعدم المعارض فيه في حقنا نعم في الاشكال في قول الشارح السابق ولا تعارض في حقنا حيث دل دليل على تأسينا به في الفعل لعدم تناول القول لنا اللهم الا ان يجاب بان عدم التعارض في حقنا ليس قطعا لاحتمال ثبوت حكم القول في حقنا ايضا وان لم يتناولنا لان خروجنا منه ليس الا بطريق المفهوم فالتعارض محتمل فاحتج لدليل التامس فليتأمل (قول المصنف فثالثها الاصح يعمل بالقول) فيه أمران * الاول ان لقائل أن يقول ان كان وجه ذلك ما تقدم من انه أقوى فثبت عليه ان الفرض انه دل دليل على التامس ولا يدل على التامس الا القول فغف الفاعل قول فلا يصح ترجيح القول المعارض له بانه أقوى ويجاب باننا انسلم انحصار الدال على التامس في القول بل يمكن الدلالة عليه بغيره كالكف كالمو أفطر في المثال يوم عاشوراء وأفطر الناس معه ولم ينكر عليهم ولو سلم فقد يكون القول الدال على التامس عاما يمكن تخصيصه فلا يقام النص الذي هو المعارض وقضية ذلك انه لودل على التامس نص لم يكن الاصح العمل بالقول * والثاني ان هذا التصحيح مسلم في هذا الفرض وهو زيادة في كل سنة في تصور القول وأما اذا سقط ذلك فنتج تصحيح التوقف كما تقدم بيانه (قول الشارح وانما اختلف التصحيح الخ) أقول لا يخفى اشكال هذا التوجيه من جهة ان الترجيح انما يكون بدليل ومجرد احتياج العلم بالحكم لنعمل لا يصلح دليلا لمجموع المعارض مع ان هذا التوجيه لا يقتضي ترجيح خصوص القول بل ترجيح أحد الأمرين من القول ومقتضى الفعل اللهم الا أن يقال ترجيح القول أحوط لكن هذا مسلم في خصوص هذا المثال ونحوه لا مطلقا لا يقال ومن جهة ان ثبوت الضرورة الى الترجيح فيما يتعلق بالنبي عليه الصلاة والسلام كباي نوع بل قد تدعو الضرورة اليه كالدليل على تأسينا بفعله اذ التامس حينئذ موقوف على معرفة الناسخ والمنسوخ فان كان الناسخ الفعل ثبت التامس أو القول ارتفع به التامس لاننا نقول لانسلم ان دلالة الدليل على التامس به ضرورة تدعو الى الترجيح في حقه لان غاية الامر التعارض في حقنا مع كفاية الترجيح في حقنا كما في القسم الا ترى ان هذا فيما نحن فيه غلط ظاهر لان الفرض اختصاص القول به فعلى تقدير كونه متاخرا انما ينسخ الفعل بالنسبة اليه لا بالنسبة اليه ايضا فليتأمل والجواب ان الترجيح هنا لم يقع الابدليس وهو كون القول أقوى لانه موضوع فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه في بعض الاحوال بقرينة ولانه أعم دلالة لانه يعم المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس والفعل يختص بالموجود المحسوس ولان دلالة القول متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار ولان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة فقط ويبقى في حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول بوجه لانه يختص بالامة وقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكيفية لكن لما احتجنا الى الترجيح للتعبد علمنا ان هذا الدليل الذي هو قوة القول ولم يراع الاحتمال بخلاف ما يتعلق به عليه الصلاة والسلام لما لم يحجج اليه أعرضنا عن الترجيح بهذا الدليل مراعاة للاختلال هذا حاصل ما في العضد فليتأمل بعدد (قوله وان لم يدل دليل على

(فان جهل التاريخ فثالثها
الاصح يعمل بالقول) وقيل
بالفعل وقيل بالوقف عن العمل
بواحد منهما لمثل ما تقدم
وانما اختلف التصحيح في
المسئلتين كما في المختصر
لانا متعبدون فيما يتعلق
بنا بالعلم بحكمه لنعمل به
بخلاف ما يتعلق بالنبي صلى
الله عليه وسلم اذ لا ضرورة
الى الترجيح فيه وان رجح
الامدى تقدم القول فيه
أيضا وان لم يدل دليل على

التاسي به في الفعل فلا تعارض في حقنا لعدم ثبوت حكم الفعل في حقنا (وان كان) ١٨٥ القول (عالمناوله) كأن قال يجب على

وعليكم صوم عاشوراء الى آخر

ما تقدم (فتقدم الفعل أو

القول وللأمة كما مر) من ان

المتاخر من القول والفعل

بان علم مقدم على الآخر

بان ينسخه في حقه صلى الله

عليه وسلم وكذا في حقنا ان

دل دايمل على تاسيناه في

الفعل والا فلا تعارض في

حقنا وان جهل المتاخر

فالا قول أصحابنا في حقه

الوقف وفي حقنا تقدم

القول (الا أن يكون)

القول (العالم ظاهر فيه)

صلى الله عليه وسلم لانصا

كأن قال يجب على كل واحد

صوم عاشوراء الى آخر ما تقدم

(فالفعل تخصيص) للقول

العالم في حقه تقدم عليه

او تاخر عنه أو جهل ذلك ولا

نسخ حينئذ لان التخصيص

أهون منه

(الكلام في الاخبار)

أي بفتح الهمزة وافتحه بتقسيم الرب

الصادق بالخبر ليخبر الكلام

عليه زيادة للقائدة فقال

(المركب) أي من اللفظ

(امامهم) بان لا يكون

له معنى (وهو موجود) كدلول

لفظ الهذيان (خلافا للامام)

الرازي في تفسيره وجوده

قائلا التركيب انما يصار

اليه للافادة فثبت انتفت

اشي فرجع خلافه الى ان

مثل ذلك لا يسمى مركبا (وليس موضوعا) انصافا (واما مستعمل) بان يكون له معنى ما

التاسي به في الفعل فلا تعارض في حقنا) أي سواء دل دليل على تكرار الفعل أولا وهو ظاهر
اذ لا أثر لتكرار النسبة اليها مع عدم تعلق الفعل بنا وصرح به العضد فقال في الاول القسم
الثالث أن يدل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التامس الى أن قال فان كان أي القول
خاصا بالامة فلا تعارض أصلا انتهى وفي الثاني القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على
تأس الى أن قال ثانيا أن يكون القول محتملا بالامة فلا يعارض الفعل تقدم القول أو تاخر اذ
المفروض عدم وجوب التامس فلا تعلق للفعل بالامة والقول مختص بهم فلم يتوارد على محل
واحد انتهى (قول العضد) فتقدم الفعل والقول له وللأمة كما مر) أقول قد علمت انه على
ما تقدم عن العضد وغيره بشرط للنسخ اذا تقدم الفعل دلالة دليل على التكرار والافلا نسخ
حينئذ لافي حقنا ولا في حقه قال العضد القسم الاول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأس
وقد علمت ان أصنافه الاول ثلاثة أحدها أن يكون القول محتملا لامة الى أن قال ثالثها أن يكون
القول عاماله وللأمة فخكمه على تقدير تقدم الفعل وتاخره في حقه وحق الامة كما تقدم في
حقه ان تاخر فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ له وفي حقه لا تعارض على التقديرين انتهى

(الكلام في الاخبار) *

(قوله كدلول لفظ الهذيان) فيه أمران أحدهما انه يقيد انحصار الهذيان في المركب وثانيهما
انه يقتضي عدم انحصار المهمل في الهذيان قال شيخنا الشهاب فان خص أعنى الهذيان
بالناسخ عن نحو المرض فللكاف وجه والافهى مستدركة فيما يظهر اه (وأقول) على
تقدير تسليم انحصار المهمل في لفظ الهذيان فوجه الكاف انه قد تكون باعتبار الافراد
الذهنية (قوله لا يسمى مركبا) قال شيخنا الشهاب أي ولا مفردا فهو واسطة فاقسام اللفظ
ثلاثة اه (قوله وليس موضوعا) قال السكالك لا فائدة للتصريح به لان معنى المهمل تضمنه اذ
المهمل مالم يوضع لمعنى فيقول الكلام الى الحكم بان غير الموضوع لمعنى غير موضوع لمعنى
ولا فائدة له كمالا فائدة تقولك الانسان انسان لا يقال صرح به لدفع توهم عود الضمير في انه على
المركب مطلقا لانا نقول تصور معنى المهمل يدفع هذا التوهم ويعين ان المراد المستعمل انتهى
(وأقول) جوابه اما أولا فبحا حقه المولى التفاتنا في شرح قول القائل قد قاتق الاشياء
نابذة من ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشي مفيد بالنظر الى
بعض تلك الاعتبار دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا انتهى وبيان ذلك
عليه بالحيوانية مفيد او اذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا انتهى وبيان ذلك
هنا ان المهمل أخذ من حيث انه مالا معنى له فمفيد الحكم عليه بعدم الوضع لامن حيث انه
مالم يوضع لمعنى حتى يكون الحكم المذكور لغوا والى ذلك أشار اشار ح بتفسير المهمل بقوله
بان لا يكون له معنى في دون أن يقول بان لم يوضع لمعنى فان قلت لكن عدم الوضع لازم لكونه
لامعنى له قلت لزومه له لا يمنع افادة الحكم به ألا ترى ان قول القائل الانسان قابل للعلم فيه
حكم على الانسان بلازمه ولا يسع أحدا انكار افادته ولا دعوى أنه لغو وقد جعل المولى
التفاتنا في قول بتحقيقه السابق من أمثلة ما يشهد قول القائل واجب الوجود موجود مع ان
الوجود من لازم واجب الوجود بالاختفاء وأما ثانيا فبما أشار اليه في قوله لا يقال الخ وأما

ما أجاب به عنه فهو مدفوع بأنه قد يغفل عن معنى الماهل أو معنى الوضع فدفع التوهم ظاهراً
وأما ثانياً فبيان انتهاء الوضع بالاتفاق بدليل إطلاقه وذكر الخلاف فيها بعد ذلك
وهذا الاتفاق ليس لازماً لمعنى الماهل أو ليس لازماً لغيره في التبيين عليه كذا لا يغفل عنه
فاستأمل (قوله واختار أنه موضوع) أي بالنوع قال شيخنا الشهاب يعني وضعت العرب فرداً
من المركب انتهى (وأقول) ما نسره الوضع بالنوع لا تعويل عليه بل التعويل على ما في
التلويح في بحث الحقيقة والمجاز ما نصه ولنتنبه على فائدة جديلة وهي أن الوضع النوعي قد
يكون بثبوت قاعدة دلالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو معين للدلالة بنفسه على معنى
مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه كمثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها
ونون مكسورة فهو أفراد من مدلول ما ألحق به هذه العلامة ~~و~~ كل اسم غيري فهو رجال
ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من معنات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجمع تلك المعنات
إلى غير ذلك ونيل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات المشخصة بأعيانها بل أكثر الحقائق
من هذا القبيل كالمثنى والجمع والمصغر والمنسوب وعمامة الأفعال والمشتقات والمركبات
وبالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دلالة على أن كل لفظ
معين للدلالة بنفسه على معنى فهو وعند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق
بذلك المعنى في تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا
التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالة عليه
وفيه أنه عند قيام القرينة بمحاله أو مثله مجاز انتهى (قوله وللتعبير عنه بالكلام قال) اعترض
عليه بأن معنى الكلام أخص من معنى المركب المستعمل (وأقول) جوابه أن المراد بالتعبير
عنه في الجملة وحاصله وللتعبير عن بعض أفراد ومثله ذلك غير عز في الاستعمال كما لا يخفى والله
أعلم (قوله والكلام ما تضمن من الكلام) فيه أمران أحدهما قال الكوراني ويجب أيضاً
حمل الكلام على كلمتين لأن الكلام إنما يتركب من المسند إليه والمسند لا غير وما في الشروح
من الكلمتين فصاعداً باطل انتهى (وأقول) ما زعمه من بطلان ما في الشروح مما ذكر من
التموير والتصحيح والخلاف الباطل الصريح فإن كون الكلام يتركب من كلمتين من كلمتين
مشهور في كلام النحويين حتى صرح به إمامهم الجلال بن مالك في شرح تيسيله وتبعه شرحه
وحق صرح به من أذ القبه السيد قال فيه فحجم الأئمة وقاض الأئمة الشيخ الرضى حيث قال في
قول ابن الحاجب الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد المراد بالاسناد أن يخبر في الحال أو في الأصل
بكلمة أو أكثر عن أخرى الخ ثم قال وقولنا أو أكثر ليعلم فمزيداً أو مذكراً أو مذكراً أو مذكراً
على المصنف يعني ابن الحاجب أن يقول كلمتين أو أكثر وليس له أن يقول الأصل في الخبر
الأفراد إذ لا دليل عليه ويحجب فيه من يدعي أن شاء تعالى اه وحق أطلب الجلال ابن هشام
وناهيك بجلالته وأحاطته في رد ما أوهمه كلام ابن الحاجب من أنه إنما يتركب من كلمتين وحتى
اعتذر بجمع عن ابن الحاجب في ذلك منهم الهندي في حواشيه فإنه اعتذر عنه في بيان ما تضمن
الأكثر بصدق أنه تضمن كلمتين ومنهم الهندي في حواشيه فإنه اعتذر عنه في بيان المراد بكلمتين
ما فوق الواحدة فكيف مع ذلك يصح ما قل أن يدعى بطلان ما في الشروح لاسمها وهذا أمر

(والاختار أنه موضوع) أي
بالنوع وقبل لا والموضوع
مفرداته وللتعبير عنه بالكلام
قال (والكلام ما تضمن من
الكلم) أي كلمتان فصاعداً
تضمنتا

اصطلاح وقد اشتهر انه لامشاحة في الاصطلاح حتى عبر غير واحد كصدرا الشريعة وناهيك به
 بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء نعم السيد في حوائج المتوسط أجاب عن ابن الحاجب بأن
 الكلام انما يتحقق بالاستناد الذي يتحقق بالمسند اليه والمسند فقط وهما اما كلمتان أو ما يجري
 مجراها وما عداهما من الكلمات التي ذكرت في الكلام خارجة عن حقيقة الكلام عارضة
 لها انتهى لكن هذا لا يوجب الحكم بطلان ما في الشروح الذي هو مشهور ومن لم يجعل الله
 له نورا فلاه من نور وثانيهما قال الدماميني في شرح التمهيد فان قلت صدقه أي قوله ما تضمن
 من الكلام على الاثنين مع ذكر ذلك لان من في قوله من الكلام ليسان الجنس فيلزم أن يكون
 مدخولا وهو الحكم مفسرا لما والكلام انما يطلق على ثلاث كلمات فصاعدا فاذن لا يتحقق
 الكلام الا عند تحقق الكلام وهو باطل قلت لان سلم من أن تبينية وانما هي تبينية وهو
 ويجوز روافي محل نصب على الحال من الضمير المستكن في تضمن أي والكلام شئ تضمن كائنا
 من الكلام أي في حال كونه بعضا من الكلام فيصدق على الاثنين قطعا انتهى (قوله اسنادا
 مقبدا مقصودا الذاتية) أقول فسر ابن مالك الاسناد بأنه تعليق خبر بخبر عنه أو طلب
 بطوبى وأوردت ونحوه وأجيب بأنه خبر بحسب الوضع وانما يشاء به بحسب الضرر
 وصرح أعني ابن مالك بأنه يخرج بالمقيد ما لا يجهل معناه نحو النار حارة وهو مبني على ان الاعتبار
 الفائدة الجديدة واعتقد غير واحد من المحققين ان الاعتبار الفائدة الوضعية بان يدل المركب
 على معنى يحسن السكون عليه وان كان معلوما أي ولو بحسب اصله ومع قطع النظر عن
 عروض ربطه بغيره حتى تدخل فهو الصلة فانه يدل على معنى يحسن السكون عليه بحسب
 الأصل ومع قطع النظر عن عروض ربطه بغيره والتعريف صريح في تحقق الاسناد المقيد
 فيه وانه انما يخرج بقوله مقصودا الذاتية فلو لا هذا التعميم لم يتحقق الاسناد المقيد فيه وعلى
 اعتبار الفائدة الوضعية بالمعنى المذكور يدخل نحو الوان احرارة ويخرج نحو رجل يتكلم
 وقد يقال لاجابة لان هذا لان الكلام في التراكيب العصبية لغة وهذا فاسد فلو بناه على
 أنه لا يصح الابتداء بالنكرة الآن يجاب بان فسادها لا يمنع الا ترازعنها (فان قلت) ويخرج
 أيضا نحو رجل الشرط من الجملة الشرطية بل وجهه الجزاء منها بناء على ان الكلام مجموعهما
 (قلت) لا بل كلاهما فيه الاسناد المقيد بالمعنى المذكور وانما يخرج ذلك بقوله مقصودا
 لذاته كما في الصلة بلا فرق (قوله نخرج غير المقيد نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لان
 فيه بيان بعد اتمام) فيه أمور أحدها يحقل تقييد الاول بما اذا لم يرد يتكلم الآن في مكان كذا
 في حديث كذا مثلا والا كان مقيدا فانها قال الكوراني وأما تقييده بقوله مقيد
 احتراز من رجل يتكلم فغيره ديدا ما أولا فلا نه منه دلالة فاعل في المعنى وقد ذكر بعض
 المحققين من النحاة ان ما كان فاعلا في المعنى يقع مقيدا وأما ثانيا فلان الاسناد عندهم هو
 نسبة إحدى الكلمتين الى الأخرى بحيث يصح السكون عليها وما لا فائدة فيه لا يصح السكون
 عليه انتهى (وأقول) هذا أدل دليل على عدم تنبيهه وضيف اطلاعه اما أولا فان كون قولنا
 رجل يتكلم غير مقيد أمر مشهور وشائع ذائع حتى احتاجوا للفرق بينه وبين تكلم رجل
 ومن فرق بينهما ابن الحاجب وما نقله عن بعض المحققين لا يجدي به فيما بعد تسليم اعتبار
 وأما ثانيا فلان الاسناد عندهم لا ينحصر في نفسه فبما ذكره بل يفسر الى مقيد وغير مقيد

(اسنادا مقيدا مقصودا
 لذاته) نخرج غير المقيد
 نحو رجل يتكلم بخلاف
 تكلم رجل لان فيه بيانا
 بعد اتمام وغير المقصود
 كالصادر من التام
 والمقصود لغيره كصلة
 الموصول نحو جاء الذي قام
 أبوه فانها مقيدة بالضم اليه
 مقصودة لا يضاح معناه
 ولا طلاق الكلام على
 التام كالإني

وكذا الحجية على انه يفسر بغير المقيد أيضا هذا التعريف الذي ذكره المصنف فانه لا مقام الادب
وترجمان لسان العرب امام متأخرى النحاة بالانزعاج ويحفظ اللغة من غير دفاع الجبال بن
مالك وقال نجم الاثمة الشيخ الرضى في قول ابن الحاجب الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد وكان
على المصنف أن يقول بالاسناد الاصل المقصود ما تركب به لفظه ليخرج بالاصلي اسناد
المصدر واسمى الفاعل والمفعول واصفة المشبهة والظرف فانهم مع ما اسندت اليه ليست
بكلام وأما نحو قائم الزيدان فلمكونه بمنزلة الفعل ويعناه كما في أسماء الافعال انتهى وهو
نص صريح قاطع في اطلاق الاسناد عندهم على أعم محارجه الكوراني عليهم فتأمل * ثالثها
نظريه شيخ الاسلام بان فعله الذي ذكره مشترك بين المثالين كما يظهر للمتاامل فيلزم أن يكون
كل منهما مامفيا على أن المرادى صرح بان المثالين المفهوم منه الاول بالاولى غير مفيد
وهو الاوجه انتهى (وأقول) ان سلم ما وجه به نظره فيمنع ما فرق أبدأ الله في حواشي
الكافية يقتضى عادة الثاني دون الاول فانه قال جهورا النحاة على انه يجب أن يكون المبتدأ
معرفة أو نكرة فيم تخصيص لانه محكوم عليه والحكم على الشيء لا يكون الا بعد معرفته
والفاعل قد يخص بالحكم المقدم عليه فلا يشترط فيه تعريف أو تخصيص آخر وفيه نظر لانه
اذا تخصص بالحكم كان بغير الحكم غير مخصص فيلزم الحكم على الشيء قبل معرفته والجواب
ان النكرة تصير بتقديم الخبر في حكم المخصوص قبل الحكم وذلك أن المقصود من اشتراط
التعريف والتخصيص في المحكوم عليه اصغاء السامع الى كلام المتكلم لان تنكيره ينفر
السامع من استماع الحديث فيضل بالغرض وهو الافهام وعند تقديم الحكم لا ينفر السامع
من استماع آخر الكلام بل يعنى اليه حق الاصغاء فبعد ذلك لو ذكر المحكوم عليه مجهولا لا يخل
بالغرض لان الافهام قد حصل باستماع الحديث فثبت ان تقديم الحكم يجعل المحكوم عليه في
حكم المعين فلا حاجة الى تعريف أو تخصيص اه (فان قلت) يرد على هذا الجواب انه لو جرى
في تكلم رجل لزم جواز نحو قائم رجل مع انه لا يجوز امتناع نحو بكرة تكلمت بما حكم على
النكرة بحكم غريب في العادة مع انه لا يمنع (قلت) يمكن ان يجاب أمان الاول بالفرق بين الفعل
والخبر اذا كان اسما نكرة بان الفعل وضع اصالة لينسب الى غيره ولا يصلح الا لئلا فالسامع
لا ينفر عند سماعه لعله بانه حديث عن الاقبيلى بعده فينتظره ويصغى لسماعه فيستفيد والاسم
لم يوضع اصالة لينسب الى غيره ويصلح لان ينسب اليه غيره فالسامع ينفر عند سماعه لعدم تعيينه
لان يكون حديثا عما بعده مع تنكيره المنفر عن الاصغاء اليه فلا يستفيد واما عن الثاني فبان
السامع وان ينفر عند سماعه لكونه مجهولا لكن اذا جاء بالحكم الغريب بعده رجع السامع
الى الاقبال عليه والاصغاء اليه فيستفيد بخلاف ما اذا جاء بعد النكرة حكم ليس بغريب فانه
يسقر انصراف النفس ونفرتها عن الاصغاء فتتقوت الاستفادة فليتامل (قوله والاختلاف
في انه حقيقة) أى باعتبار اللغة قال الزركشى وقال الامدى في غاية المرام انكار تسمية النفس
كلاما لا يستقيم نظرا الى اطلاق الوضع اللغوي فانه يصح ان يقال في نفسى كلام وفي نفسى
فلان كلام وانه قوله تعالى يقولون في انفسهم قال ولا نظرا الى كونه اصليا فيه وفيما يدل عليه
من العبارات اوفيه ما كيف وان حصل هذا النزاع ليس الا في قضية لغوية واطلاقات

لفظية ولا حرج فيها بهد فهم المعنى وكذا قال الايبارى في شرح البرهان المسئلة لغوية محضة
والقطع باحدهم ما لم يثبت عندي واهل العربية مطبقون على اطلاق الكلام على الالفاظ اه
(قوله في انه حقيقة فيما اذا) قال شيخنا الشهاب انما ثبت الالف أى لف ما حشو التركيب
ذامع اسم الاستفهام فليست موصولة نحو عما ذاتسأل لكن الاستفهام له الصدر فلم يذكر
قبل حقيقة اه (واقول) قال الدماميني في شرح التسهيل قد صرح بعض المتأخرين بانهم امن
بين ادوات الاستفهام مخصوصة بجواز عمل ما قبلها فيها وان كلام العرب على ذلك وقد ذكر
المصنف يعنى ابن مالك هذه المسئلة في توضيحه الموضوع للكلام على مشكلات الجاهل الصحيح
واستشهد عليهم بقول عائشة رضی الله عنها في حديث الالف اقول ماذا و قول بعض الصحابة
فكان ماذا فراجعهم من هناك اه (قوله) وهو المحدود بما تقدم قضيته ان اللسان مخصوص
لغة بما تقدم لكن قال غير واحد ان الكلام لغة ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا الا ان يدعى انه
بهذا المعنى مجازا او يكون المراد بانه المحدود بما تقدم ان من افراد المحدود بما تقدم او يكون
معناه اللغوى قد اختلف فيه (قوله) وقالت المسئلة انه حقيقة في اللسان الخ اقول أى
اشتراكا فلفظيا كما هو المتبادر من الاشتراك وكما هو صريح تقرير الشارح كقوله بين اللسان
والنفسانى وقوله او فى احد معنويه الحقيقة فيلم تعرض للاشتراك المعنوى وكأنه لبعده القدر
المشترك بينهما والتكلف في تحققة كان يجعل احدا الامر من اللسان والنفسانى وقد ذكره
غيره بل رجحه الكمال بن الهمام في المسابرة حيث قال مانصه ثم لاشك في اطلاق الكلام على من
قام به الحروف لغة اما مجازا وما حقيقة وهو أى انه حقيقة أقرب لان المتبادر من تكلم زيد
ونحوه لغة هو تلفظه فيكون مشتركا فلفظيا او معنويا مشككا بناء على ان الكلام مطلقا عنهم من
اللفظى والنفسى وهو أى كونه مشتركا معنويا لا وجه اه أى لان الاصل وحدة الوضع
وكون الاطلاق حقيقيا (قوله) وقال الاشعرى مرة في النفسانى قال الكوراني والنون
في النفسانى زائدة في النسبة على غير قياس كالصنعانى ونحوه وما قيل انه للتعظيم بآباء المقام اه
واقول اراد بما قيل قول الحق المحلى والنفسانى منسوب الى النفس بزيادة الف ونون للدلالة
على العظمة كما في قولهم شعرانى في العظيم الشعر اه ودعواه انه بآباء المقام دعوى بلا مستند
فلا يعبأ بها وأى جهة لآباء المقام الذى هو مقام بيان حقيقة الكلام وان حقيقته المعنى القائم
بالنفس او المركب المخصوص او هو مشترك بينهما للدلالة على عظمة المعنى بزيادة الالف والنون
في نسبته الى النفس مع اتصافه بالعظمة في الواقع على ان التسك بآباء المقام لوسم انما يصح لو كان
توجيه الزيادة لاجل المقام وليس كذلك بل المقصود توجيه الزيادة في هذه النسبة في نفسهم مع
قطع النظر عن المقام ضرورة وضع هذه النسبة قبل هذا المقام ومع قطع النظر عنه وان
استعملت بعد فيه وكأنه توهم ان غرض المحقق بيان نكتة استعمال هذه النسبة في هذا المقام
وهو فاسد (قوله) قال الاخطا الخ اعترض الاستدلال بذلك لانه ليس في قوله وانما جعل
السان على القوادد ليلامى بوجوب اسم الكلام عندهم مجازا في اللفظى اذا اللفظى يتبادر عند
اطلاق الكلام ولانه لا يلزم من كون اللفظى دليلا على النفسى أن يكون اطلاق الكلام
على اللفظى مجازا (قوله) فيقباد الى الازهان قال شيخنا الشهاب فهل نقول هو حينئذ

والاختلاف في انه حقيقة
فيما اذا قال ما يكاله (وقالت
المعتزلة انه) أى الكلام
(حقيقة في اللسانى) وهو
المحدود بما تقدم لتبادره الى
الاذهان دون النفسانى
الذى آتته الاشاعة دون
المعتزلة (وقال الاشعرى
مرة) انه حقيقة (في النفسانى)
وهو المعنى القائم بالنفس
المعبر عنه بما صدقات
اللسانى مجازا في اللسانى (وهو
المختار) قال الاخطا
ان الكلام فى القوادد وانما
جعل اللسانى على القوادد ليلامى
(ومرة) انه (مشترك) بين
اللسانى والنفسانى لان
الاصل في الاطلاق الحقيقة
قال الامام الرازى وعليه
الحقون منا ويوجب على
القولين عن تبادر اللسانى
بانه قد يكثر استعمال اللفظ
في معناه المجازى أو فى أحد
معنويه الحقيقة فيمتبادر
الى الاذهان والنفسانى
منسوب الى النفس بزيادة
الف ونون للدلالة على العظمة
كما في قولهم شعرانى في العظيم
الشعر

حقيقة عرفية في اللساني لان التبادر علامة الحقيقة لا مانع من ذلك وان كان في الاصل حقيقة في النفساني او مشتركاً اهـ (واقول) مما يدفع استدلاله بان التبادر علامة الحقيقة وان كان هو نصهم ان الشارح فرع التبادر على كثرة الاستعمال في المعنى المجازي او احد المعنيين الحقيقيين فذل هـ هذا التبادر لا يدل على الحقيقة ومن ثم قال شيخ الاسلام حاصله اى جواب الشارح ان هـ طلق التبادر ليس علامة للحقيقة بل علامتها التبادر الحاصل بالصيغة والا لا تنقض بالحاصل بكثرة الاستعمال لانه وجد في المجاز مع انه ليس بحقيقة وفي احد المعنيين الحقيقيين مع ان الحقيقة فيه لم تعرف به بل بالحاصل بالصيغة اهـ قائم امل (قوله لان بحثه في ذلك) فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب هذا يشبه تعليل الشيء نفسه لان تكلم الاصولي هو بحثه اهـ واقول جوابه اننا لانسلم ان المراد بتكلمه بحثه الذي هو اثبات المحولات للموضوعات بل المراد به ارادته بلنظ الكلام والمعنى وانما يريد الاصولي بافظ الكلام اللساني اى انما يطلق لفظ الكلام لارادة اللساني لان بحثه عنه اى لان غرضه اثبات محولاته وهذا معنى حسن قريب ولو سلم فالمعنى وانما يتكلم الاصولي في ذلك اى يبحث عن اللساني بالفعل لان بحثه انما هو عنه بحسب الغرض وحاصله انما يقع بحثه عن اللساني لان البحث عنه هو غرضه وليس في هذا تعليل الشيء بنفسه ولا ما يشبهه * والثاني ان بحثه لا ينحصر في ذلك لانه يبحث عن الادلة الشرعية وهي لا تنحصر في الالفاظ لان منها الاجماع والقياس ونحوهما وهذه ليست القاطنات ويجب ان المراد ان بحثه بالنسبة للكلام اللساني والنفساني عن الكلام اللساني لاعن النفساني كما اشار اليه بقوله لافى المعنى النفسى والحاصل ان المراد انه فيما فيه كلام لسانى ونفسانى انما يبحث عن اللسانى فلا ينافى انه يبحث في غير ذلك عن المعانى كـ الاجماع والقياس فتأمل (قوله فان افاد بالوضع طلباً فطاب ذكر الماهية استفهام الخ) تكلم عليه الكوراني ثم قال هذا شرح كلام المصنف وفيه بحث لان حصر الاستفهام في طلب ذكر الماهية غير سديد لان حقيقة الاستفهام استعلام ما في ضمير الخطاب فقد يكون المراد من السؤال بيان الحال نحو كيف زيد اى على اى حال او التصديق فهو هل الحركة الموجودة دائمة ولان تخصص الانشاء بما لا يدل بالوضع على طلب ولا يحتمل الصدق والكذب خلاف المشهور بل نسب الى بعض المنطقيين والمشهور ان الانشاء قسم الخبر اهـ (واقول) يمكن ان يجاب بان الحال من جملة الماهيات اذ لا وجه لتخصيصها بغير الاحوال فيصدق على طلب ذكرها طلب ذكر الماهية كما يصدق على نحو من ذا ازيد ام عمر وطلب ذكر ماهية المشار اليه اى المراد منه بعينه وكذا على نحو هل استغنى زيد لان الاستفهام من جملة الماهيات والمطلوب ذكره وطلب ذكر الماهية اعم من طلبها للتصور او للتصديق ولهذا قال في المطول في باب الانشاء وهو اى الاستفهام طلب حصول صورة الشيء في الذهن فان كان تلك الصورة وقوع نسبة بين الشئين او لا وقوعها فصولها هو التصديق والافهوا التصور انتهى ثم رأيت السكاك قال قد يقال تعريف الاستفهام بانه اللفظ المقيد لطلب ذكر الماهية كما نرى خذ من هذا التقسيم غير جامع لان الاستفهام كما يقيد لطلب ذكر الماهية قد يقيد لطلب تعيين فرد من افرادها نحو من ذا ازيد ام عمر وقد يقيد لطلب بيان وصف من اوصافها نحو هل استغنى زيد وهل احمده

(وانما يتكلم الاصولي في اللساني) لان بحثه في ذلك لافى المعنى النفسى (فان افاد) اى ما صدق اللسانى (بالوضع طلباً فطاب ذكر الماهية) اى اللفظ المقيد لطلب ذلك (استفهام) فهو ما هذا (و) طلب (تخصيصها او تفصيل الكف عنها)

الزرع ويمكن ان يجاب بحمل طلب ذكر الماهية على ما يعم ذكرها صفة وموصوفة ومع تعيين
وتشخيص لبعض افرادها ودون ذلك فيكون التعريف جامعا وان كان فيه ايهام بالنسبة
الى اقسام المستفهم عنه انتهى واما ان تظن اتحاد جوابنا مع جوابه واما مخالفة المشهور
فيما يرجع لمجرد الاسم ملاح فاعلم ان هذا مقتضاه على نسبة ما به من المنطقيين فيه قصور
ولهذا قال السبوطي المذاق من النجاة وغيرهم واهل البيان قاطبة على انحصاره اى الكلام
في المذهب والانشاء وقال كثيرون اقسامه ثلاثة خبر وطالب وانشاء اه (قوله اى اللفظ
المفيد لطلب ذلك) فيه امران الاول قال شيخنا الشهاب انما حوله لذلك لقول المتن الاتي
والا فلا يحتمل الصدق الخ فانه باعتبار اللفظ ولولا هذا الصح التقسيم هذا للمقاد باللساني من
غير حاجة الى تأويل اه والثاني انه يخرج منه ان الاستفهام اسم للكلام المفيد لطلب
ما ذكر لانه جعل الاستفهام من اقسام الكلام اللساني وكذا يقال في بقية الاقسام
وهذا لا ينافي اطلاق الاستفهام على آخر كطلب الفهم (قوله وتحصيلها) وتحصيل المكف
عنها (امر ونهي) اقول يدخل فيه خوفه في كذا لان فيه طلب تحصيل ماهية التفهم لاذكرها
فهو داخل في تعريف الامر خارج عن تعريف الاستفهام وكذا فهو اذ كرر ماهية كذا لان فيه
ايضا طلب تحصيل ماهية ذكر كذا لا مجرد ذكر ماهية كذا انهم يريدون ان يحكموا كلف فانه امر
ويصدق عليه هذا النهي وهو طلب تحصيل الكف عنها دون حد الامر وهو طلب تحصيلها
فلا يكون حد الامر جامعا ولا حد النهي مانعا ونحو ياريد فانه يفيد طلب تحصيل الماهية لانه
صيغة نداه وقد فسروا بطلب الاقبال فهو طلب تحصيل ماهية الاقبال مع انه ليس بامر
ولانهي ويجاب عن الاول بان الحدود الضمنية كالاستفهام من التقسيم لا يتوجه عليها
المواخذة بمثل ذلك وعن الثاني بانهم تسعوا في تفسير النداء بطلب الاقبال وانما طلب الاقبال
لازم معناه ولهذا قال شيخنا الشريف في شرح الغرر المنطقية ما قلناه فانه اى النداء وضع
لتبيينه المخاطب لتلافيه وتعرف ويلزم منه طلب الاقبال اه (قوله وسائل اى دون
المطلوب منه رتبة) اقول هذا لا يقتضي ان السؤال من الله فهو اغفر لي امر حقيقة كيف
وهو اقتضاء الفعل اقتضاء جازما ولا يظهر تحقق قيد الجزم في حقه تعالى وخصوصا لاننا
ان التوعد بالعباد من خاصية الجزم على ما تقدم في محله بل يكفي صدق هذا بالنسبة للخلق لكن
يبقى الكلام في ان السؤال منه تعالى بلفظ الامر كاعفرتي من اى الاقسام المذكورة فان
خرج عنها كان هذا التقسيم غير خاصر فليتأمل (قوله تنبيه وانشاء) قال شيخنا الشهاب ان
قوله وانشاء عطف تفسير (واقول) هذا الامعنى له مع قول الشارح اى يسمى بكل من هذين
الاسمين وذكر غير توجيه التسمية بكل منهما ما بان ثبت به على مقصودك وانشاء اى ابتكرته
من غير ان يكون موجودا في الخارج اه (قوله ام افاد طلبا بالالزام كالقنى والترجي) قال
شيخنا الشهاب فيه بحث من جهة القنى واما الترجي فقد مر في المطول على انه لا طلب فيه
وانما هو ارتقاب شئ لا وثوق بمصولة اه واقول اختلفوا في القنى فمنهم من قال انه لا طلب
المتقى ومنهم من قال انه لحالة نفسانية يلزمها الطلب فنادى كرهه الشارح كالمصنف
احد القولين فنادى في البحث فليتأمل (قوله ومحملة ما الخبر) اقول يخرج منه ان الخبر

اى اللفظ المفيد لطلب ذلك
(امر ونهي) فهو قسم ولا
تعدد (و) لو كان طلب
تحصيل ما ذكر (من ملتمس)
اى مسا ولا مطلوب منه رتبة
(وسائل) اى دون المطلوب
منه رتبة فان اللفظ المفيد
لذلك منها يسمى امر او نهيا
وقيل لا بل يسمى من الاول
القاسا ومن الثاني سؤالا
واشار المصنف الى هذا
الخلاف بقوله ولو (والا)
اى وان لم يقدر بالوضع طلبا
(فلا يحتمل) منه (الصدق
والكذب) فيعادل عليه
(تنبيه وانشاء) اى
يسمى بكل من هذين الاسمين
سواء لم يقدر طلبا فحوائث
طالقام افاد طلبا بالالزام
كالقنى والترجي فهو ليست
الشباب يعود لعل الله
يعفو عنى (ومحملة ما) اى
الصدق

ما يحتمل الصدق والكذب أو نقول كلام أو هر ك ب يحتمل الصدق والكذب وقد اعترض على هذا التعريف بأنه يستلزم الدور إذا صدق معرف بمطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب بعدم مطابقة نسبة الواقع واجب بوجوه منها أن الخبر الاصطلاحي معرف بالصدق والكذب اللغويين والصدق والكذب الاصطلاحيين بالخبر اللغوي ومنها أن هذا الخبارد على من فسر الصدق والكذب بما ذكره أمالو فسر بمطابقة النسبة الإيقاعية والانتزاعية للواقع وعدم مطابقة الواقع فلا دور (قوله من حيث هو) أي بمجرد النظر إلى مفهومه أي بمجرد أن يلاحظ أنه إيجاب شيء على شيء أو سلب شيء عن شيء بل نسبة شيء إلى شيء مع قطع النظر عن الالفاظ والقرائن الحالية والمقالية بل عن خصوصية الخبر كذا عبر به عنهم (قوله) وأي قوم تعريفه أي الخبر في القواعد الغائية وشرحها الشيخنا الشريف ما ينبغي إيرادها هنا لحسن تخيصه وإيضاحه المقام قال فالخبر تصور أي تعقل المفهوم الذي وضع اللفظ له من حيث هو ضروري لا يحتاج إلى نظر وفكر ولم يرد أن فهم المعنى من اللفظ أو تصوره من حيث أنه معناه ضروري كذا حققه العلامة ولا يتوجه حينئذ أنه مما يتبدل بتبدل الاصطلاح فلا يوصف بالضرورة فإن الحكم على ذات المعنى المقر ضروريته في المذهب الأصح قيل إذا عرف شيء بالبداهة فبداهته بديهية لانا إذا التفتنا إلى حصوله نعرف أنه بغير نظر فلا وجه لاختلاف المتبحرين ولا الاستدلال وكذا كل كسبي أجيب بأننا لم نعرفه طريق الحصول فانا نجد صور الاندري كيف حصلت وذلك لأن النفس قد تحصل علومها لا تلتفت إلى كيفية ضبط حصولها حتى إذا اختلفت وطالت المدة التمس عليها في بعضها كيفية الحصول واحتج من قال بنظرية الخبر بأنه لو كان بديهيا لما اشتغل العلماء بتعريفه قيل لأنه ضائع وقيل لأن المعرفة هو الموصول بطريق النظر فلا يكون المعرفة الانظريا ويمكن الجواب بوجهين * الأول أن الشيء قد يكون بديهي الكنه نظريا من وجه فيعرف تعريفا حقيقيا بالوجه النظري من غير محذور فيجوز أن يكون تعريف الخبر تعريفا بوجوه نظرية مع بداهة الكنه وما توهم من أن الأمر الاعتباري لا وجه له لا وجه له الثاني أن البديهي ما لا يحتاج إلى نظر لا ما لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بديهي خفي من نظر محذور رسم فله طريقان يختار المعرفة أحدهما تعلما وأجاب المصنف بأن تعريفه ليس تعريفا حقيقيا يراد به تحصيل مجهول ليلزم ما ذكر بل هو بديهي ونعرفه أنه (تنبيهات) يراد بها الالتفات إلى ما علم بالصدق بأنه المراد بلفظ الخبر فتكون تعريفات لفظية لا تنافي البداهة وكذا الطلب ضروري أي تصوره على الأصح باقسامه أي مع الأقسام الخمسة الآتية من الأمر والنهي والاستتاهام والتقى والتداهاه بتخصيص واختصار كبريهمات ونقائس ثم استدل على بداهة الطلب والخبر بأن كلام من أهل التمييز بلا احتياج إلى نظرية بين الخبر والطلب باقسامه فيعرف أن كلامها نوع مغاير للآخر ويورد كلام في موضعه ويجب عنه بما يطابقه حتى الصبيان المميزين ومن لا يتأني منه النظر كالبه (قوله كالعلم والوجود والعدم) قد ذكر المصنف في المقدمات الخلاف في أن العلم ضروري أو نظري وفي المواقف وشرحه قيل أنه أي الوجود بديهي تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف إلا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا

والصدق والكذب من حيث هو (الخبر) وقد قطع بصدقه أو كذبه لا مورا خارجة عنه كما ساق (وأي قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم) أي كما أبوا تعريف ما ذكر قيل لأن كلاما من الأربعة ضروري فلا حاجة إلى تعريفه وقيل ليس تعريفه

لا بداعة ولا كسبا والمختار أنه بدعي والمنكر له أي لكون الوجود بدعيًا فرقتان الأولى
من يدعي أنه كسبي يحتاج إلى معرف الثانية من يدعي أنه لا يتصور الوجود أصلاً
لا بداعة ولا كسباً بل هو متمنع التصور وبسط جميع الفرق الثلاث ثم قال ثم من قال بأنه أي
الوجود يعرف حقيقة كونه كسبياً عنه ذكر فيه عبارات الأولى أنه أي الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنفي العين وقائدة لفظة العين التنبيه على أنه هو الموجود في نفسه والمعدوم
في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعم منهما * الثانية أنه المنقسم إلى فاعل
ومنفع إلى مؤثر ومثأثر والمنقسم إلى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك * الثالثة أنه
ما يعلم ويخبر عنه أي يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك فهذه العبارات
تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء
إلى فاعل ومنفع إلى أولى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه وكله أي كل ما ذكره
هذا القائل تعريف للشيء بالاشقي كما لا يخفى فإن الجهر ويرى يعرفون معنى الوجود والموجود ولا
يعرفون شيئاً مما ذكر في هذه العبارات وأيضاً الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا
يصح تعريفه بتعريفه حقيقة الفاعل والمفعول له أثر في الغير والمنفع لموجود فيه أثر من
الغير والقديم موجود لا أول له والحادث هنا موجود له أول فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف
الموجود وصحة العلم والأخبار إمكان وجودهما فالتعريف بهما أيضاً دوري انتهى (قوله
وقد يقال الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام والخبر خلافه الخ) اعلم أن معنى الخبر
والانشاء بالمعنى الشامل لجميع ما عدا الخبر والتمييز بينهما مما دق واحتاج إلى الإيضاح وقد
لخص ذلك محققا شيخنا الشريف في شرح الفوائد حيث قال رحمه الله تعالى اعلم أن كل أمرين
بينهما في حد ذاتهما مع قطع النظر عن اعتبارهما بمرحلة إماما بالثبوت أو الانتفاء ضرورة
استحالة ارتفاع التقيضين والخبر دال وضعاً على صورة ذهنية على وجه الأذعان فحكمي تلك
الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية فالخبر يدل عليه أيضاً
ويجوز تخلفه عن كلاً مدلوليه ثم إن كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة
بالإيقاع أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة وافقة للحالة الواقعية في الكيفية ووافقة
الحكاية للمحكي فهما ثبوتيان أو سلبيان وإن لم يكونا كذلك فهي مخالفة للثبوت في الكيفية
فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفة
إياه فيها أولئك أن تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاقوع من حيث إنها مدركة مفهومة
من اللفظ أن طبقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق
والإفكاذب والتغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الأصول الآن فيه
تسكافاً فظهر صحة حمل الحكم على الإيقاع والوقوع انتهى وفيه تصريح بأن المراد بالصورة
الذهنية هو الإيقاع والانتزاع وأنهم مدلول الخبر وهذا أعني أنهم مدلول الخبر موافق لقول
المصنف ومدلول الخبر الحكم بالنسبة وأن المطابقة معتبرة بين الحكم وبين الوقوع أو اللاقوع
سواء أريد بالحكم الإيقاع والانتزاع أو الوقوع واللاقوع وأن التغاير بين المطابقتين حقيقي
على الأول اعتباري على الثاني والمراد بالمطابقة في الكيفية التي ذكرها الموافقة في الثبوت

(وقد يقال الانشاء ما)
كلام (يحصل مدلوله في
الخارج بالكلام)

أو السلب فإن الإيقاع يوافق الوقوع في الثبوت لأن الإيقاع ادراك الوقوع وهو ثبوت
كالوقوع ثم قال فإن قلت اضرب مثلاً يدل على ثبوت نسبة الطلب أيضاً فإن حقيقة كان صدقاً
والا فكذباً قلت هو موضوع النسبة الطلب لا المايين ثبوتهم يدل على الثبوت بالذات إلا أنه
يستلزم خبراً وهو أن الضرب مطلوب فيمدل على نسبة تحتمل المطابقة لأنه بالذات يدل على
صورة تحكي ثبوت نسبته فافهم انتهى وحاصل الجواب أن الخبر موضوع لصورة تبين ثبوت
النسبة وتحكي ذلك والانشاء موضوع لنفس تلك النسبة ثم قال وقد يقال لنسبة الانشاء
خارج قطابته أولاً إلا أنه لم يقصد منه المطابقة بينهما وجوداً أو عدماً ولا يلتفت إليها فتأمل
انتهى وهو إشارة إلى نقل جواب آخر وقرئ آخر بين الخبر والانشاء وبين ذكره هذا شيخ
الاسلام الهروي حفيد المولى التفتازاني في حواشيه على المختصر حيث قال مانصه لا يقال قد
يكون لبعض الانشاء خارج بطابقته نحو أزيد قائم بل يكون ذلك في جميع الانشاءات لأن النسبة
بين كل أمرين في الواقع إما ثبوتية أو سلبية على طريق الحصر العقلي لا نناقول المقصود أي
في الخبر خارج تقصد مطابقتها فإن طابق فصديق والافكاذب ثم قال في قول المختصر أما أن
تكون نسبته أي الكلام بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موحداً لها من غير قصد إلى
كونه دالاً على نسبة حاصلة في الواقع بين الشيئين وهو الانشاء مانصه وذلك لأنه إذا قال المتكلم
اضرب يتصف بطلب الضرب ويعتد طابقاً له عرفاً مجرداً التلفظ بهذا اللفظ (أقول) تحقيق
الفرق بين الخبر والانشاء أشير إليه من أن الخبر تقصد فيه مطابقة النسبة المفهومة للخارج
بخلاف الانشاء والافكاذب من الأمر والنهي يدل على نوع طلب مخصوص فإذا لم يكن في نفس
المتكلم هذا النوع بل ما يقابله يلزم أن يكون كاذباً وإن كان كذلك يكون صادقاً لكنهم
اعتبروا الصدق والكذب باعتبار مطابقة النسبة المفهومة للخارج وعدمها فتأمل انتهى
إذا تقررت ذلك فيمكن أن يحمل كلام المصنف والشارح على ما حققه شيخنا فتقول المصنف
الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام أي لا مدلوله حكاية للنسبة الواقعة بين طرفيه
فقوله اضرب مدلوله نسبة طلب الضرب لا ما هو حكاية لها وقول الشارح وطلب القيام
يحصل به لا بغيره أي هو المقصود به لا بغيره أي على وجهه أن يكون مدلوله ما هو حكاية عنه فلا
ينافي أنه يتحقق بدونه وقوله أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره يحمل على أن المراد بمدلوله
مضمونه الذي هو وقوع النسبة المحكومة على ما أشار إليه بعد على أن يكون مدلوله الحقيقي
المقصود به حكاية ذلك المضمون وقول المصنف أي ما له خارج صدق أو كذب أي ما يكون مدلوله
حكاية لنسبته الواقعة بين طرفيه وينبغي أن يراد بالخارج الخارج عن اعتبار الاعتبار حتى يشمل
الذهنيات وقول الشارح أي مضمونه من قيام زيد أي من وقوع قيامه وكلامه يفهم ما تقدم
نقله في كلام شيخنا عن المحقق في الأصول من أن المطابقة بين الوقوع أو الالاقوع من حيث
كونه مفهوماً من اللفظ وبين ذلك باعتبار الواقع وقطع النظر عن كونه مفهوماً من اللفظ
فليتأمل (قوله نحو أنت طالق رقم) فيه إشارة إلى أن الانشاء على هذا القول المذكور بقوله
وقد يقال شامل لما يفيد طلباً بالوضع أيضاً فهو أعم منه على الأول كما سيصرح به الشارح
فالقسمة على هذا القول ثنائية وعلى ما قبله ثلاثية (قوله من إيقاع الطلاق الخ) قال شيخنا

نحو أنت طالق رقم فإن
مدلوله من إيقاع الطلاق
وطلب القيام يحصل به
لا بغيره وقوله بالكلام من
اقامة الظاهر مقام المضمون
للايضاح فالانشاء بهذا
المعنى أعم منه بالمعنى
الأول لشموله ما قبل الأول

مع

(والخبر خلافه) أى ما يحصل مدلوله فى الخارج بغيره (أى ماله خارج صدق أو كذب) ١٩٥ فهو قام زيد فان مدلوله أى

مضمونه من قيام زيد يحصل بغيره وهو محتمل لأن يكون واقعا فى الخارج فمكون هو صدقا وغير واقع فيتكون هو كذبا (ولا يخرج له) أى للخبر من حيث مضمونه (عنهما) أى عن الصدق والكذب (لأنه امام مطابق للخارج) فالصدق (أولا) فالكذب (وقبل بالواسطة) بين الصدق والكذب (فالجاذب) قال الخبر (اما مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أى اعتقاد الخبر المطابقة (ونفيه) أى نفي اعتقادهما بان اعتقادهما أولم يعتد شيئا (أو لا مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أى اعتقاد الخبر عدم المطابقة (ونفيه) أى نفي اعتقادهما بان اعتقادهما أولم يعتد شيئا (أو لا مطابق) أى ما اتفق فيه الاعتقاد المذكور والصدق بصورتين (فيهما) أى فى المطابق وغير المطابق وذلك أربع صور (واسطة) بين الصدق والكذب والأول وهو ما معه الاعتقاد المذكور فى المطابق والصدق وفى غير المطابق الكذب (وبغيره) أى غير الجاذب قال (الصدق المطابقة) أى صدق الخبر بمطابقته (لاعتقاد الخبر مطابقا) أى عدم المطابقة لاعتقاد الخبر مطابقا لاعتقاده الخارج أولا

الشماب هو موافق لما يأتى فى جانب الخبر من ان مدلوله الحكم بالنسبة لاثبوتها (قوله أى ما يحصل مدلوله فى الخارج بغيره) تفسير للخلاف للضمير المضاف اليه قال شيخنا فسر الشارح الخلاف بحقيقةه وفسره المصنف بلازمه انتهى (قوله أى ماله خارج صدق أو كذب) ما خبر مبتدأ محذوف والتقدير أى الخبر ماله خارج الخ وجله له خارج صفة ما وقوله صدق أو كذب صفة ثانية هذا مقتضى شرح الشارح وقوله فيكون هو أى قام زيد صدقا الخ وظاهر عبارة المصنف كالعصاة أنه يسمى بالصدق والكذب من غير تأويلهما بالصدق والكذب أو بذي الصدق وذى الكذب وعلى هذا فقول ولا يخرج عنهما معناه عن الخبر الصدق والخبر الكذب ويحتمل أنه بالتأويل وبه يشعر تعبير الشارح بصادقا وكذبا وهو المناسب لقوله الآتى وغيره الصدق الخ وبما تقررن ان قوله صدق أو كذب صفة ثانية لما يسقط ما قد يتوهم من ان قول المصنف أى ماله خارج غير مانع لأن الانشاء أيضا خارجا غير أنه لا تقتضى مطابقة على ما تقدم وذلك لأنه وان كان كذلك لكنه خارج عن هذا التعريف بالصفة الثانية التى هى قوله صدق أو كذب (قوله فان مدلوله أى مضمونه من قيام زيد الخ) انما فسر المدلول بالمضمون الذى هو النسبة لالحكم الذى هو المدلول حقيقة على ما سياتى لأن النسبة هى التى تحصل بغيره بخلاف الحكم فإنه لا يحصل الا به (قوله ولا يخرج له) أى ولا يخرج له فهو مصدر وقوله من حيث مضمونه أى الذى هو النسبة لامن حيث مدلوله الذى هو الحكم على ما سياتى وقوله لأنه أى الخبر من حيث مضمونه وهذا ظاهر فيما تقدم عن المحقق فى الأصول ويوافق ظاهر قول المصنف الآتى ومورد الصدق والكذب النسبة التى تضمنها ليس غير كقائم فى زيد من عروق قائم وان أمكن تأويله بما يوافق ما تقدم عن تحقيق شيخنا وقوله فالصدق أى فهو الخبر الصدق وادس المعنى فالمطابقة هى الصدق لما تقدم من ان الصدق والكذب فى عبارة المصنف وصفان لنفس الكلام (قوله فالثانى الى قوله وذلك أربع صور واسطة) قال شيخنا الشريف وماتوهم من صورتين آخرين يعنى اتقاء المطابقة والاعتقاد معا واتقاء الامتطابقة والاعتقاد معا ففاسد لدخول الاول فى غير المطابق والثانى فى المطابق انتهى ثم أورد بحثهما ههنا وهو أن اذعان مضمون الخبر واعتقاده أى الايقاع غير الاذعان بأن الخبر مطابق للواقع يعنى الموافقة فى الكيفية ونحوها على ما مر ضرورة اختلاف الطرفين ويجوز حصول الاول من غير التفتات الى الثانى وان كان يحصل بادن توجبه كما صرح جوابه وحينه فذكرت فى الصور بلجوا أن يكون كل منهما مع اعتقاد الحكم أو اعتقاد عدمه والغفلة عن المطابقة فتدبروهى وان أمكن ادراجها فيما لا اعتقاد معه بان يراد عدم اعتقاد المطابقة والامتطابقة لكن فيه مع البعد أن المقصود تفصيل الصور المحتملة لا ادراج بعض فى آخر ولا فيمكن ارجاع الصور الى أربع هى المطابقة مع اعتقادها وعدم اعتقادها والامتطابقة كذلك انتهى (قوله والأول وهو ما معه الاعتقاد المذكور فى المطابق والصدق) أى الخبر الصدق فالصدق الذى هو وصف الخبر بمطابقته للخارج مع اعتقاد الخبر بالمطابقة وما قبل من ان مفهوم الصدق بهذا المعنى عنده مطابقة للواقع والاعتقاد لا المطابقة وأن يعتد فهو كما قال شيخنا الشريف ممنوع (قوله وغيره الصدق المطابقة الخ) الصدق والكذب فى هذا القول عبارتان عن وصف الخبر وفيما قبله عبارتان عن اعتقاده (الخارج أولا وكذبه عدمها) أى عدم المطابقة لاعتقاد الخبر مطابقا لاعتقاده الخارج أولا

نفس الخبر الموصوف كما هو ظاهر مع التأمل في عبارة المصنف فليست مثل (قوله فالساذج واسطة)
قال شيخنا الشهاب اعترض بأن الشك من قبيل التصورات كما هو رأى المحققين فليس من الخبر
انتهى (وأقول) صرح في المطول أولاً بما يفيد اتقاء الواسطة على هذا القول ثم ذكر في أثناء
تقريره مانصه وأما المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد لأن الشك عبارة عن تساوي الطرفين
والتردد فيهما من غير ترجيح فلا يكون صادقا ولا كاذبا وثبت الواسطة اللهم إلا أن يقال إذا
اتقى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد فيكون كاذبا لا يقال المشكوك ليس بخبر لا يكون
صادقا وكاذبا لأنه لا حكم فيه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقول لأننا نقول
لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من
النفي والاثبات لكنه إذا تألف بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر
لا محالة بل إذا تبين أن زيد ليس في الدار وقال زيد في الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر انتهى
فقوله لأننا نقول الخ رد للاعتراض الذي حكاه شيخنا وسكت عليه وقوله وثبت الواسطة الخ
يشعر بعدم الجزم بنقيضه على هذا القول وإن صرح أولاً بما يفيد نفيها عليه (قوله فنه كذب وهو
ما فقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها أم بعدم اعتقاد شيء) فيه
تصريح بأن من الكذب على هذا القول ما لا اعتقاد فيه أصلا واعتراضه الكمال بأنه عند الراغب
الواسطة كما نفي عنه كلامه وكأنه أراد بكلامه المنبي عما ذكر قوله فيما نقله عنه بل أما أن لا يوصف
بصدق ولا كذب كقول المبرسم الذي لا قصد له زيد في الدار وفي تمسكه بهذا انظر لأن فرض هذا
اتقاء الاعتقاد بمن لا قصد له وكلام الشارح في انتفاءه بمن له قصد فليست مثل (قوله ومدلول الخبر
في الاثبات الحكم بالنسبة التي تضمنها كقيام زيد في قام زيد مثلا لا يثبت في الخارج) فيه أمور
* أحدها أن المراد مدلول فرد الخبر لا مدلول نفسه والآخر مدلول نفسه هو ما تقدم في قول المصنف
والخبر خلافه وتقدم تفسير الشارح الخلاف بما يحصل مدلوله في الخارج بغيره والمصنف بجمله
خارج صدق أو كذب * ثانياً قول الشارح في الاثبات قال شيخنا الشهاب جملة على التقييد به
قول المتن الآتي لا يثبتها انتهى (أقول) وقول المتن الحكم بالنسبة لأن مدلوله في النفي ليس
الحكم بالنسبة بل بانتفاءها كما سيأتي * ثالثاً أن هذه النسبة التي هي متعلق الحكم هي ثبوت
المحول للموضوع كثبوت القيام لزيد في قولنا قام زيد أو نفي ثبوت ربط المحول بالموضوع
كثبوت ربط القيام بزيد في قولنا قام زيد كما بين ذلك القوم في كتب المنطق وغيرها وحينئذ فتشيل
الشارح للنسبة بقوله كقيام زيد في قام زيد بخلاف ذلك ولله معنى اذ متعلق الحكم بحسب الواقع
انما هو ثبوت القيام لانفس القيام لكن الحامل له قول المصنف هنا لا يثبتها فإنه دل على أنه
أراد بالنسبة نفس القيام لا ثبوته والا كان المعنى لا يثبت ثبوت القيام وهو فاسد وقوله فيما يأتي
كقيام زيد بن عمرو قائم فعل للنسبة بقائم لا يثبتها وما دل ذلك إلى أن المراد بالنسبة المنسوب
والوجه أن كلام المصنف في الموضوعين على حذف المضاف أي الحكم بثبوت النسبة ونسبة
قائم أي النسبة التي اشتمل عليها أو كثبوت مدلول قائم وأن الشارح انما قصد المحافظة على
ظاهر كلامه لكرهه المخالفة مع ظهور المراد فان السابق إلى الفهم من الحكم بالقيام انما هو
الحكم بثبوته مع أنه كان يمكنه تفسير النسبة بما يوافق ما تقدم وجعل الاضافة في قوله لا يثبتها

(فالساذج) بفتح الذا
المعجمة وهو ما ليس معه
اعتقاد (واسطة) بين الصدق
والكذب طابق الخارج
أولا (والراغب) قال
(الصدق المطابقة الخارجية
مع الاعتقاد) لها كما قال
الجاحظ (فان فقد) أي
المطابقة الخارجية
واعتقادها أي مجموعهما
بان فقد ~~كل~~ منهما
أو أحدهما (فنه كذب)
وهو ما فقد فيه كل منهما
سواء صدق فقد اعتقاد
المطابقة باعتقاد عدمها
أم بعدم اعتقاد شيء (و) منه
(موصوف بهما) أي
بالصدق والكذب (بجهتين)
وهو ما فقد فيه واحد من
المطابقة للخارج واعتقادها
يوصف بالصدق من حيث
مطابقته للاعتقاد وللخارج
وبالكذب من حيث اتقت
فيه المطابقة للخارج
أو اعتقادها فهو واسطة
بين الصدق والكذب
(ومدلول الخبر) في الاثبات
(الحكم بالنسبة) التي
تضمنها كقيام زيد في قام
زيد مثلا (لا يثبتها) في
الخارج (وفاقا للإمام)
الرازي في أنه الحكم بها

بيانية أو سحلية على الاستخدام فيكون الضمير فيه راجعاً للنسبة لا بالمعنى المراد فيما سبق وهو
 الثبوت بل بمعنى المنسوب الذي هو متعلق الثبوت * رابعهما ان المتبادر من الحكم وهو الذي
 يصحح به كلام أهل الميزان ان المراد به الايقاع والايجاب الذي هو التصديق لكن صرح في
 المحصول بخلافه فقال بقي ههنا البحث عن ماهية الحكم فانه لا يجوز ان يكون المراد منه
 الاعتقاد لان الانسان قد يخبر عما لا يعتقد فيه البتة ولأن من لا يعتقد ان زيداً في الدار يمكنه
 ان يقول والحالة هذه زيد في الدار أي ويوافق ذلك ما تقدم في خبر الشاك عن المطول في شرح
 قوله فالساذج واسطة ولا يجوز ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجب
 والممتنع مع ان الارادة تمتنع تعلقاتها به فلم يبق الا ان يكون الحكم الذهني هو أمر مغاير بنفس
 الاعتقادات والقصور وذلك هو كلام النفس الذي لا يقول به أحد من غير أصحابنا انتهى وعلى
 المتبادر المذكور وشمول الخبر للمشكوك يلزم تخلف مدلول الخبر فيه وسيمتدني توقف في قول
 الشارح الآتي نعم الا قول سالم عن هذا التخلف كما سيأتي * خامسها أن قول الشارح في الخارج
 ينبغي أن يريد به خارج النسبة الذهنية المفهومة من الكلام وهو معنى الواقع ونفيس الامر
 لا ما يرادف الاعيان والافانسية ليست خارجية الثبوت بهذا المعنى لانها من الامور
 الاعتبارية * سادسها ان السكورا في شرح هذه العبارة ثم قال والتحقيق في هذا المقام هو أن
 الخبر من زيد قائم اذا صدر عن المتكلم بالقصد يدل على الايقاع وهو الحكم الذي صدر عن
 المتكلم ويدل أيضاً على الوقوع فكل منهما يسمى حكماً فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر
 أو كذبه في نفس الامر انما هو باعتبار الايقاع لانه المتصف بذلك لا الوقوع واما باعتبار افادة
 الخطاب فالحكم هو الوقوع لانك اذا قلت زيد قائم انما تنفي ذلك الخطاب وقوع القيام لأنك
 أوقعت القيام على زيد فانه لا يبعد فائدة فان قلت لولد زيد قائم على الوقوع لم يوجد الكذب
 في خبر قط لا امتناع تخلف المدلول عن الدليل قلت دلالة اللفظ على المعنى وضعية لاعقلية فجاز
 التخلف لما منع كما في الجواز ولذلك قال بعض أئمة العربية ان الصدق هو مدلول الخبر والكذب
 احتمال عقلي فاذا تأملت هذا ظهر لك ان قول المصنف والالم يكن شيئاً من الخبر كذباً ليس بشيء
 لان ذلك انما يتم لو كانت الدلالة عقلية انتهى (وأقول) أما قوله فاحتمال الصدق والكذب
 وصدق الخبر أو كذبه في نفس الامر انما هو باعتبار الايقاع لانه المتصف بذلك لا الوقوع فان
 اراد فيه يكون صدق الخبر أو كذبه باعتبار الايقاع انه باعتبار مطابقة الايقاع المفهوم من
 الكلام للايقاع الثابت في نفس الامر بمعنى أن الايقاع المفهوم من الكلام ان كان مع قطع
 النظر عن فهمه من الكلام متحققة في الواقع كان مطابقاً وكانت تلك المطابقة صدقاً وان
 كان مع قطع النظر عن فهمه كذلك ليس متحققة فيه لم يكن مطابقاً وكان عدم المطابقة كذباً
 فتقوله لا الوقوع ممنوع بل يجوز أن يكون باعتبار الوقوع بمعنى أن مطابقة الوقوع المفهوم من
 الكلام للوقوع الواقعي صدق وعدم مطابقة للوقوع الواقعي بان لا يتحقق الوقوع في الواقع
 كذب وكذا يقال في الاذوق المفهوم من الكلام فطابقته للواقعي بان لا يتحقق الوقوع
 صدق وعدم مطابقته له بان يتحقق الوقوع كذب وقد تقدم في كلام شيخنا الشريف نقل هذا
 عن المحقق أي السبب في الاصول كما يجوز أن يكون باعتبار الايقاع مع الوقوع بمعنى أن

مطابقة الايقاع للوقوع الواقعي بان يكونا شويتين صدق وعدم المطابقة بان لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب وكذا يقال في الانتزاع المفهوم من الكلام فطابقته للاوقوع الواقعي بان لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب وعدم مطابقته بان يتحقق كذب وقد تقدم في كلام شيخنا ترجيح هذا وان اراد فيه بكون الصدق أو الكذب باعتبار الايقاع أن الصدق مطابقة الايقاع للوقوع والكذب عدم مطابقته له على ما تبين فلامعنى حية ما قوله لا الوقوع بل هو حية ما باعتبارهما وأما قوله وأما باعتبار افادة المخاطب فالحكم هو الوقوع لانك اذا قلت الخ فان اراد به اثبات ان مدلول الخبر الوضعي هو الوقوع لا الايقاع فيتوجه عليه انه بتقدير تمام جميع ما ذكره فيه من المقدمات لا يثبت مطلوبه اذ لا يلزم من كون المقصود افادة المخاطب هو الوقوع لا الايقاع أن يكون المدلول هو الوقوع لا الايقاع بل هو المدلول هو الايقاع والمقصود افادته هو الوقوع الذي افاده الخبر أيضا كما تقدم في كلام شيخنا الشريفي أن الخبر دال وضعاً على صورة ذهنية فحكمي الوقوع وتبينه وأن الحكاية تدل على الحكمي فالخبر دال عليه أيضاً أي بواسطة دلالة على الصورة الذهنية الدالة عليه فان حصل ذلك أنه موضوع للايقاع والمقصود به حكاية الوقوع فهو معنى الوقوع هو المقصود بالافادة وإياك ان تستنكر كون المدلول خلاف المقصود بالافادة فان ذلك واقع كما في التعريض والحكاية حيث كانت حقيقة كما تقدم في المقدمات فان المقصود فيه ما بالافادة غير مدلولها كما هو ظاهر لما مل معناهما وان اراد به اثبات أن الافادة انما هي باعتبار الوقوع وان لم يكن الوقوع مدلوله الوضعي فيتوجه عليه ان هذا لا يلاقى مقصوده من رد ما اختاره المصنف من ان مدلوله الوضعي الحكمي بالوقوع لا نفس الوقوع فظهر أن جميع ما ذكره الى ههنا من التحقيق لم يندفع به ما اختاره المصنف وأما ما أورده بعد هذا من السؤال والجواب ثم قوله فاذا تأملت هذا فظهر لك ان قول المصنف والام لم يكن شئ من الخبر كدب باليس بشئ الخ ففيه أمران الأول ان غاية ما يلزم من ذلك رد هذا الدليل الخاص لكن مجرد ذلك لا يوجب رد المدعى لجواز اثباته بطريق آخر كسلامته من التخلف اللازم للقول الآخر كما أشار اليه المحقق المحلى بقوله نعم الأول الموافق للامام الرازي سالم عن هذا التخلف وأما دفع شيخ الاسلام كالحال هذا بانه قد يعارض بما يفوقه وهو أنا نقطع بان ما نقصده بقولنا زيد قائم ونفهمه منه هو افادة المخاطب بثبوت نسبة القيام لزيد لا حكمه بذلك فيرد أن كون ما نقصده ونفهمه هو ما ذكر لا يقتضي انه المدلول الاصل للوضعي كما ينبغي انما بما لا مزيد عليه نعم قد يعارض بان التخلف يوجد أيضاً على طريقة المصنف كما في خبر الشالك لكن ان أريد بالحكم ما تقدم عن المحصول فلا وجود للتخلف على طريقة المصنف فليست اصل الامر الثاني ان هذا الذي أورده على المصنف واقع في كلام القرافي فانه قال في قول الامام لو كان مدلول قولنا العالم حادث نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث وجد هذا القول وبعد حدوث العالم مانصه وأما قولكم يلزم حدوث العالم قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك أن لو كان المألف نفس مدلوله فيلزم من وجوده وجوده أو يكون غيره لكن دلالة عليه قطعية فلا ينفك المدلول عن وجود الدليل أما اذا كان مدلوله الامر الخارجي الذي هو وقوع حدوث العالم وكانت الدلالة ظنية فيجوز أن يوجد الدليل حينئذ بدون مدلوله انتهى ولا شبهة لما قل

في اطلاع المصنف عليه اذ لا يتصور مخالفته في كلام لا يطلع عليه مع تصريحه بالخالفه بل نقل
 أعني المصنف هذا الايراد عن والده وأقره حيث قال في منع الموانع مانعه نعم رد الشيخ الامام
 على الامام هذا الدليل مع موافقته اياه على الحكم فقال على قوله مدلول قولنا العالم حادث
 الحكم بذلك الخ هذه الدعوى هي صحة والاستدلال فاسد أما محتم فلان مدلول العالم حادث
 الحكم بحدوثه وذلك الحكم اذا صدر من مبرأ من الخطأ يلزم صحة الخبر به في الخارج فيكون
 العالم حادثا وأما فساد الاستدلال فلان لا نقول مدلوله نفس ثبوت الحدوث من مبرأ عن الخطأ
 أو غير مبرأ بل ولقولنا انه مدلول اللفظ فمدلول اللفظ قد يخالف عنه فقله يجب أن لا يكون
 الكذب خبرا يجب انتهى وكل هذا ظاهر في انه لم يذ كر هذا الدليل في جمع الجوامع للاعتقاد
 عليه في هذا الحكم وكيف يذ كر ذلك مع اطلاع على رده في كلام القراني ووالده واقراهما
 على الايراد وعدم منازعته ما فيه بوجه بل الظاهر أنه موافق لو والده فيما نقله عنه من أنه رده على
 الامام هذا الدليل مع موافقته على الحكم اذ لو لم يوافق له لما أقره على هذا الكلام بل كان
 الواجب عليه أن يجيب عن رد والده كما هو عادته في أمثال ذلك بل ذ كر قبل هذا الكلام في
 منع الموانع ما يصرح بأنه لم يذ كر للاعتقاد عليه فانه نقل اعتراض قوم على قول الامام والام
 يكن الكذب خبرا بأنه يوهم بحقوق الكذب ولا نصفه بالخبرية والواقع على هذا التقدير ان تمام
 الكذب وان هذا انقلاب على الامام وأن صواب العبارة أن نقول والام يكن الخبر كذبا ثم قال
 والصواب عبارة الامام والانقلاب على القوم لا عليه أما تقرير عبارة فلان مدلول النسبة
 لو كان ثبوتها كان الكذب غير خبر لكن اللازم منه ضرورة أن الكذب أحد قسمي الخبر
 الذي هو صدق وكذب فاللزم مثله وبيان الملازمة ان ثبوت النسبة وقوعها في الخارج فلا
 يكون الاخبار عنه كذبا وهذا واضح وأما تبين فساد عبارتهم فلان معنى قولنا والام يكن
 الخبر كذبا كون كل خبر كذبا وليس كذلك اذ من الخبر صدق كما ان منه كذبا فوضح ان صواب
 العبارة ما ذكره الامام رحمه الله تعالى وأوضح منه في الدلالة على مقصوده عبارة جمع الجوامع
 حيث يقول والام يكن شيء من الخبر كذبا فهذا شرح قولنا ومدلول الخبر الخ وهذا من
 الاماكن التي ذكرنا الدليل فيها في جمع الجوامع والغرض بذ كر وقوع الخطأ القوم في تقريره
 كما عرفت فأوردناه على الوجه الذي أورده الامام بعبارة أوضح من عبارته يزول به اعقابه
 الاشكال انتهى فانظر الى قوله والغرض بذ كر وقوع الخطأ القوم الخ فان فيه تصريحاً بأنه
 ليس الغرض الا ذلك وأنه لم يذ كر للاعتقاد عليه في هذا الحكم ويزيد ذلك تصريحاً بما تقدم
 نقله عن والده واقراهما عليه من موافقته الامام على الحكم ومخالفته في الدليل مع ما علم من
 اعتناؤه بمتابعة والده وتقدمه على غيره حتى خالف معه الجمهور في مواضع وأبديه الجمهور في
 مواضع واذا عرفت اطلاع المصنف على هذا الرد وأنه لم يذ كر هذا الدليل للاعتقاد عليه بل
 للغرض الذي بينه كما سمعت كلامه عرفت سقوط تشنيع الكوراني وتشبهه بما ليس له والحايل له
 على أمثال ذلك هو فرط التعصب البارد الفاسد الكاسد مع عدم اطلاعه على أغراض المصنف
 رتبها وعدم اتقانه مقاصده وبالله المستعان وحيث وصل بنا الكلام الى هذا المقام فاطفى
 المصباح فقد طاع الصباح (قوله في انه ثبوتها) قال شيخنا الشهاب وهذا هو الذي عامه المناطقة

(وخلافا للقراني) في انه
 ثبوتها (والا) أي وان لم
 يكن مدلول الخبر الحكم
 بالنسبة بل كان ثبوتها
 (لم يكن شيء من الخبر كذبا)
 أي غير ثابت النسبة في
 الخارج وقد اتفق العقلاء
 على ان من الخبر كذبا
 وأجيب بأن كذب الخبر
 بان لم تثبت نسبته في الخارج
 ليس مدلوله حتى ينافي
 ما جعل مدلوله من ثبوت
 النسبة غاية الامر أن الخبر
 الكذب تخالف فيه المدلول
 عن الدليل لان دلالة
 وضعية لاعقابه وتقسيم
 الخبر الى الصدق والكذب
 باعتبار وجود مدلوله معه
 وتخالفه عنه

وأهل المعاني والمراد بثبوتهم في الخارج انتهى (قوله نعم الاول الموافق للامام سالم عن هذا التخلف) قال السكّال هذا يشعر بترجيح الشارح له وهو معارض بما هو مقدم عليه من أن التقاطع بان الذي نقصده عند اخبارنا بقوله لنا زيد قائم هو افادة المخاطب بثبوت نسبة القيام لزيد لا حكمنا بذلك ونقطع بان الذي نفهمه من اخبارنا بان زيد قائم مثل ذلك وهذا هو الذي نصره في المطول ورد ما رجحه الامام بأنه لو أريد ايقاع النسبة لما كان لانكار الحكم معنى لامتناع أن يقال انه لم يوقع النسبة واعلم ان الامام قائل بان اللفظ موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي كما تقدم ذلك عنه في الكتاب الاول فقوله هنا ان مدلول الخبر حكم الذهن بالنسبة جار على ذلك المنوال بخلاف المصنف فانه قال بان اللفظ موضوع للمعنى الخارجي بخلاف الامام هناك مع قوله هنا بما قال الامام اه وتبعه شيخ الاسلام فيما قبل قوله واعلم الخ (وأقول) أما قوله وهو معارض بما هو مقدم عليه الخ فقد سبق رد هذه المعارضة بما يعلم منه أنهم الاتصل للمعارضة فضلا عن التقديم على المعارض وأما قوله ورد ما رجحه الامام الى قوله لامتناع ان يقال انه لم يوقع النسبة فيمكن ان يجاب عنه بعد تسليم الامتناع المذكور بأنه مع ازادة ايقاع النسبة لا مانع من كون الانكار لم يدل عليه ذلك الايقاع من الوقوع أو اللاوقوع اذ لا يجب ان يرجع الانكار لمدلول الخبر بالذات بل يجوز ان يرجع لما هو المقصود بالافادة وهو ما ذكره كائن المنكرين بانكاره متعلق الايقاع انه أعنى الايقاع غير مطابق فليتمأمل وأما قوله واعلم الخ فقد أجاب عنه شيخ الاسلام بان ما رجحه المصنف هنا لا يخالف ما رجحه في الكتاب الاول لان الكلام هناك في اسم الجنس المنكرة وهنا في الخبر اه واعلم أنه في المطول قبل رد ما رجحه الامام أيده بقوله وانه أي الخبر لا يدل على ثبوت المعنى أو انتفاءه والا ما صح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لئلا يلزم اخلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له وحينئذ لا يتحقق الكذب أصلا ويلزم التناقض في الواقع عند الاخبار بامر من متناقضين اه قال القسري قوله وحينئذ لا يتحقق الكذب انما ظاهر انه بيان لبطالان التالي أعنى قوله ولما صح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لا يقال هذا منقوض بأنه لو صح لم يكن الايقاع والاتزاع أيضا مدلول الخبر اذ لو كان الايقاع أيضا مدلوله لم يصح ضرب زيد الا وقد وجد من المتكلم الايقاع لئلا يلزم اخلاء اللفظ عن الموضوع له وحينئذ لا يتحقق الكذب لتحقيق مدلول الخبر في الواقع لا نأقول ليس كذب الخبر عند من يقول بان مدلوله الوضعي هو الايقاع مثلا بانتفاءه في الواقع بل بانتفاء النسبة التي يشعر بها ذلك المدلول وان تحقق نفسه فلا محذور اه وقال قبل ذلك فان القائل بكون مدلول الخبر هو الايقاع قائل بان المقصود بالافادة هو الوقوع الذي يدل عليه الايقاع بطريق الاشعار كما صرح به الشريف في شرح المفتاح اه (وأقول) يمكن ان يؤخذ من ذلك تأييد جوابنا السابق عن رد المطول على ما رجحه الامام بان يقال اذا جاز أن يكون المقصود بالافادة متعلق المدلول لانفسه فيجوز ان يكون المقصود بالانكار ذلك أيضا ثم قال القسري في قوله ويلزم التناقض في الواقع وههنا بحث وهو ان المحذور لازم على تقدير كون مدلول الخبر الاثبات أو النفي اذ لما لم يجز اخلاء اللفظ عن معناه الوضعي لم يتحقق النفي والاثبات عند الاخبار بامر من متناقضين فلا يصح سببا للمدلول لا يقال لا تناقض بين النفي والاثبات الا ترى انه ما يرتفعان عند الجهل

نعم الاول الموافق للامام
الرازي سالم عن هذا التخلف

البسيط والمتناقضان لا يجوز ارتفاعهما لانا نقول لا خفاء في وجود التناقض بينهما واجتماع المتناقضين كاجتماع النقيضين فليست أم في قوله للزم التناقض مسامحة لان التناقض لازم البتة والاطهر ان يقول للزم اجتماع النقيضين الخ اه ماذ كره القنري ويمكن ان يفرق بان اجتماع المتناقضين أخف من اجتماع المتناقضين فمذكوره اسم - بل بقي أمرا آخر وهو انه قد يقال انه على الاول يتخاف المدلول في خبر الشاك فليست أم (قوله باعتبار ما تضمنه من النسبة) أي لا باعتبار مدلوله وقوله كما سيأتي أي في قول المصنف ومورد الصدق والكذب الخ (قوله أوضح كما قال من عبارة المحصول) وجه شيخ الاسلام الاوضحية بسلامته من ايهام عبارة المحصول وجود الكذب لا بوصف الخبرية والقصد ان تفاؤه وايهام عبارة التحصيل ان كل خبر كذب وليس كذلك انتهى لا يقال ذلك الايهام لا محذور فيه لان وجود الكذب لا بوصف الخبرية واقع فقد صرحوا بانه قد يطلق الصدق على المطابقة والكذب على عدمها في غير الخبر أيضا كقوله تعالى لقد صدق الله رسوله أيضا وقوله صلى الله عليه وسلم وكذب بطن أخيك وقول الشاعر وقد كذبتك نفسك فاكذبها * المامتك تقرير اقسام

لانا نقول المراد ايهام وجود الكذب في النسبة الكلامية لا بوصف الخبرية (قوله ومورد الصدق والكذب في الخبر النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم الخ) أي ما يتعلق به المطابقة التي هي الصدق ويتصف بها أو يتعلق به عدم المطابقة الذي هو الكذب ويتصف به هو النسبة أي المفهومة من الكلام بدليل وصفها بقوله التي تضمنها مطابقتها للنسبة الواقعية بان يكونا ثبوتيين أو سلبيين صدق وعدم مطابقتها لها بان يكونا مختلفين كذب بعبارة ظاهرة فيما تقدم عن المحقق في الاصول من أن المعبر في الصدق والكذب مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية لا مطابقة الایقاع أو الاستقراء للنسبة الواقعية والمراد بالنسبة هنا هو الوقوع أو الادووع كما يصرح به كلامهم ويمكن حل كلام المصنف عليه فقوله كقائم أي كنسبة قائم أي النسبة التي اشتمل عليها وهي ثبوت القيام لزيد (قوله فقائم المسند الى ضمير زيد مشتمل على نسبة هي قيام زيد) يتبادر الى الفهم منه انه اعتبر النسبة التي بين قائم وضمير وفيه نظر لان هذه النسبة لا يصدق عليها النسبة التي تضمنها الخبر لان المفهوم من النسبة التي تضمنها الخبر هي نسبة الخبر التي هي المقصودة بالافادة وقد وصفها بذلك ولانها ليست مقصودة للافادة بل لتصور القيام منسوبا الى زيد فهي مفهومة بالعرض فلا تكون مورد الصدق والكذب بل النسبة في الجملة الواقعية خبرا كما في زيد يقوم أبوه ليست مقصودة للافادة فان تلك الجملة لتعيين المحكوم به وتصوره والنسبة تابعة فينبغي ان لا يكون قوله المسند الى ضمير زيد اشارة الى حل النسبة التي هي المورد على النسبة التي بين قائم وضميره بل اشارة الى أن اسما داه الى ضمير زيد دليل على نسبته الى زيد فليست أم (قوله مشتمل على نسبة) أي مستلزم لها وقوله هي قيام زيد أي وقوع قيام زيد وقوله لا بنبوة زيد لعدم وفيه أي في الخبر المذكور وقوله اذ لم يقصد به أي بالخبر المذكور الاخبار بها أي بالنبوة قد يؤيدنا ويلنا قوله المسند الى ضمير زيد فان النسبة التي في قائم بالنسبة الى الضمير لم يقصد بها الاخبار من حيث انها نسبة قائم الى الضمير فليست أم (قوله ووجه بناءه على ما ذكرنا متعلق الشهادة خبر كما سيأتي (والماذهب) أي الراجح عندنا انه شهادة (بالنسب) للموكل (ضمنها والوكالة) أي التوكيل (أصلا) لتضمن ثبوت التوكيل المقصود بثبوت نسب الموكل لغيبته عن مجلس الحكم (مسئلة الخبر) بالنظر الى أمور خارجة عنه (اما

الخير في النفي فيقال مدلوله الحكم بانتفاء النسبة وقيل انتفاؤها وقوله والالم يكن شئ من الخبر كذبا أوضح كما قال من عبارة المحصول لم يكن الكذب خبرا ومن عبارة التحصيل وغيره لم يكن الخبر كذبا (ومورد الصدق والكذب) في الخبر (النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم في زيد بن عمرو قائم لا بنو زيد) لعدم وأيضا فقائم المسند الى ضمير زيد مشتمل على نسبة هي قيام زيد وهي مورد الصدق والكذب في الخبر المذكور لا بنو زيد لعدم وفيه أيضا اذ لم يقصد به الاخبار بها (ومن ثم) أي من هنا وهو ان المورد النسبة أي من أجل ذلك (قال) الامام (مالك) وبعض اصحابنا الشهادة بتوكيل فلان بن فلان فلانا شهادة بالوكالة أي التوكيل (فقط) أي دون نسب الموكل ووجه بناءه على ما ذكرنا متعلق الشهادة خبر كما سيأتي (والماذهب) أي الراجح عندنا انه شهادة (بالنسب) للموكل (ضمنها والوكالة) أي التوكيل (أصلا) لتضمن ثبوت التوكيل المقصود بثبوت نسب الموكل لغيبته عن مجلس الحكم (مسئلة الخبر) بالنظر الى أمور خارجة عنه (اما

القلب في العالم القديم (وكل خبر) ٢٠٣ عنه صلى الله عليه وسلم (أو هم باطلا) أي أوقعه في الوهم أي الذهن (ولم يقبل التأويل

ككذب) عليه صلى الله عليه وسلم اعصمته عن قول الباطل (أو نقص منه) من جهة راويه (ما يزال الوهم) الحاصل بالنقص منه من الأول ما روى أن الله خلق نفسه فانه يوهم - حدوده أي يقع في الوهم أي الذهن ذلك وقد دل العقل القاطع على أنه تعالى منزوع عن الحدوث ومن الثاني ما رواه الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام فقال أولئك لميتكم هذه فان علي رأس مائة سنة منها لا يبقى من هو اليوم على ظهر الارض أحد قال ابن عمر فوهل الناس في مقالته وانما قال لا يبقى من هو اليوم يريد أن ينخرم ذلك القرن قوله فوهل الناس بفتح الهاء أي غلطوا في فهم المراد حيث لم يسمعوا لقطة اليوم وبوافقه فيما حديث أبي سعيد الخدري لا يأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منقوسة اليوم وحديث جابر ما من نفس منقوسة اليوم باق عليها مائة سنة وهي حية يوم تذكروا هم ما سلم وروى مسلم أيضا عن جابر أن ذلك كان قبل موته صلى الله عليه وسلم بشهر وقوله منقوسة أي مولودة احترز به عن الملائكة

ملحوظة بالذات للإفادة حتى لم يكن مورد الصدق والكذب لكنهما ملحوظة بالتبع لتعيين الاطراف فهي قيود للخبر والقائل بالخبر فاقبل به بقبوله المذكورة فيه ضرورة أنه قصد الاخبار على الوجه المخصوص الواقع عليه ذلك الخبر فوجه ما كونه مورد الصدق والكذب لا يقتضي عدم الاخبار به بالتبع بل الذي يقتضي كونه قيد للخبر كما تقر به الاخبار به كذلك وجه ما يظهر وجه المذهب الآخر فلا يتأمل (قوله أي الزجاج) اشارة الى أنه لم يرد بالمذهب ما هو مصطلح الفروع عند النوروي وغيره وقوله ضمنا أي تبعاً وقوله أصلاً أي قصد اوقوله لتضمن أي استنباع (قوله اغيبته عن المجلس) قال شيخنا الشهاب أي اذ لو كان حاضر الشهد على عينه وسجل عليها اه (وأقول) الذي يظهر انه لا مانع من جواز الشهادة مع حضوره على اسمه ونسبه الخبر له أيضا وعلى هذا فالتعليل بالغيبه لزوم الشهادة حينئذ اذ لا يتأتى مع الغيبة الاشارة الى العين فليتأمل (قوله بالنظر الى امور خارجة عنه) أي عن مفهومه احتراز عن النظر الى مجرد مفهومه فانه بذلك الاعتبار يحتمل له ما لا قطع فيه به واحد منهم ما (قوله فكذب) قال شيخنا الشهاب نائب القائل ضمير عائذ على الخبر لئلا يخلو الخبر عن المائدة وقضية ذلك تعدى كذب بنفسه نحو كذب الخبر وأصله كذب فيه اه (وأقول) مكذب خبر مبتدأ محذوف أي فهو مكذب وبالجملة خبر كل خبر والربط بذلك المبتدأ المحذوف (قوله من الاول ما روى أن الله خلق نفسه الخ) قد يمنع عدم قبول هذا التأويل لجواز أن يقول خلق نفسه على أن وجوده مقتضى ذاته فنزل اقتضاء ذاته وجوده منزلة خلقه نفسه فاطلق عليه لفظه مجازا ويجب أن الغرض التمثيل على سبيل القرض فلا ينافي إمكان التأويل على ما ذكرنا وبأن الغرض التمثيل لموهم الباطل مع قطع النظر عن قبوله التأويل كما قد يشهر بذلك قول الشارح أي فانه يوهم حدوده الخ ولم يضم له قوله ولم يقبل التأويل فليتأمل (قوله وقوله منقوسة أي مولودة احترز به عن الملائكة) أي ولا يحترز به عن الجن فانها مولودة لكن قديس شكل باليس فانه لم يقرر مع أنه من الجن وكان موجودا حينئذ ويمكن ان يجاب بجمع أنه مولود وبأنه لم يكن حينئذ على ظهر الارض فلعله كان في الهواء أو على البحر فيخرج بقوله على ظهر الارض وهو مستثنى وأما من يحدث بعد من البشر ونحوهم فاحترز عنه بقوله اليوم فتأمل (قوله وسبب الوضع) فان قلت هلا أخر عابده فان منه ما يشمل الموضوع أيضا كافي قوله وما نقب وقوله وبعض المنسوب قلت لانه لما كان ما قبله متناولا بالجميع الموضوعات ومنها ما يشمله بعض الانواع الالهية عقبه بذكر سبب الوضع المناسبة بينهم ما وليتقرغ الذهن الى تلك الانواع لاحتمالها الفضل التفات لما فيمن التفصيل مع انه الكلام على سبب الوضع (قوله أو افتراء عليه) قال شيخ الاسلام الاولى أو تنقيحاً اذا الافتراء تناسم من الوضع لاسبابه انتهى (قوله ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعي الرسالة الخ) يتجه ان محل الخلاف ما قبل نزول قوله تعالى وخاتم النبيين أما بعده فلا يتجه المخالفة في القطع نظر التعجيز العقلي مع منعه الشرع على أن يجوز العقل صدقه لا ينافي القطع بكذبه عادة لان معنى تجويز العقل خلاف العلوم العادية أنه لو قدر وجود خلافها لم يكن محالاً لانه يجوز خلافها بالعقل كما قرره ابن الحاجب وشراحه في أول مختصره وقوله بلا معجزة أو تصديق الصادق أي من بني معلوم النبوة قبل هذا يصح هذا المدعى للنبوة في دعواها والمعنى

مسلم أيضا عن جابر أن ذلك كان قبل موته صلى الله عليه وسلم بشهر وقوله منقوسة أي مولودة احترز به عن الملائكة

(وسبب الوضع) للخبر بان يكذب على النبي صلى الله عليه وسلم (تسيمان) من الراوى ٢٠٣ لما رواه قد كره غير طائفة انه المروى

(أوأفترأ) عليه صلى الله عليه وسلم كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول تزييرا للعقلاء عن شريعة المطهرة (أو غلط) من الراوى بان يسبق لسانه الى غير ما رواه أو يضع مكانه ما يظن أنه يؤدى معناه (أو غيرها) كما فى وضع بعضهم أحاديث فى الترغيب فى الطاعة والترهيب عن المعصية (ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعى الرسالة) أى قوله أنا رسول عن الله الى الناس (بلا مجزأ أو) (بلا) تصديق الصادق (له) لان الرسالة عن الله على خلاف العادة والعادة تقتضى بكذب من يدعى ما يخالفها بالأدليل وقيل لا يقطع بكذبه التجويز العقل صدقه أما مدعى النبوة أى الإجماع اليه فقط فلا يقطع بكذبه كما قاله امام الحرمين (وما نقب) أى فتش (عنه) من الحديث (ولم يوجد عند ذويه) من الرواة من المقطوع بكذبه لقضاء العادة بكذب ناقله وقيل لا يقطع بكذبه التجويز العقل صدق ناقله وهذا مقروض بعد استقراء الاخبار أما قبل استقراءها كما فى عصر الصحابة فيجوز أن يروى أحدهم ما ليس عند غيره كما قاله الامام الرازى

بلا والله ما كانى ولا قطع منهم أنما وكفورا فاع تصديق الصادق لا يحتاج الى اظهار المجزأة (قوله وما نقب) فيه أمران * الاول ان ظاهر الشرح قطعه عن العطف على ما قبله وجعله مبتدأ حيث قدر قوله من المقطوع بكذبه خبرا عنه مع امكان عطفه على ما قبله وكان الحامل له عدم الخلاف فيما به دمه وكان عدم اقتضائه على قطع ما بعده لبيان نسبه ذاتا لبيان ما قبله * الثاني ان المصنف فى شرح المنهاج بحث فى ذلك فقال بعد أن نقل ذلك عن الامام واقفا قل أن يقول غاية منتهى المنهاج الجدل والمفحص الالاء عدم الوجدان فكيف ينتقض ذلك قاطعا فى عدم الوجود وانما قد ارام ظن غائب يوجب أن لا يلتفت الى ذلك الخبر وان فرض دليل عقلى أو شرعى أو نطقى أو دواعى على نقله عاد الى الفسادين المذكورين فى الكتاب أى المنهاج انتهى (قلت) ويؤيد ما قاله ان الاستقراء الناقص انما يوجب الظن كما نص عليه أئمة العلوم وأما الاستقراء التام فهو متبذرا ومتعسرا جدا (قوله ولم يوجد عند ذويه) وفى نسخة أهله يمكن ان يريد بالوجود عند ذويه أو أهله ما يعم الوجود فى صدورهم والوجود فى كتبهم ونحوها ثم رأيت الاسنوى عبرة بقوله لم يوجد فى بطون الكتب ولا فى صدور الرواة انتهى (قوله كما فى عصر الصحابة) قال شيخنا الشهاب أى كالحديث الذى فتش عنه فلم يوجد عند غير راويه فى عصر الخ انتهى (قوله أنه قال سيكذب على) قال المصنف فى شرح المنهاج فان قلت لا يلزم وقوع الكذب فى الماضى الذى هو المدعى لانه قال سيكذب بصيغة المضارع فيجوز أن يقع فى المستقبل قلت السين الداخلة على يكذب وان دلت على الاستقبال فأنما تدل على الاستقبال قليل بخلاف سوف كما نصوا عليه وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة (قلت) ومراعاة الماضى فى قوله لا يلزم وقوع الكذب فى الماضى ما تقدم على زمن المصنف الذى هو زمن قطعه بكذب بعض المنسوب اليه عليه الصلاة والسلام وبالمستقبل فى قوله فيجوز أن يقع فى المستقبل ما تأخر عن زمن ذلك الحكم الصادق بان يكون قرب الساعة فليستأمل (قوله ورسوله لعصمة عن الكذب) فيه أمران * الاول ان قضية التعليل بالعصمة عن الكذب القطع بصدق خبر سائر الانبياء بل وسائر المرسلين لا تكون ثبوت عصمة الجميع وهى شاملة للعصمة عن الكذب والثانى انه قد يشكك القطع بصدق مع الاختلاف فى تجويز كذبه وهو اقل من القطع بصدق خبر سائر الانبياء بل وسائر المرسلين كدعوى الرسل وما يبلغونه عن الله فان القاضى جوزه صكما ما تقدم وفى تجويز الصغار عمرافان الا كثر جوزه كما تقدم ومنها تعمد الكذب فى غير ما ذكر فكيف يقطع بالصدق مع احتمال الكذب مع وفى الاول كما جوزه القاضى وعمد فى الثانى كما جوزه الا كثر ولم يتم قاطع على بطلان واحد من التجويزين ولا ادعى أحد خطأ القاضى ولا الاكثار فى ذلك الا أن يكون التجويز عقليا وهو لا ينال فى القطع سمعا أو يقال انه راجح لا يقر عليه ولا بد أن يقب عليه فى الاول ويستدرك الصواب فى الثانى فإى خبر له استقر قطع بصدقته ثم رأيت فى الحصول بعد كلام قرره قال مانعه فاذا هذا المطلوب أى علم صدق خبر الرسول لا يتم الا باقامة الدلالة على انه ادعى كونه صادقا فى جميع ما يخبر عنه ثم أقام المجتزأ عليه وذلك لا يكتفى فيه قيام المجتزأ على ادعاء الرسالة وكيف والعلماء اختلفوا فى جواز الصغار على الانبياء بل جوزه بعضهم الكثر عليهم واتفقوا على جواز السهو والتسيمان بل الصواب ان يقال ان ظهر المجتزأ عتب ادعاء (وبعض المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم) من المقطوع بكذبه لانه روى عنه أنه قال سيكذب على فان كان قال ذلك فلا بد من

وقوعه والافسه كذب عليه وهو ٢٤ كما قال المصنف حديث لا يعرف (والمنقول آحادا فيما تتوفر الدواعي على نقله)

الصدق في كل ما يخبر عنه وجب الجزم بصدقه في الكل والافق القدر المذموم انتهى ولما نقل
الاسنوى مضمون ذلك في شرح المنهاج قال وقد لاح مما قاله اشكال على المصنف في تجويزه
الصغار سهوا ودعواه العلم بالصدق مطلقا نعم ان اراد الصدق في الاحكام وهو الذي يقتضيه
كلام الامام في المعالم فلا تعارض لانهم معصومون عن الخطا فيه عند طائفة كما تقدم انتهى
وفيه نظر لانه حيث قيل بالجواز ولم يقيم قاطع على المنع فكيف ثبت المطلوب فليتأمل (قوله
وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم) فيه امور الاول انه يمكن الاستدلال على ذلك باننا
نقطع بانه امر بتبليغ ما أنزل اليه من ربه وأنه امتثل ذلك من لازم ذلك قطعا صدق ما نسب
اليه في الجملة والالم يتحقق التبليغ حقيقة * والثاني انه ينبغي جريان ذلك في غيره من الرسل
لانهم ايضا مأمورون بالتبليغ ممتثلون للأمر به لكن هل يقدرونهم ببعض المنسوب اليهم ايضا
فيه نظر لان التقييد ببعض فيه صلى الله عليه وسلم انما أخذ مما روى عنه من قوله سب كذب
على ولم يعلم رواية ذلك عنهم الا ان العادة كالقاطعة بوقوع الكذب عليهم في الجملة وما جريان
ذلك في حق الانبياء فقيه نظر لانهم غير مأمورين بالتبليغ * والثالث انه يحتمل تقييده بالآحاد
أخذ من قول الشارح وان كنا لا نعلم عينه لان المتواتر مقطوع بصدقه وهو معلوم العين ومن
قول المصنف والمتواتر الخ لشعوره الاحاديث المتواترة فلو شملها هذا ايضا كان مستندركا
بالنسبة اليها أو بناء على انه لا تواتر في الاحاديث ويحتمل اطلاقه ولا ينافيه قوله وان كنا لا نعلم عينه
لان مجموع المنسوب لا تعلم عينه لان جزمه من الآحاد لا تعلم عينه والمركب مما لا تعلم عينه لا تعلم
عينه وتقييده هذا دفعا للاستدراك للاستغناء عما بعده ليس أولى من العكس على أن الانسليم
الاستدراك في المتعاطفين اذا كان بينهما عموم من وجه كاهنا (قوله يمتنع عادة) هو مراد
من قال يمتنع عقلا لان مراده عقلا بالنظر لهادة (قوله عن محسوس) أي ولو بواسطة
أو في الاصل فشمع متعدد الطباق أيضا فانه يصدق عليه باعتبار ما بعد الطبقة الاولى أنه
عن محسوس بواسطة الطبقة الاولى أو في الاصل أي بالنظر للاولى وشمل المحسوس المحسوس
بساتر الخواص الظاهرة وهل يشمل الوجدانيات ايضا في نظر وقد يدل على الشمول تقرير
الاقوال الاتية في عدد التواتر كقوله في تقرير قول العشر بن علي اخبارهم بصبرهم فان الصبر
غير محسوس بالمس الظاهر وفي تقرير قول الاميرين يستدعي اخبارهم عن انفسهم بذلك فان
الكفاية ليست أمر المحسوس بالمس الظاهر فنقل حد المتواتر المذكور نطبق على اخبار
النصارى بقتل عيسى عليه الصلاة والسلام لانهم عدد يمتنع نواطوهم على الكذب أخبروا
عن محسوس أجيب بجمع ذلك لان مر جمع خبرهم الى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد
كانوا سعة نفر كافي كتب التفسير ولا تخيل العادة نواطوهم على الكذب على ان التسعة
اختلفوا في الاخبار بقتله كما حكى عنهم فاقبته بعضهم ونفاه بعضهم (قوله لا معقول لجواز الغلط
فيه) أقول فيه بحيث لجواز الغلط في المحسوس أيضا كما صرحوا بانهم رأيت في حواشي العبد
ما يفيد تقييد انزول به الاشكال وهو قوله ما نفاه قوله فلا يشبهه اشارة الى وجه اشتراط الاستناد
الى الحسن يعني ان العقلي قد يشبهه على الجمع الكثير كحدث العالم على الفلاسفة انتهى فتأمل
اكن قد يقال مجرد الاحتمال وان كان قليلا ينافي القطع الا أن يجاب بان الاحتمال العقلي

تواترا كسقوط الخطيب عن
المنبر وقت الخطبة من المقطوع
بكذبه لخاصة العادة (خلافا
للافتة) في قولهم لا يقطع
بكذبه لتجوز العقل صدقه
وقد قالوا بصدق ما روى عنه في
امامة على رضى الله عنه فحو
أنت الخليفة من بعدى شبيهين
لهم في تواتر من المجزئات
كخبرين الجذع وتسليم الحجر
وتسليم الخصال هذه كانت
متواترة واستغنى عن تواترها
الى الآن بتواتر القرآن
بخلاف ما ذكر في امارة على
فانه لا يعرف ولو كان ما خفي
على أهل بيعة السقيفة أي
الحعاية الذين بايعوا ابا بكر
في سقيفة بني ساعدة من
الخرزج وهي صفة مظالة
بمنزلة الدار لهم ثم بايعه على
وغيره رضى الله عنهم (واما)
مقطوع (بصدق كغير
الصادق) أي الله تعالى
لتنزه عن الكذب ورسوله
صلى الله عليه وسلم لعصمته عن
الكذب (وبعض المنسوب
الى محمد صلى الله عليه وسلم) وان
كان لا نعلم عينه (والمتواتر معنى
أو لفظا وهو خبر جمع يمتنع
عادة نواطوهم على الكذب عن
محسوس) لا معقول لجواز
الغلط فيه كخبر الفلاسفة بقدوم
العالم فان اتفق الجمع المذكور
في اللفظ والمعنى فهو اللفظي

وان اختلفوا فيه اجمع وجوده حتى كفى فهو المعمور كما اذا خبر واحد عن حاتم أنه أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى القليل

فرسا و آخر انه اعطى بهيرا وهكذا افقد اتفاقا على معنى كل واحد والاعطاء (وحصول ٢٠٥ العلم) من خبر عظموته (آية) أى
 علامة (اجتماع شرائطه) أى المتواتر في ذلك الخبر أى الامور المحققة له وهى كما
 يؤخذ مما تقدم كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع
 تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس (ولا تكفى
 الاربعة) فى عدد الجمع المذكور (وفاقا للقاضى)
 أبى بكر الباقلانى (والشافعية) لاحتياجهم الى التزكية فيما
 لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم (وما زاد عليها) أى
 الاربعة (صالح) لان يكفى فى عدد الجمع فى المتواتر
 (من غير ضبط) لعدد معين (وتوقف القاضى فى الخمسة)
 هل تكفى (وقال الاصطغرى) أقل أى اقل عدد الجمع الذى
 يفيد خبره العلم (عشرة) لان ما دونها (وقيل) أقله
 (اثنا عشر) كعدد النقباء فى قوله تعالى وبعثنا منهم
 اثني عشر نقيبا بمعنى كما قال أهل التفسير للكنعانيين بالشام
 طليعة لبنى اسرائيل المأمورين بجهادهم ليخبروهم بحالهم
 الذى لا يربح فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل
 ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (وقيل أقله عشرون)
 لان الله تعالى قال ان يكن منكم عشرون صابرون
 يغلبوا مائة اثنين فية توقف بعث عشرين لما تبين على اخبارهم بصرهم فيكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (وقيل أقله

القليل انما ينافى القطع عقلا لاعادة فليتامل (قوله) فان اتفق الجمع المذكور فى اللفظ والمعنى
 فهو اللفظى وان اختلفوا فيه مامع وجود معنى كل واحد المعنوى) أقول بقاء ما لا يختلف فى اللفظ
 دون المعنى كما فى الالفاظ المترادفة فيجمل انه من المعنوى للاختلاف فى اللفظ وفيه نظر لانه اعتبر
 فى المعنوى الاختلاف فى المعنى أيضا ولا اختلاف هنا فيه والاربعه انه من اللفظى لان اللفظ
 وان اختلف فى حكم المنجذ لا يتحادم معناه وعلى التقديرين هو خارج من كلامه الا ان يقال المراد
 الاتفاق فى اللفظ ولو حكما فيكون داخل فى القسم الاول فى كلامه وقديقه بل فى أيضا ما اختلفوا
 فى المعنى دون اللفظ كما فى اللفظ المشترك وفى كونه من المتواتر نظر وكلامه كالصريح فى انه ليس
 منه ويحتمل انه منه وقائده القطع بثبوت اللفظ فيثبت له احكام اللفظ المقطوع بثبوتة أو والقطع
 بثبوت القدر المشترك بين تلك المعاني فيثبت حكمه وعلى هذا فهو خارج عن كلا القسمين لعدم
 انطباق واحد منهما ما عليه (قوله) وحصول العلم من خبر قال الكمال احتراز بقوله من
 خبر عن خبر الواحد الذى أفاد العلم لقرائن احتجته به لان قوله من خبر متعلق بقوله حصول
 والعلم فى خبر الواحد المذكور حصوله بسبب انضمام القرائن لا من مجرد الخبر (وأقول) فيه
 بحث لان الصحيح عدم توقيت عدد التواتر فيجوز ان يحصل العلم باخبار ستة مثلا ولا يحصل بستة
 أخرى أو أكثر وليس هذا التفاوت لذات الخبر والالم يكن التفاوت لوجود الخبر فى الموضعين فهو
 لا مر خارج عنه وذلك الخارج قرينة فقد توقف قاعدة المتواتر العلم على القرينة كالأحاد فلم
 يحصل الفرق بينهما من هذا الوجه لا يقال القرائن التى فى الأحادي الخارجة عن حال الخبر
 بخلاف المتواتر فيجوز ان يعقد فيه على حال الخبر لانا نقول قد يكون قرينة الأحاد حال خبره
 أيضا ويجاب بان المراد بحصوله من الخبر ان يكون حصوله منه ولو باعتبار القرائن اللازمة التى
 يبانها فى كلام الشارح بخلاف القرائن المنفصلة التى يبانها أيضا ويتوجه على هذا الجواب
 أن القرائن اللازمة يمكن ان تحقق فى خبر الأحاد كما سيظهر فان أخرج حينئذ بقيد كون
 الخبر جمعا فهذا القيد يخرج مطلقا فلا حاجة الى الاحتراز عن بعض أقسامه بقوله من خبر
 والجواب الخامس لمادة الاشكال ان القرائن اللازمة لا تكون سببا لحصول العلم بخبر الأحاد
 وان تحققت فيه كما سنبينه ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله وحصول العلم من خبر أى ولو مع
 قرائن لازمة فخرج خبر الأحاد الذى أفاد العلم بالقرائن المنفصلة كما سياتى اهوا احتراز بالمنفصلة
 عن اللازمة فانما لا تكون سببا فى حصول العلم بخبر الأحاد كما ذكرنا آنفا (قوله) آية اجتماع
 شرائطه) فان قلت هذا يدل على انه لا يشترط سبق العلم بحصول شرائطه وهو وان وافق ما سياتى
 فى الكلام على قول الشارح فلا خلاف فى المعنى فى انه ضرورى عن التقوى عن الخفى وعن
 العضد وحاشيته لكنه مخالف لقول المصنف الا فى توقفه على مقدمات حاصله أى عند
 السامع قلت لان سلم المخالفة اما أولا فهذا الا فى انما احكام المصنف من القائل بانه نظرى ولا
 يجب ان يسلمه المصنف واما ثانيا فلان حصولها عند السامع لا يستلزم كونها ملحوظة له بل
 تكون مع حصولها مغفولا عنها غير ملتفت اليها كما سياتى فى اقتضاء ما هنا من عدم اشتراط سبق
 العلم بحصولها لاني فى حصولها من غير التفات اليها فليتامل (قوله) ولا تكفى الاربعة وما زاد
 عليها (صالح) أقول فى هذا الاطلاق وقفة ظاهرة لاقتضائه عدم صلاحية الأربعة الاربعة بل

(أربعون) لان الله تعالى قال ٦٠. نيا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلا كلهم

عمر رضي الله عنه بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم فآخبر الله عنهم بأنهم كفرون به يستدعي آخبارهم عن أنفسهم بذلك له المطمئن قلبه فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (سبعون) لان الله تعالى قال واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا أي للاعتدال الى الله تعالى من عبادة العجل واسماهم كل واحد من أمر ونهى ليخبروا قومهم بما يسمعون فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (ثلثمائة وبضعة عشر) عدد أهل غزوة بدر والبضع بكسر الباء وقد تفتح ما بين الثلاث الى التسع وعبرة امام الحرمين وغيره وثلاثة عشر زاد أهل السير على القولين وأربعة عشر وخمسة عشر وستة عشر وثمانية عشر وتسعة عشر وبعضهم قال ان ثمانية من الثلاثة عشر لم يحضروها وانما ضرب الله بهم قومهم وأجرهم فكانوا كمن حضرها وهي البطشة الكبرى التي أعز الله بها الاسلام ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لهم فيمبارروا المشركين وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم وهذا الاقتضاء زيادة احترامهم يستدعي التقريب عنهم ليعرفوا وانما يعرفون يحصل

الخطباء الاربعة وصلاحيه خمسة عن لم يعرف بالفسق من عوام زماننا ولا يخفى ما فيه وان قضية المعنى عكسه اللهم الا ان يراد عدم كفاية الاربعة من حيث مجرد الكثرة لا مطلقا فلا ينافي ان نحو الخطباء الاربعة تكفي باعتبار نحو أحوالهم فليستأمل (قوله لاحتمال اجتماعهم الى التزكية الخ) أقول فيه بحث لان قضية عدم الاحتياج الى تزكية الشهود اذا بلغوا عدد التواتر والمفهوم من الفروع خلافه وانه لا بد من تزكية الشهود مطلقا لان الشهادة يغلب عليها التعبد ولهذا اشترط لها صيغة مخصوصة فلا يخرج عليها الرواية نعم ان كانوا عدد التواتر وحصل العلم للقاضي بقولهم وقضى بعلمه حيث يسوغ لم يعتبر التزكية كما هو ظاهر اذ مستند قضائه حيث قد علمه لا الشهادة فليتأمل وفي العضد اعتراضا على ما قاله القاضي من انه لا يكفي الاربعة مع توقفه في الخمسة ما نصه ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول قديفد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية تعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الشهادة والظهير كيف والاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ انتهى قال المولى سعيد الدين قوله ويرد عليه أي على القاضي انه كما تجب التزكية في الاربعة من شهود الزنا تجب في الخمسة فلا وجبه الجزم بعدم الحصول في الاربعة والتردد في الخمسة وله ان يجيب بان الخمسة قد تفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا تفيد وما ذاك الا الكذب واحد لا اقل فلا بد من التزكية لتعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه اذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل استدلال القاضي بان أمر الشهادة أضيقت وبالاحتياط أجدر انتهى وفي شرح الزركشي قال ابن السمعاني ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز التواتر باقل من خمسة فزادوه على هذا لا يجوز ان يتواتر اربعة لانه عدد معين في الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم انتهى (قوله لان ما دونها واحد) في اثباته المطلوب نظروا ضح (قوله ليخبروهم بما لهم الذي لا يرب) يعني ان السبعة موسى لما بعثهم أمرهم بكتم ما يرب من أحوالهم عن القوم بخلاف ما لا يرب يدل على ذلك قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا في اثنا عشر قريظة على ذلك فلما ذنا أي السبعة موسى عليه السلام من أرض كنعان بعث النقباء يتجسسون الاخبار ونما هم ان يحدوا قومهم فأروا أجراما عظيمة وبأسا شديدا فها هو اوجعوا واحدوا قومهم ونكثوا الميثاق الا فلانا وفلانا واستثنى منهم اثنين عنيهما انتهى فليستأمل (قوله واجب يمنع التيسير في الجميع) صادق يمنع ان العلم مطلوب في نفس الامور المذكورة في تلك الاقوال بل يكفي فيها الظن ويمنع ان ذلك العدد على تسليم ان المطلوب العلم في تلك الامور ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم بل يجوز ان يكون لغرض آخر كزيادة الاستظهار والاحتياط (قوله فلا خلاف في المعنى في انه ضروري لان توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضروريا) فان قلت فيه تسليم توقفه على تلك المقدمات بناء على انه ضروري وكلام العضد دال على عدم توقفه علميا بناء على ما ذكرناه لما نقل احتجاج ابي الحسين من الداهيين الى انه نظري بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان الخبر عنه محسوس فلا يشبه وان الخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس يكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا قال والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك وحاصله ان العلم بالسدق ضروري

فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم وهذا الاقتضاء زيادة احترامهم يستدعي التقريب عنهم ليعرفوا وانما يعرفون يحصل

ناشئاً عنهم فكأنهم على هذا العدد المذكور ليس إلا لأنه أقل ما يقدم العلم المطلوب ٢٠٧ في مثل ذلك واجب يمنع اللبس

في الجبيع (والأصح) أنه
(لا يشترط فيه) أي التواتر
(السلام) في روايته (ولاعدم
احتواء بلد) عليهم فيجوز أن
يكونوا كفاراً وأن يحويهم
بلد كان يخبر أهل قسطنطينية
بقتل ملكهم لأن الكثرة
مانعة من التواطى على
الكذب وقيل لا يجوز ذلك
لجوازواطى الكفار وأهل
بلد على الكذب فلا يفيد
خبرهم العلم (و) (الأصح) أن
العلم فيه) أي في التواتر
(ضروري) أي يحصل عند
سماعه من غير احتياج إلى
نظر لحصوله لمن لا يتناقى منه
النظر كالبلد والصيدان (وقال
الكعبي) من المعترلة
(والإمامان) أي أمام الحرمين
والرازي (نظري وفسره
امام الحرمين) أي فسر كونه
نظرياً كما أفصح به الغزالي
التابع له أخذ من كلام الكعبي
(بثوقته على مقدمات حاصله)
عند السامع وهي الحقيقة
لكون الخبر متواتراً من كونه
خبر جمع وكونهم بحيث يمنع
تواطؤهم على الكذب وكونه
عن محسوس (لا الاحتياج
إلى نظره عقيب) أي عقب
سماع التواتر فلا خلاف
في المعنى في أنه ضروري لأن
ثوقته على تلك المقدمات
لا ينافي كونه ضرورياً
وبالضروري عبراً لامام الرازي

يحصل بالعادة لا بالمقدمين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة التعريب فإن وجوده لا يوجب
الاحتياج إليه ثم لما ذكر شروط التواتر الصحيحة والفاصلة وان الصحة ثلاثة كلها في الخبرين
أحدها تعددهم فعدد ما يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة
ثانيها كونهم مسندين لذلك الخبر إلى الحس ثالثهما استواء الطرفين والواحدة أعني بلوغ جميع
طبقات الخبرين في الأول والآخر والوسط عدد التواتر قال في دعوى أنه نظري يشترط تقدم
العلم بذلك كله واما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه وانما العلم ذلك عادة علم وجود
الشروط لأن الضابط في حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى أنه نظري (قلت) يمكن
منع المخالفة بأن مقصود الشارح أنه متوقف على وجود تلك المقدمات في الواقع لكنه لا يتوقف
على ملاحظتها أو توافق ذلك ما في النقص عن الخبيعي مما نصه هذه الأمور بشرط يجب حصولها
في نفس الأمر أي علم الخبر فلا بل يستدل بحصول العلم على حصولها انتهى ويقصود العضد
أنه لا يتوقف على ذلك فتم وان توقف على وجودها في الواقع لكن قد يمنع من كلام الشارح
على ما ذكر موافقته المصنف على قوله حاصله أي عند السامع كما صرح به الشارح إلا أن يجب
بأن المراد بحصولها في الواقع أعم من حصولها عند السامع مع الغلبة عنها وعدم ملاحظتها
فانه لا يلزم من حصول الشيء في النفس استحضاره وملاحظته بل كثيراً ما يكون الشيء حاصل فيها
مغفولاً عنه ولهذا قال السعد في قول العضد السابق والجواب منع احتياجه يعني لأن العلم
العلم لا يحصل إلا بعد العلم بالأمور الثلاثة المذكورة بل يحصل العلم أولاً ثم يثبتت الذهن إلى
الأمور المذكورة وقد لا يثبت اليقينية على التفصيل انتهى فليتام (قوله وتوقف الآمدى)
أقول التوقف مع اتفاق الخلاف في المعنى وانه منافاة أحد الدليلين للآخر مشكل كما لا يخفى
وقوله في الاعتذار عن التوقف مع ذلك من غير نظر إلخ أن أراد بعدم النظر إلى عدم التناهي أنه
غفل عنه فهو من أبعد العبد وان أراد أنه لم يثبت اليقينية فكذلك فليتام (قوله ثم أخبروا
عن عيان الخ) فإن قلت هذا مستفاد من التعريف الأتري إلى قوله فيه عن محسوس فلا حاجة
إليه قلت هذا ممنوع فإن التنصيص على اعتبار الشروط في كل طبقة الذي أفاده هذا
مما لا يفيد التعريف أي لا يشكك فيه (فان قلت) كان يمكنه أن يقول في التعريف وهو خبر
جمع في كل طبقة فيستغنى عن هذا (قلت) بعد ذلك لم يلزم سلوك طريق بعينه ففي هذا بعد
التعريف تنصيصاً بعد اجمال وهو من فنون البلاغة وأيضاً فالتعريف كثيراً ما يقع التسهيل
فيها خصوصاً في أمثال هذه الفنون ويكون بالمباين والاعم والخاص خصوصاً وقد قبل يجوز
ذلك فيها وبالخارج ونحو ذلك فربما لا يستفاد منها اعتبار ذلك مسرياً وارجح الا يوثق باستفادته
منها فكان الأهم أفراد بالبيان (فان قلت) قوله عن عيان فاصراً لا يشمل غير الابصار (قلت)
المراد به عن احساس مجازاً أو تغليباً أو قرينة قوله في التعريف عن محسوس (فان قلت)
التجوز في هذا بتعميمه بقرينة ذلك ليس بأولى من العكس أعني تخصيص ذلك بالعيان بقرينة
هذا (قلت) ملاحظة المعنى ترشد إلى اعتبار ما في التعريف لاقتضائها استواء أنواع
المحسوسات وبذلك يترجح الأول وإذا تأملت ذلك علمت جواب ما أورده شيخ الاسلام هنا فليتام
(قوله وهذا مجمل القراءة الشاذة) قال شيخنا الشهاب أي على مقابل الأصح القائل بقرائنها
خلاف ما عبر به المصنف عنه هو وأنظروا إلى أن المراد واحد وقوله عقيباً بالباء لغة قليلة تجرت على الالسنه والكثير من الأيام

كما تقدم (وتوقف الأمر) عن القول بواحد من الضروري والنظري لتعارض دليلهما السابقين من حصوله لمن لا يتأني منه
النظر وتوقفه على تلك المقدمات ٢٠٨ المحققة من غير نظر إلى عدم التناقض بينهما (ثم أن أخبروا) أي أهل الخبر المتواتر (عن عيان)

بان كانوا طبقة فقط (فذلك) أي
واضح (و) الأي وان لم يخبروا
عن عيان بان كانوا طبقات
فلم يخبر عن عيان الا الطبقة
الاولى منهم (فيشترط ذلك)
أي كونهم جماعة مجتمع تواترهم
على الكذب (في كل الطبقات)
أي في كل طبقة طبقة لا يفيد
شبههم العلم بخلاف
ما اذا لم يكونوا كذلك في غير
الطبقة الاولى فلا يفيد خبرهم
العلم ومن هذا تبين
ان المتواتر في الطبقة الاولى
قد يكون آحادا فيما بعدها
وهذا يحل القراءة
الشاذة كالتقدم (والصحيح)
من أقوال (ثالثها ان علمه)
أي المتواتر أي العلم الحاصل
منه (لكثرة العدد) في روايه
(متفق) للسامعين فيحصل
لكل منهم (وللقرائن) الزائدة
على أقل العدد الصالح له
بان تكون لازمة من
أحواله المتعلقة به أو بالخبر
عنه أو بالخبر به (قد يختلف
فيحصل لزيد دون عمرو) مثلا
من السامعين لان القرائن
قد تقوم عند شخص دون آخر
اما الخبر المفيد للعلم بالقرائن
المنفصلة عنه فلا يبرر بمتواتر
والقول الاول يجب حصول
العلم منه لكل من السامعين
مطلقا لان القرائن في مثل ذلك
ظاهرة لا تخفى على أحد منهم
والثاني لا يجب ذلك بل قد

كما صدر الكتاب الاول وهو أيضا انه يعمل به من حيث الخبرية على الاصح كما في خبر الآحاد
ولا يضر في ذلك عدم قرائنهما (فان قلت) قد مر قريبا ان المنقول آحادا ما تتوفر الدواعي على
نقله فواتر من المقطوع بكذب نهله فيه مخالفة لهذا (قلت) اما العمل به من حيث الخبرية فلا
اشكال فيه نعم بما يشكك ذلك على مقابل الاصح القائل بقرائنهما ويمكن الجواب بان القراءة
الشاذة فرض فواترها في العابقة الاولى وما مر سائر طبقاته آحادا وفيه نظر اذا القرآن بسائر اجزائه
تتوفر الدواعي على نقله فواتر في سائر الطبقات فاذا اختلف في طبقة منها انتفت قرائنه قطعا اه
(وأقول) هذا لا يرد على مقابل الاصح لانه لا يسلم اعتبار التواتر في سائر الطبقات لثبوت
القرآنية ولان الدواعي تتوفر على نقله فواتر في سائر الطبقات بل وان يعرض مانع من توفرها
في بعض الطبقات واذا كانت المجزئات التي تتوفر الدواعي على نقلها فواتر اقد يتطوع فواترها
للاستغناء عن استمراره فلا مانع ان يقطع فواتر القرآن لعروض أمر يقتضي ذلك (قوله)
وللقرائن قد يختلف) قال شيخنا الشهاب لا يخفى عليك ان المتواتر لا بد فيه من شروط ثلاثة وقد
مر أن العلم الحاصل منه ضروري فكيف يدرى تخلفه عند من لم تقم عنده القرائن والقرض انه
متواتر من حيث العدد فان كان المراد ان زيادة العلم الحاصل من القرائن اللازمة قد تختلف فلا
اشكال اه (وأقول) لا اشكال أيضا وان لم يكن المراد ذلك بل لامتناع الاشكال ذلك الا الغفلة
الواضحة اذ لا يخفى ان العلم اذا توقف على القرائن المذكورة لم يكن التواتر محققا بمجرد العدد
بل وبالقرائن أيضا فعند التخلف لم تقم عنده القرائن لم يحصل التواتر بالنسبة اليه ولعمرك ان الله
هذا في غاية الظهور ليس يعمل اشكال فليتأمل (قوله بان تكون لازمة من أحواله المتعلقة به
أو بالخبر عنه أو بالخبر به) قال شيخنا الشهاب الاحوال المتعلقة به قد يمثل لها باتفاق المجمعين على
لفظ واحد وتركيب واحد والخبر عنه المحكوم عليه والخبر به المحكوم به فأحوال الاول كأن
يكون الخبر عنه نبيا أو ملكا مثلاً وأحوال الثاني كأن يكون المحكوم به مستقرب الوقوع في
العادة اه وعبارة البعض من أحوال في الخبر والخبر والخبر عنه والخبر فتم اذكر الخبر بصيغة اسم
الفاعل والخبر بصيغة اسم المفعول ووجه الشك اسقاط الشارح لهم ما فرجعه وقوله أحوال
في الخبر قال المولى سعد الدين مثل الهيات المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه وقوله والخبر قال
المولى سعد الدين أي المتكلم مثل كونه موسوماً بالصدق مباشر الامر الذي اخبر به وقوله والخبر
عنه قال المولى سعد الدين أي الوقائع التي أخبروا عن وقوعها ككونها أمر اقرب الوقوع
يحصل بالخبر عدد أقل أو بعدد الوقوع فيتمتق إلى أكثر قال وأما الخبر على لفظ اسم المفعول
فالمراد به السامع الذي أتى اليه الخبر انتهى ولم يمثل حاله الا لازم (وأقول) قد ظهر من هذه
الامثلة امكان تحقيق القرائن اللازمة في خبر الآحاد أيضا لظهور تصور مثل هذه الامثلة فيه
وحينه ذلك ان التزم ان خبر الآحاد بقيد العلم بالقرائن اللازمة كالمفصلة أشكال صحة قول
القاضي والشافعية بانه لا يكفي الاربعة واحتمالهم كفاية ما زاد عليها ولم يتميز المتواتر عن
الآحاد بناء على الصحيح انه لا يقدّم بعدد معين اذ على هذا التقدير قد يحصل العلم من الاربعة
دون ما زاد كالعكس فلا يصح الجزم بالنقي في الاول والتردد في الثاني وما من عدد الا ويمكن
الحصول منه تلك القرائن فلا يتميز المتواتر عن الآحاد وان التزم انه لا يقيد العلم به او يقيد

يحصل العلم مطلقا لكل منهم ول بعضهم فقط بل وان لا يحصل العلم لبعضهم بكثره العدد كلقرائن (و) الصحيح من أقوال بالمنفصلة

بالمفصلة أشكل الفرق بينهما اللهم الآن يقال ان اللازمة المقعدة للعلم لا تتحقق في الاحاد
بمختلف المفصلة واعمل الاوجه أن يجاب أخذ من قول الشارح الزائدة على أصل العدد الصالح
له بان يوقف العلم على القرائن اللازمة مع أقل عدد يصلح بجامع التواتر بخلافها مع دون الأقل
المدكور وعلى هذا فالقارئ اللازمة توجد مع كل من التواتر والاحاد الا ان الخبران كان
عددا يصلح تحقق التواتر والافلا فليتا مثل (قوله وان الاجماع على وفق خبر) أقول أي على
معنى موافق لمعنى خبر وهو مضمون المتن لا يدل على صدقه أي صدقه بمعنى ذلك الخبر أي من
حيث نسبته للخبر عنه بذلك الخبر في الكلام مسامحة يدل عليها السياق دلالة واضحة فانه
لا معنى لعدم الدلالة على صدقه وان تلقوه بالقبول الا باعتبار نسبته للخبر عنه بذلك الخبر
اذ الدلالة على صدق ذاته من لازم الاجماع عليه كما هو معلوم ومثل هذه المسامحة شائع ذائع حتى
في كلام الصادق كالأجني على ذوى الخبرة به فاطمة شيخنا العلامة هنا بما أطال به اطالة في غير
محل الاطالة اللهم الآن يريد تشخيص الأذهان وقرين الولدان والله المستعان (قوله بان
صرحوا بالاستناد اليه) بيان لسبب التلقي بالقبول وفيه إشارة الى ان قوله ان تلقوه بالقبول
معناه ان علم انهم تلقوه بالقبول لأن التصريح المدكور انما يتسبب عنه العلم بالتلقي لا تفسر
التلقي الذي هو اعتقاد معناه فان التصريح يتأخر عن التلقي فلا يكون سبباً له اذ السبب لا يتأخر
عن مسببه وقوله مما استنبطوه من القرآن فيه أمران * أحدهما قال شيخنا الشهاب فيه ان
الذي يستند اليه هو الدليل والمستنبط هو الأحكام والعلل أي لا الدليل لأنه ان كان فيه فهو
مصرح به فلا استنباط وان لم يكن فيه فلا يتأق استنباط منه (وأقول) بل الدليل أيضاً يستنبط
منه وان كان مصرحاً به فيه المتوقفه من حيث كونه دليلاً على معرفة وجه الدلالة ومعرفة ذلك
طريقة الاستنباط * الثاني كان التقييد بالاستنباط لأنه لو كان مصرحاً به في القرآن لم يكن من
محل النزاع بدليل تعميل الثاني اذ لا يجري اذا كان ان مصرحاً به في القرآن اذ لا يكون الظاهر
حينئذ استنادهم الى الخبر بل الى القرآن أو لظاهره بقى انه يجوز أن يكون استنادهم الى
القياس على حكم آخر في القرآن أو السنة فلم يقدموا استنباطه من القرآن ويمكن أن يجاب بأن
التقييد به لموافقة الغالب وبأن الاستناد الى القياس على ما في القرآن استناد الى ما استنبط
من القرآن لأن الاستنباط الاستخراج وقد استخرج القياس من القرآن باستخراج حكم
المقيس عليه منه فان قديكون ذلك الحكم منصوصاً فلا يصدق عليه الاستنباط قلت بل
يصدق عليه من حيث كونه مقيساً عليه للاحتياج الى استنباط علمه المتوقف عليها القياس
وقوله ووجه دلالة استنادهم الى شيخنا الشهاب هو توجيهه للثاني وما تضمنه الثالث من ان
الاستناد اليه يدل على الصدق انتهى (قوله حيث لم يصرحوا بذلك) أي وأما حيث صرحوا
بذلك فلا اشكال في استنادهم اليه (قوله قلنا لان سلم الخطأ حينئذ الخ) أقول الخطأ هنا قسمان
أحدهما كون الظن أمراً باطلا لا يصح اتباعه بان يستند الى ما لا يجوز الاستناد اليه
وثانيهما مخالفة ما هو الحكم في نفس الامر بان ظنوا خلاف ما هو الحكم في نفس الامر
وعصية الامة عن الخطأ التي دل عليها الشرع محمولة عند الأصوليين على عصمتهم عن الخطأ
بالمعنى الأول بمعنى لا تجتمع أمقى على ضلالة مثل ان اجتماع ظنونهم على شيء لا يكون أمراً

(ان الاجماع على وفق خبر
لا يدل على صدقه) في نفس
الامر مطلقاً (وثانها يدل
ان تلقوه) أي المجموعون
بالقبول بان صرحوا
بالاستناد اليه فان لم تلقوه
(بالقبول) بان لم يعترضوا
للاستناد اليه فلا يدل
على ان استنادهم الى غيره مما
استنبطوه من القرآن
وثانها يدل مطلقاً لأن
الظاهر استنادهم اليه حيث
لم يصرحوا بذلك لعدم
ظهور مستند غيره ووجه
دلالة استنادهم اليه على
صدقه ان لو لم يكن حينئذ
صدقا بان كان كذا بالكان
استنادهم اليه خطأ وهم
معصومون عنه قلنا لان سلم
الخطأ حينئذ لانهم ظنوا
صدقه وهم انما أمروا
بالاستناد الى ما ظنوا
صدقه فاستنادهم اليه انما
يدل على ظنهم صدقه

ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه ٣١٠ في نفس الامر وقيل ان ظنهم معصوم عن الخطا (وكذلك بقاء خبر تنوير

الدواعي على ابطاله) بان لم يطله دور الدواعي مع سماعهم له احادا لا يدل على صدقه (خلافا للزيدية) في قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الامر مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي رواه الشيخان فان دواعي بني امية وقد سمعوه متوفرة على ابطاله لدلائله على خلافة علي رضي الله عنه كما قيل لخلافة هرون عن موسى بقوله اخلفني في قومي وان مات قسله ولم يطلوه (وافترق العلماء) في الخبر (بين قول) له (ومحتاج) به لا يدل على صدقه (خلافا لقوم) في قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الامر (و) الصحيح (ان الخبر) بحضرة جمع لم يكن بوجه ولا حامل على سكوتهم) عن تكذيبه من خوف او طمع في شيء منه (صادق) فيما

أخبر به

باطلا بل هو أمر - ق لانهم المأورون باتباعه خلافا لابن الصلاح ومن وافقه في حملها على عدم مخالفة الواقع فحاصل جواب الشارح ان أريد الخطأ بالمعنى الأول فلزومه ممنوع أو بالآخر في الثاني فبطاله ممنوع اذ ليسوا معصومين عن الخطأ بهذا المعنى وهذا كلام صحيح لا غبار عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط البحث الذي أطال به ههنا شيخنا العلامة لانه مبني على ارادة الخطأ بالمعنى الثاني وارادته ممنوعة كما تقرر وقوله في آخر كلامه ويرد بان الله أوجب عليهم الاستناد الى الدليل في نفس الامر برده انه ان اراد انه تعالى أوجب عليهم الاستناد الى الدليل في نفس الامر بحسب نفس الامر فهو ممنوع وأوجب ظنهم فهو مسلم ولا يجدي به شي لان هذا هو مدعى الشارح وسقوط قول شيخنا الشهاب هذا يدل على ان الخطأ خلاف ما أمر به لعدم اصابه ما نفس الامر وفيه نظر انتهى اذ مقابلة المنع الذي هو حاصل الجواب كما تقرر بمجرد النظر عما لا يجدي بل هو خارج عن قانون البحث كما لا يخفى على العارفين بقوانينه وايضا أن تنوهم ان أمثال هذا الجواب من غديبات الشارح كما تنوهمه كثير من الجهلة فانه خطأ ظاهر فانه جواب القوم قطعاً والشارح لم يرد على نقله عنهم فلو صح شيء من أمثال هذه الاعتراضات الضعيفة لم يكن محتصاً بالشارح وإعلم انه تلخص من جواب الشارح انه لا يلزم من الاجماع على حكم مطابقة حكم الله في الواقع وحينئذ يلزم ان المراد بالضلالة المنفية عنهم في نحو حديث لا تجتمع أمي على ضلالة ما خالف حكم الله ولو باعتبار ظنهم لا ما خالف حكم الله في نفس الامر والله أعلم (قوله ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الامر) قال شيخنا الشهاب قلت وكيف يكون ظنهم محتملاً للخطأ مع كونهم لا يجتمعون على ضلالة كما نطقت به السنة المطهرة وقد يقال المراد لا يجتمعون على ضلال وهم يعلمونه وفيه نظر انتهى وقال شيخ الاسلام لا يقال فالاجماع حينئذ ظني وقد قالوا انه قطعي لانا نقول انهم لم يجزموا بانه قطعي بل اختلفوا فيه وبتقدير انه قطعي انما هو قطعي في الظاهر وان كان في طريقه ظن لان ظن المجعدين معلوم لهم قطعاً وذلك لا ينافي قطعية الاجماع في الظاهر انتهى (وأقول) ما أورده شيخنا فاقه مدعى مما تقدم من ان الضلال الذي لا يجتمعون عليه معناه الامر الذي لا يسوغ لهم اتباعه بان يكون ظنهم أمراً باطلاً وكل ما ظنوه ظناً صحيحاً بان بدلو الوسخ في الاجتهاد كان أمراً حقاً لا باطلاً (قوله وافترق العلماء) اعلمه ضمن معنى الدوران أو التردد لاجل قوله بين أي دائرين أو مرتدين بين مؤول ومحتاج (قوله للاتفاق على قبوله) وذلك لان الاحتجاج به يستلزم قبوله وكذلك تأويله يستلزم ذلك والا لم يحتاج الى تأويله نعم قد يقال قد يكون التأويل على تقدير الصحة كما يقع لهم كثيرا فيمنعون الصحة ثم يقولون وعلى تسليم صحته فهو محمول على كذا الا أن يقال التأويل من غير تصريح بتقدير التسليم لا يكون عادة الامع اعتقاد الصحة (قوله وان الخبر بحضرة جمع) اقول هو معطوف على معمول الصحيح وحينئذ يتوجه عليه انه لم فصل بينهما بقوله وكذلك بشاء خبر الخ اللهم الا أن يقال ان بقاء الخبر وافترق العلماء المذكورين أشبه في المعنى بالاجماع على وفق الخبر برحق كانه من جنسه فمأخذ تعقيبه فان قيل كان القياس ناخيه مسئلة الاجماع على وفق خبرهم تعقيبه بما ذكر فينتفي الفصل المذكور مع المحافظة على المناسبة المذكورة فانت كانه لان الاجماع المذكور أقرب الى الدلالة على الصدق مما بعده فكان نفي الدلالة على الصدق عنه أهم

نقدم

فقد علم فليحذر ما هو أوجه مما ذكر (قوله لان سكوتهم تصديق له عادة) قال شيخنا العلامة فيه
 بحث لان سكوتهم يجوز ان يكون لعدم علمهم بحال الخبر به ولو سلم انه تصديق له لم يلزم منه انه
 صدق لجواز ان يكون اظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه كما مر في غيره نعم لو فرض ان الاخبار عن
 شيء وجد بحضرتهم ظهر ان سكوتهم تصديق يلزم منه موافقة على الاخبار المسئلة لزمه لصدقه
 انتهى (وأقول) أما قوله فيه بحث لان سكوتهم يجوز ان يكون لعدم علمهم بحال الخبر به فهو
 في غاية السقوط بل لا منتهى الا الذهول عن فرض المسئلة وذلك لان عدم علمهم بحال الخبر به
 حامل على السكوت وفرض المسئلة كما صرح به المصنف انه لا حامل على السكوت فهذا خارج
 عن فرض المسئلة فكيف يصح ابراده فان قلت الحامل مخصص في الخوف والطمع كما أفاده
 كلام الشارح فليس هذا من الحامل قلت لا نسلم انحصاره في ذلك ولهذا عبر العبد بقوله من
 خوف أو غيره ومثله السكوت بقوله كما لو كان مما لا يعلمونه ككونه غريباً وكأنه خوف وغيره قال
 فاقصار الشارح على الخوف والطمع حيث فسر الحامل به ما منتهى فيجوز كل كلام
 الشارح على التمثيل كما أشار إليه شيخ الاسلام وقرينته من كلام الشارح العموم في قوله لجواز
 ان يسكتوا لاشئ فقد نفى الشئ على العموم والاقوال لجواز ان يسكتوا لغيره ما وبيّن ذلك
 يدفع دعوى الانتقاد فتأمل فانه في غاية الحسن والدقة وأما قوله ولو سلم انه تصديق لم يلزم
 منه انه صدق لجواز ان يكون اظنهم صدقه الخ فهو مدفوع قطعاً لانه لا يطابق صورة المسئلة
 من ان الاخبار عن محسوس كما صرح به الشارح لا يخفى على مثلهم عادة كما صرح به المصنف
 الهندي حيث صور المسئلة بقوله اذا أخبر واحد بحضرة جماعة كثيرة عن شئ محسوس بحيث
 لا يخفى عن مثلهم عادة الخ وعبارة الزركشي اذا أخبر واحد بحضرة جمع كثير بحيث لا يخفى عن
 مثلهم عادة الخ وصورها العبد بان يكون الخبر مما لو كان لعلوه وعلم انهم لا حامل لهم عليه ولا
 يخفى ان الاخبار بحضرة جمع كثير عن محسوس لا يخفى على مثلهم عادة ولا حامل لهم على
 السكوت مما تقتضي العادة بعلم الجميع المذكور به وبصدقه فكيف يقال مع ذلك لو سلم انه تصديق
 لم يلزم منه انه صدق لجواز ان يكون اظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه ولهذا قال العبد لا يقال
 لعلمهم ما علموا أو علم بعضهم أو جميعهم وسكتوا لانا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة انتهى
 فان قلت اعتبار كونه مما لا يخفى عليهم عادة في تصور المسئلة غير مستفاد من كلام المصنف فهو
 ناقص قلت بل هو مستفاد من قوله ولا حامل على السكوت لان الخفاء عليهم عادة مما يحمل
 على السكوت فتأمل والحاصل ان المسئلة مصورة بالاخبار عن محسوس بحضرة جمع لا يخفى
 مثله عليهم عادة ولم يكذبوا الخبر ولا حامل لهم على السكوت ولا خفاء مع ذلك في وجوب كونه
 صادقاً نعم لقائل ان يقول سلمنا ان الخبر على هذا الوجه يجب ان يكون صادقاً لكن من أين يعلم
 انتفاء كل حامل على السكوت حتى يعلم تحقق هذا الوجه المستلزم للصدق فيجوز تحقق حامل
 في نفس الامر لم نطلع عليه أو لا يمكن اطلاعه عليه فان الحوامل لا تنحصر ولا يمكن الاطاعة بها
 ومنها ما لا يمكن الاطلاع عليه بالاخبار من قام به فان كان الكلام على سبيل القرض كان
 قائل الجواب لا يخفى وهذا البحث متوجه أيضاً على قوله الا في ولا حامل على التقرير
 والكذب فليتأمل واذا علمت ذلك فاجب من قوله نعم لو فرض الخ فانه يدل على انه لم يقف على

لان سكوتهم تصديق
 له عادة فقد اتفقوا وهم
 عدد النواتر على خبر
 من محسوس اذ فرض
 المسئلة كذلك كما صرح
 به الا مدى فيكون صدقاً
 قطعاً وقيل لا يلزم من
 سكوتهم تصديقه لجواز
 ان يسكتوا عن تكذيبه
 لاشئ (وكذا الخبر يسمع
 من النبي صلى الله عليه
 وسلم)

فرض المسئلة وقد علمت ان فرضها في كلام الأئمة ان يكون الاخبار عن محسوس يمنع
 جهلهم به عادة كما هو حاصل ما سمعته من عبارات الأئمة وهذا ان لم يكن اخبارا بشئ وجد
 بحضرتهم كان مثله أو أبلغ في امتناع جهلهم به كما لا يخفى لا يقال غرضه الاعتراض على ظاهر
 عبارة الشرح لا ناقل قول أما أولا فعبارة الشرح مصرحة بتصور المسئلة بما بيناه ألا ترى الى
 قوله في سياق الاستدلال فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس الخ فانه صريح
 في ان هذا الاتفاق من قبيل التواتر وان شروط التواتر متحققة فيه وأما ثانيا فارجع الاعتراض
 حينئذ الى المناقشة اللغوية وأمرها حينئذ اولذا اشتهر انها ليست من دأب المحصلين اللهم
 الآن يراد تشييد الأذهان وبالله المستعان (قوله أي يمكن يسمعه منه النبي صلى الله عليه
 وسلم) قال شيخنا الشهاب أوضح من هذا أن يقال أي يمكن سماع صادر ذلك السماع ومبتدأ
 من النبي صلى الله عليه وسلم فتكون من ابتداء انتهى (وأقول) عبارة الشارح لا تنافي ذلك
 كما لا يخفى (قوله ولا حامل على التقرير والكذب) أقول فيه أمور * الأول ان نفى الحامل
 بلا التي لنفي الجفس شامل لنفي كل ما يمكن أن يكون حاملا ومنه كل ما استدلل ابن الحاجب
 كغيره باحتماله على عدم الدلالة على ما ذكره مما شرحه العبد بقوله لانا لا يتعين السكوت
 للرضاءه اصدق بل يحتمل انه ما سمعه أي لذوله عنه باشتغاله باهم منه مثلاً وما فهمه أي لنحو
 خلل في دلالة عبارة الخبر أو كان قد بينه وعلم انه لا يقيد انكاره أو ما علمه نقبا واثباتا لكونه
 دينياً أو رأى تأخيرها الى وقت الحاجة الى بيانه وبتقدير عدم الجميع فتر كدلائل انكار صغيرة
 وهي جائزة على الانبياء وان بعدت انتهت لما لا يخفى ان كلامه عدم سماعه بالمعنى المذكور
 وعدم فهمه حامل على التقرير وأما قوله أو كان قد بينه وعلم انه لا يقيد انكاره فبر عليه ان
 هذا حامل على التقرير والقرض ان لا حامل عليه على انه قد يقال هذا بمجرد لا يصلح أن يكون
 حاملا على التقرير لما يعلم من الجواب الآتي من ان في السكوت افهام تغيير المنكر فان اعتبر
 مع هذا ما يمنع ذلك الافهام كاشتراك كون الخبر به منكر اشتهر لا يتوهم معها التغيير بوجه وعلمه
 عليه الصلاة والسلام بذلك فهذا حينئذ حامل على التقرير وفرض المسئلة انتفاء كل حامل
 وأما قوله أو ما علمه نقبا واثباتا لكونه دينياً فلهذا لا يصلح حاملا لما يأتي في الجواب من انه اذا
 كان كذبا أعلم الله به عصمة له عن ان يقرأ أحد على كذب لأن الاقرار على الكذب وان لم يعلم
 انه كذب نقص بالنسبة لمنصبه الشريف لا يليق به وأما قوله أو رأى تأخيرها الى وقت الحاجة
 الى بيانه فهذا لا يصلح حاملا لما يعلم من الجواب من ان وقت الاخبار وقت حاجة الى البيان
 لا يتوهم حقيقة وتغيير الحكم وأما قوله وبتقدير عدم الجميع الخ فلا يأتي على ما صححه
 المصنف كما تقدم من عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن الصغار أيضا الا ان في القطع
 بالصدق مع الاختلاف في العصمة عنها وقفة الا ان يقوم فاطع على امتناع الصغار عليهم أو على
 عدم وقوعها منهم * والثاني انه يمكن أن يقال لا فائدة لهذه المسئلة اذ لا يتصور حصول العلم
 بالصدق لاحد توقفه على العلم بانتفاء كل حامل على التقرير ولا يتصور العلم بذلك لأن الحوامل
 لا تنحصر وقد يخفى في الحامل وقد يشبهه الطال فيه فيظن ما ليس بحامل حاملا وما هو حامل غير
 حامل فان صورت المسئلة بما اذا أخبر عليه الصلاة والسلام بأنه لا حامل له على الاقرار فاعلم انما

أي يمكن يسمعه منه النبي
 صلى الله عليه وسلم (ولا
 حامل على التقرير) للنبي
 صلى الله عليه وسلم (و) على
 (الكذب) للمخبر

صادق فيما أخبر به دينيا كان أو دنيو بالان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر أحد على كذب (خلافا للمتأخرين) منهم إلا مدعى وابن الحاجب في قواهم لا يدل سكوت النبي صلى الله عليه وسلم على صدق الخبر أما في الديني ١٣ فليجوز أن يكون النبي بينه

أو آخر يسانه بخلاف ما أخبر به الخبر وأما في الديني فليجوز أن لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم يعلم حاله كافي القاح النخل روى البخاري ومسلم عن أنس أنه صلى الله عليه وسلم مرة يقوم يلقيون فقال لولم تفعلوا الصلح قال فخرج شيئا فترجم فقال ما تخدكم قالوا قلت كذا وكذا قال أنتم أعلم بامر دينكم (وقيل) يدل على صدقه (ان كان) مخبرا (عن) أمر (ديني) بخلاف الديني فلا يدل وفي شرح المختصر كس هذا التفصيل بدله وتوجيههما يؤخذ مما تقدم وأجيب في الديني بان سبق البيان أو تأخير لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من افهام تغيير الحكم في الاول وتأخير البيان عن وقت الحاجة في الثاني وفي الديني بانه اذا كان كذبا ولم يعلم به النبي صلى الله عليه وسلم يعلمه تعالى به عصمة له عن ان يقر أحد على كذب كما علمه يكذب المنافقين في قواهم له تشهد بانك رسول الله من حيث تضمنه ان قلوبهم وافقت أسنتهم في ذلك

وان كان دينيا

حصل من اخباره لا من مجرد الاخبار بحضرة من غير حامل له على الاقرار فليست اقل * والثالث ان قضيته اعتبار كل من انتفاء الحامل على التقرير وانتفاء الحامل على الكذب والمتجه انه غير مراد وان الاعتبار انتفاء الحامل على التثريب فقط سواء وجد حامل على الكذب أو لا لانه عليه الصلاة والسلام لا يقر من غير حامل على كذب سواء كان حامل أو لا بحيث اقر بلا حامل على الاقرار دل على الصدق وحيث اقر لحامل لم يدل عليه والاقرار بلا حامل على الكذب لحامل غير متصور منه لزوم المحذور ومن افهام التغيير فلا يحتاج للاحتراز عنه وكذا على الكذب بلا حامل للزوم المحذور أيضا (فان قلت) اذا كذب الخبر خوف من القتل مثلابان كان بحيث ان لم يكذب قتل فهو لا ومن ذلك حامل للنبي على الاقرار (قلت) لا يكون ذلك بمجرد حامل على الاقرار لان القتل لا يندفع عنه بمجرد كذبه وعلى النبي الانكار لئلا يلزم المحذور نعم ان كان لو أنكر النبي عليه قتل أيضا أمكن ان يكون ذلك حاملا ان كان محترما ولم يمكنه دفع القتل عنه فليست اقل وبما تقرر يظهر انه لا يلزم من انتفاء الحامل على الاقرار انتفاء الحامل على الكذب بل قد يجامع انتفاء الحامل على الاقرار الحامل على الكذب ولا من انتفاء الحامل على الكذب بل قد يجامع انتفاء الحامل على الاقرار بل قد يجامع انتفاء الحامل على الكذب وجود الحامل على الاقرار كما أن الحامل على أحدهما قد يجامع الحامل على الآخر وقد لا وبذلك يظهر منع ما ذكره شيخ الاسلام من ان انتفاء كل من الحاملين يستلزم انتفاء الآخر * والرابع ان الكذب لحامل قد يصاحبه الاثم كما لو أخبر عن عدوه القاتل ولم يقتول خطابا فيه القصاص ليستغنى عني الخبر بقتل الولي اياه ومثل هذا قد يفتني عنه الحامل على التقرير عليه لما فيه من فهم تغيير ما استقر من انه لا قصاص في قتل الخطا وقد يوجد فيه الحامل كان يكون الخبر معاندا لا يقع فيه الانكار مع اشتراك ما استقر مشهور لا يتأني معها توهم التغيير ولا يتمكن الولي معها من القصاص وقد لا يصاحبه الاثم كان يظن الخبر في المثال ثبوت القصاص في قتل الخطا ومثل هذا أيضا قد يفتني عنه الحامل على التقرير عليه وقد يوجد جملتين فيهما فيما قبله وبذلك ينظر فيما ذكره الكمال هنا (قوله صادق فيما أخبر به) أي صادق قطعا اخذ من قوله خلافا للمتأخرين أي الذين منهم ابن الحاجب وقد صرح بتصوير المسئلة بذلك حيث قال مسئلة اذا أخبر واحد بحضرة صلى الله عليه وسلم ولم يذكر لم يدل على صدقه قطعا انتهى (قوله وأما في الديني فليجوز أن لا يكون النبي يعلم حاله كافي القاح النخل الخ) لم يتعرض الشارح لجواب ذلك وقد تعرض له الكمال في باب الاجماع في قول المصنف وانه قد يكون في ديني فقال وأما التلقيح فلا يخفى ان صلاح الثمرة به من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصحت الثمرة دون هذه ذاهو العقيدة وقوله لولم تفعلوا الصلح حق به هذا المعنى أي حيث تعلقت المشيئة الالهية بصلاحه وقوله أنتم أعلم بدينكم أي بكمضية التلقيح لا يتأني ذلك انتهى (قوله كافي القاح النخل الخ) استدل على انه يجوز أن لا يعلم النبي حال الديني وان لم يكن مثالا لما نحن فيه اذا أخبرنا بحضرة (قوله وأجيب في الديني الخ) فان قلت قد يرد على هذا الجواب انه قد يكون الحال بحيث لا ينسبهم تغيير الحكم لشدة نقطة الحاضر من أول قرائن حالية أو مقالية وهذا الجواب لا يجدي في هذه الحالة قلت يمكن ان يقال ان كون الحال

بهذه الحقيقة حامل للتقرير النبي عليه الصلاة والسلام وقد قيدت المسئلة بتسفي الحامل عليه
 (قوله) أما إذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما إذا كان المخبر من يعاند النبي صلى الله
 عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً (فيه اشكال لما تقدم
 أول كتاب السنة ان النبي عليه الصلاة والسلام لا يقرأ أحداً على فعل باطل وان كان ممن يعزبه
 الانكار وأي فرق بين الفعل والقول مع ان كلاهما معصية ومن أورد هذا الاشكال شيخنا
 العلامة ثم قال ويمكن الجواب بان المراد ان التقرير الحامل عليه إذا فرض وقوعه من النبي
 صلى الله عليه وسلم لا يدل على الصدق لكنه لم يقع منه الا التقرير على الجائز كما تقدم اذ التقرير
 على غيره ذنب والانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الذنب ولو صغيرة فلا تخالف
 حينئذ انتهى وحاصله ان هذا حكمين أحدهما ما تقر به عليه الصلاة والسلام والثاني دلالة
 التقرير بما لا ينافي تكلم على الثاني وبكت عن الاول اعلم امتناعه مما تقدم فيكون ما ذكره هنا
 مبنياً على فرض وقوع التقرير مع امتناع وقوعه (وأقول) يمكن أيضاً الجواب بان ما هنا مبني
 على أحد الأقوال هناك المذكور بقول المصنف وقيل لا فعل من يعزبه الانكار وبالفريقان
 المسئلة هنا مصورة بان الكافر قد علم معانته النبي صلى الله عليه وسلم وأنه لا ينفع فيه الانكار
 وان الحال بحيث لا يحتمل التغير والتسخ وان لا اشتباه في شيء من ذلك على أحد بحال اذ الانكار
 حينئذ لا أثر له ولا مضرة في تركه بحال وهناك مصورة بما اذا لم تتوفر جميع هذه الامور فلا فائدة
 الانكار ودفعه المضرة حينئذ وهذا الفرق وجيه جداً من حيث المعنى فينبغي اخذ به وقد
 عبر الهندي بما قد يشير اليه حيث قال وثانها أي شير وط دلالة على الصدق ان يكون ذلك الخبر
 ممن لم يعرف عناده للنبي صلى الله عليه وسلم وكفر به فان بتقدير ان يكون ذلك لم ينفع فيه
 الانكار فلم يجب عليه عليه الصلاة والسلام انكاره وبياناً بالنسبة اليه ولا كان السكوت
 موهما للتصديق وأما بالنسبة الى غيره فلم يجب بيانه أيضاً لاحتمال أن يكون ذلك الوقت لم يكن
 وقت حاجة اليه بالنسبة الى الغير انتهى (قوله) وأما مظهر الصدق فخير الواحد (فان قلت
 لم خيراً لاسلوب وهلا عطفه على مقطوع الكذب ومقطوع الصدق فقال وأما مظهر الصدق
 وهو خير الواحد قلت اشارة الى ان هذا هو الاصل في الخبر وكان اصالة هذا معلومة مقررة
 فلماذا ذكر القسمين الاولين الخارجين عن الاصل فيه وجع الى بيان ما علم انه الاصل وطلبت
 النفس بيانه فكأنه قال رأ ما الاصل فيه المعلوم اصالة الذي هو مظهر الصدق فهو خير
 الواحد فتماته باطاف فان قلت بقي من الاقسام مظهر الكذب فلم ترك المصنف قلت أشار اليه
 بقوله السابق وكل خبرا وهم باطلا (قوله) وهو ما لم يفته الى التواتر (أي الى حد التواتر) تصريح
 بتسمية ما رواه نحو الثلاثة والاربعة خبر واحد والاصطلاح كذلك كما صرح به الاسنوي
 وغيره (قوله) أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أولاً (فان قيل ادخال هذا تحت خبر الواحد ينافي
 فرض المصنف انه مظهر الصدق قلنا لا نسلم المناقاة لان المراد انه في ذاته مظهر الصدق
 وذلك لا ينافي انه يفيد العلم بواسطة امر خارج عنه (قوله) ومنه المستفيض (الخ) بيان لانقسام
 خبر الواحد وتعرض عن جعل المستفيض واسطة (قوله) وأقله اثنان وقيل ثلاثة (قال
 السوطي والثاني وهو الصحيح ثلاثة وهو اختيار ابن الصباغ وقال الرافي انه أشبهه بكلام

أما إذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما إذا كان المخبر من يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً (وأما مظهر الصدق فخير الواحد وهو ما لم يفته الى التواتر) واحد كان رايه أو أكثر أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أولاً (ومنه) حينئذ المستفيض وهو الشائع عن أصل فخرج الشائع لا عن أصل (وقد يسمى) أي المستفيض (مشهوراً وأقله) من حيث عدد رايه أي أقل عدد راوي المستفيض (اثنان وقيل ثلاثة) الأول ما خوف من قول الشيخ في التنبيه وأقل ما ثبت به الاستفاضة اثنان وعبارة ابن الحاجب المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة

الشافعي وهو الذي جزم به أهل الحديث فلم يذكر واسواه فقالوا ما تقرّده راووا أحد غريب
أوروا بن عزيز أو ثلاثة فأكثروا مشهورا انتهى كذا نقل ذلك عن جزم أهل الحديث ولم يلقفت
إلى ما جزم به النور في التقريب تبعا لابن الصلاح مما يخالف ذلك حيث قال إذا انفرد عن
الزهري وشبهه من يجمع حديثه رجل بحديث سمى غريبا وان انفرداثنان أو ثلاثة سمى عزيزا
فان رواه جماعة سمى مشهورا انتهى قال السيوطي في شرحه كذا قال ابن الصلاح أخذ من
كلام ابن منده وأما شيخ الإسلام وغيره فانهم خصوا الثلاثة فافوقها بالمشهور والاثني بالعزير
لعزته أي قوته لجيشه من طريق آخر وأول قوله وجوده انتهى (قوله مسئله خبر الواحد لا يفيد
العلم الا بقرينة) أقول فيه أمور * الأول قال العضد واعترض عليه بان العلم غنة لا يحصل
بالخبر بل بالقرائن كالعلم بنجل الخجل ورجل الوجمل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها
والجواب انه حصل بالذير بضمه القرائن اذ لو لا الخبر لبروزنا موت شخص آخر انتهى
(وأقول) خيفة لقاائل أن يقول لا مستند في كون الميت هذا الشخص المعين الا بالخبر والخبر
بجزمه لا يفيد العلم فكيف يحصل العلم بموت هذا المعين من حيث انه موت هذا المعين نعم يحصل
العلم بالموت في الجملة وهو غير المدعى والحاصل ان الدال على موت هذا المعين ليس الا بالخبر وهو
لا يفيد الا الظن وان القرائن المفيدة للعلم انما دلت على موت ما لا على موت هذا المعين فلا
يحصل العلم بموت هذا المعين ويحاجب بان حصول العلم بموت هذا المعين من مجموعها أمر عادي
وان لم يقتضه العقل فلا اشكال فليست * الثاني قال أيضا أعني العضد وعني أي ابن الخاجب
بما الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة قال المولى سعد الدين يعني ان المراد بالقرائن لغير
التعريف القرائن المنفصلة الغير اللازمة من أحوال الخبر والخبر عنه كالصراخ والجنازة الخ
انتهى وقد بينا فيما سبق بحسب ما ظهر لنا ان القرائن اللازمة لا توجب العلم في خبر الواحد
فراجع * الثالث قال السيوطي ومن ذلك يعني خبر الواحد الذي يفيد العلم بقرينة ما أخرجه
الشيخان أو أحدهما قال شيخ الاسلام ابن حجر فانه احتق به قرائن منها جملتهم ما في هذا
الشان وتقدمها في تميز الصحيح على غيرها وتلقى العلماء الكتاب بها بالقبول وهذا التلقي وحده
أقوى في افادة العلم من مجرد كثرة الطرق انتهى (وأقول) ان ثبت ان هذه قرائن منفصلة فسلم
والا فقد تقدم ان اللازمة لا توجب العلم في الاحاد على ان الثامنة لا أثر لها على طريق المصنف
كأعلم مما صرح فليحذر (قوله وقال أحمد يفيد مطلقا) يتأمل مراد الامام أحمد من ذلك وهل
كان يحصل له العلم من الاحاد وخصوصا عند وجود المعارض ومخالفة بقية الأئمة فيما ذهب
(قوله في دليل أحمد نهى عن اتباع غير العلم) قال العضد وانتهى للخبر وقوله وذم على اتباع
الظن قال العضد فدل على حرمة وقوله وأجيب أي فهذه النصوص وان كان ظاهرها العموم
لكنها مخصوصة بما يطلب فيه اليقين ثم هذا الجواب الذي أورده أحد وجهين أجاب بهما العضد
والآخر اننا لانسلم انه لو لم يفد العلم لكان العمل به اتباعا لغير المعهوم بل للاجماع القاطع على
وجوب اتباع الظواهر (قوله وقال الاستاذ وابن فورك يفيد المستفيض علما نظريا) فيه انه
لم يتعرض لكون العلم المستفاد على غير هذا القول كالمستفاد على الاولي بالقرائن ضروريا
أو نظريا ولا يبعد انه لا يتعين واحدا منهما بل قد يكون ضروريا فيحصل بعد حصول القرائن من

* مسئله * خبر الواحد لا
يفيد العلم الا بقرينة) كما
في اخبار الرجل بموت ولده
المشرف على الموت مسح
قرينة البكاء واحضار
الكفن والنعش (و) قال
(الاكثر لا) يفيد (مطلقا)
وما ذكر من القرينة يوجد
مع الانعام (و) قال الامام
(أحمد يفيد مطلقا) بشرط
العادلة لانه حينئذ يجب
العمل به كما سبق وانما يجب
العمل بما يفيد العلم اقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم ان تتبعون الا الظن
نهي عن اتباع غير العلم وذم
على اتباع الظن وأجيب
بان ذلك فيما المطلوب فيه
العلم من أصول الدين
كوحداية الله تعالى وتزكيتها
عما لا يليق به لما ثبت من
العمل بالظن في القروع (و)
قال (الاستاذ) أبو اسحق
الاسفرايني (وابن فورك يفيد
المستفيض) الذي هو منه
عندنا (علما نظريا) جعله
واسطة بين المتواتر المقيد للعلم
الضروري والا حاد المقيد

غير احتياج الى ترتيب ونظر وقد يكون نظرا فيستوقف على ذلك فليتامل (قوله بما يتفق عليه
 أئمة الحديث) من الواضح انه لا يلزم من ذلك تواتره بل وان تحالف بعض شروط التواتر مع وجود
 اتفاقهم (قوله يجب العمل به في الفتوى والشهادة) أى يجب العمل بكل من فتوى المفتي
 وشهادة الشاهد وان لم يبلغ واحد منهم ما حد التواتر عددا وغيره وليس المراد ان خبر الواحد
 الوارد عن الشارع يجوز العمل به في بابي الفتوى والشهادة كما قد يتوهم من العبارة ولذا فسرهما
 الشارح دفعا لهذا التوهم (قوله بما يتفق به المفتي الخ) لا يخفى ظهور هذا التقدير في تعليق
 قول المصنف في الفتوى والشهادة بالفظ العمل وصحة هذا التعليق لصلوحه للمراد وما قول
 شيخنا العلامة انه بين به انه متعلق بحال محذوفة من ضمير به أى وارد في الفتوى لا بالعمل والا
 لكان معناه ان عمل المفتي به في فتواه والشاهد به في شهادته واجب وهو غير مراد بل غير صحيح في
 الشهادة أى لانه لا يجوز الشهادة اعتقادا على خبر واحد انتهى فقيه نظرا مما لا فلا نسلم انه بين
 به ما ذكر بل لا تحتل عبارة الشاهد الا المتعلق بلفظ العمل اذ لا يفهم من قولنا يجب العمل بما يتفق به
 المفتي الا متعلق قولنا بما يتفق بالعمل وهذا ظاهر في متعلق الظرف في عبارة المصنف بالعمل وأما ثانيا
 فلا نسلم تعيين تعلقه بالحال المحذوفة المذكورة بل تعلقه بهم ايهم خلاف المراد اذ يسبق الى الذهن
 منه ان المراد ان الخبر الوارد في الفتوى والشهادة يجوز العمل به وليس مراد وانما المراد ان
 الافتاء أو الشهادة خبر واحد ومع ذلك يجوز العمل به وأما ثالثا فلا نسلم انه اذا متعلق بالعمل تعيين
 أن يكون معناه ما ذكره بل هو محتمل للمراد احتمالا قريبا كما لا يخفى (قوله كالاخبار بدخول وقت
 الصلاة الخ) قال شيخنا الشهاب حق العبارة أن تدخل الكاف على الدخول والتجسس لانهم
 من الامور الدينية لانفس الاخبار انتهى (وأقول) ليس مقصود الشارح تمثيل الامور الدينية
 حتى يتوجه عليه ذلك بل خبر الواحد بمعنى اخبار الواحد في قوله يجب العمل فيها بخبر الواحد
 (قوله قبل سمعنا لانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الاحاد الى القبائل والنواحي الخ)
 فيه أمر وزعم أحدها قال الاصمغاني في شرح المختصر وفيه اي في هذا الدليل نظر فان المبعوثين
 مقتنون والمبعوث اليهم العوام ويجب على العوام العمل بقول المفتي ولا يلزم منه وجوب العمل
 بخبر الواحد انتهى (وأقول) عندى ان هذا نظر في غاية الضعف للقطع بان المبعوثين لم يقصد
 ببعثهم الا مجرد الاخبار دون الفتوى * والثاني ان من الاحاد المبعوثين لتبليغ الاحكام من
 أمر بتبليغ التوحيد والامر بالشهادتين وقضية ذلك الاكتفاء بخبرهم فيما يتعلق بالايان
 لكن هذا يناقض مقتضى جوابهم السابق عن دليل أحمد على قوله ان خبر الواحد يفيد العلم
 مطلقا من تسليم انه لا يعمل به فيما يتعلق بالايان مما يطلب فيه العلم * والثالث قال شيخنا العلامة
 اعتمد في كون هذا الدليل سمعنا على مجرد البعث الذي هو أمر مسموع واذا حقت
 مناط الدلالة وجدته قوله فلو لا الخ وهو في قوة قولك فلو لم يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم
 فائدة وهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم وذلك عقلي لا سمعي اه (وأقول) لا منشا لهذا
 الاعتراض الا العقلية عما تقرر أئمة الكلام وغيرهم من أن مقدمات الدليل اما عقلية صرفة
 وهو الدليل العقلي واما ما ركبته من العقلية والنقلية وهو الدليل النقلى وان الدليل لا تكون

للظن وقد مثله الاستاذ
 بما يتفق عليه أئمة الحديث
 وانما يقيد الواحد بالعدل
 كما قيده ابن الحاجب
 وغيره لانه لا حاجة اليه على
 الاول حيث يفيد العلم لان
 التعويل فيه على القرينة
 ولا على الثاني كما هو ظاهر
 وان احتج اليه على الثالث
 كما تقدم وكذا على الرابع
 فيما يظهر كما يحتاج اليه
 حيث يقال يفيد الظن
 * مسألة * يجب العمل به
 أى بخبر الواحد (في الفتوى
 والشهادة) أى يجب العمل
 بما يتفق به المفتي وبما يشهد
 به الشاهد بشرطه (اجماعا
 وكذا سائر الامور الدينية)
 أى باقية يجب العمل فيها
 بخبر الواحد كالاخبار
 بدخول وقت الصلاة وتنجس
 الماء وغير ذلك (قبل سمعنا)
 لانه صلى الله عليه وسلم
 كان يبعث الاحاد الى
 القبائل والنواحي لتبليغ
 الاحكام كما هو معروف
 فلو لا انه يجب العمل بخبرهم
 لم يكن لبعثهم فائدة

مقدمة عقلية صرفة وحيدة ~~فكون~~ بعض مقدمات هذا الدليل الذي ذكره الشارح عقليا
لا يخرج منه عن كونه نقائيا فالاعتراض عليه بما ذكره سابقا واعلم ان ما ذكره الشارح يمكن أن
يكون إشارة الى قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم والتقدير لولم يجب
العمل بخبر الواحد لما بعث صلى الله عليه وسلم الا حاد لتبليغ الاحكام لكنه بعث الا حاد
لذلك دليل الشرطية لزوم العبث وعدم الفائدة ودليل الاستثنائية الوجودية قول الشارح
لم يكن لبعثهم فائدة إشارة الى دليل الشرطية وقوله كما هو معروف إشارة الى دليل الاستثنائية
فهم قد يتوجه على دليل الشرطية منع لزوم العبث اذ لا يلزم من عدم الوجوب انتفاء الفائدة
لانه لو جاز العمل ولم يجب حصلت الفائدة وتنفي العبث اذ جواز العمل فائدة أي فائدة ويمكن
أن يجاب بما يعلم مما سبى في الكلام على قوله لتعطلت وقائع الاحكام وذلك لانا قطع بأن
الشارع شرع الواجبات مثلا على انه يجب اعتقاد وجوبها والعمل بها فلو لم يجب العمل بخبر
الاحاد التي اقتصر على بعثها فانت الفائدة التي قصد بها شرع الاحكام فليست أمثل (قوله وقيل
عقلا) قال شيخ الاسلام الاولى وقيل وعقلا ليوافق المنقول منه عليه الزركشي وغيره وأشار
اليه الشارح بقوله وان دل السمع أيضا يجعل الواو للعال اه (وأقول) يتوجه حينئذ أمران
الاول ان مدعى القائل الاول على هذا الاثبات بالسمع دون العقل واستدلاله السابق في كلام
الشارح لا يفي بذلك اذ ليس فيه تعرض لنفي الاثبات بالعقل الثاني ما سميناه من انه لا فرق بين
القولين في ان كلامهما مستند الى السمع فليس الدليل في واحد منهما عقليا لان الدليل العقلي
ما كان جميع مقدماته عقلية فليست أمثل (قوله أي من جهة العقل) فان قلت لم يقل نظير ذلك
في قوله سمعنا قلت يحتمل انه مراده فيكون قد حذف من الاول دلالة الثاني وان كان الاولى
العكس وتكون مخالفة الاولى لما ياتي ويحتمل أن يكون قد خص هذا التقدير بالثاني لانه
أحوج اليه وذلك لان اطلاق السمع بمعنى المسموع أكثر من اطلاق العقل بمعنى المعقول فعمل
صحة جل العقل هنا على المعقول والمعنى يجب من جهة المعقول أي الدليل المعقول وهو أي
الدليل المعقول انه الخ فالضمير في وهو عائدا على العقل بمعنى المعقول فقوله شيخنا العلامة لم يمكن
حمل العقل على المعقول لان المراد به القوة المدركة ممنوع مدعى ودليلا وقوله فلو قال أي شيء
من جهة العقل ليكون هذا الشيء هو مرجع قوله وهو انه لكان جيدا مدفوع بالاستغناء عن
ذلك برجوع ضمير وهو للعقل بمعنى المعقول كما تقرر على انه لا محذور في رجوعه لشيء يفهم من
مضمون الكلام على ما هو شائع ذائع في كثير من المواضع فافهمه قوله لكان جيدا من ان
ما صنعه الشارح غير جيد ممنوع بلا خفاء فتأمل واعلم انه يظهر أن يجوز من حيث المعنى نصب
سمعا وعقلا على اسقاط الخافض وان كان سمعا في نحو ذلك أي بالسمع أي المسموع والعقل
أي المعقول ولا يجب كونه تميزا كما قاله شيخ الاسلام (قوله لتعطلت وقائع الاحكام) قال شيخنا
العلامة وفي الاستلزام بحث لا يمكن وجود الحكم بخبر الواحد وان تنفي وجوب العمل لانتفاء
شرطه وهو التواتر مثلا وبكفي في فائدة وجوده جواز العمل اه (وأقول) قد فسر هو العمل
في قول المصنف يجب العمل به بقوله لعل المراد بالعمل اعتقاد ما دل عليه من الاحكام الخمسة
أو حبس النفس على ما دل عليه من فعل فقط أو ترك فقط أو ارساله في الفعل والترك مع رجحان

(وقيل عقلا) وان دل السمع
أيضا أي من جهة العقل
وهو انه لولم يجب العمل به
لتعطلت وقائع الاحكام
المروية بالاحاد وهي كثيرة
جدا ولا يسيل الى القول
بذلك وانما لم يرجح الاول
لما رجحه غيره

على ما هو المعتمد عند أهل السنة لأن الثاني منقول عن الإمام أحمد والفضل وابن سريج من أئمة السنة كـ بعض المعتزلة (وقالت الظاهرية لا يجب) العمل به (مطلقاً) أي عن التفصيل الآتي لأنه على تقدير رجحانه انما يقيد الظن وقد نهى عن اتباعه وذهب عليه في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يقمون الا الظن قلنا قد قدم جواب ذلك قريباً (و) قال (الكرخي) لا يجب العمل به (في الحدود) لانهم اندر بالشبهة لم يثبت مسنداً في حنفية ادروا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب في الاتحاد شبهة قلنا لانهم شبهة على انه موجود في الشهادة أيضاً (و) قال (قوم) لا يجب العمل به (في ابتداء النصب) بخلاف ثوانها حكاه ابن السمعاني عن بعض الحنفية قال فقبلوا خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة أو سق لأنه فرع ولم يقبلوه في ابتداء نصاب الفضل والنجاحيل لأنه أصل

هذا يباين سطورين بخطه كذا في هامش الأصل

أحدهما أو استواءهما اه والظاهر الأول ويستند لقلنا أن يقول المراد بل إن يتخلو وجوازنا لو تمتع شرعاً لما فاته لم يدل عليه الدليل من استقراء النكاح في جميع الوقائع أو المراد نكاحات عن وجوب اعتقاد أحكامها ووجوب منع أيضاً ما ذكر ويمكن الجواب على وجه آخر وهو اننا قطع بأن المقصود من شرع الواجبات مثلاً وجوب اعتقاد وجوبها والقيام بها وذلك بتوقف على الاعلام بها وقد اقتصر عليه الصلاة والسلام على الاعلام بواسطة ارسال الاتحاد إلى القبائل فلو لانه يجب ما ذكرته مطلقاً لا أحكام كوجوب اعتقاد الوجوب والعمل وهو المراد بقوله لتعطت وقائع الأحكام أي باعتبار ما قصد الشارع فيها فقله ويمكن في فائدة وجوده جواز العمل برده اننا قطع بأن الشارع أراد بوجود الأحكام تبعاً لها بالمكافئين على الوجه الذي ذكرناه من وجوب اعتقاد الواجبات والعمل مثلاً فلا يكفي في فائدة وجودها جواز العمل اذ هو غير الفائدة المقصودة من وجوده فليتمأمل على انهم صرحوا بأنه يلزم من الجواز الوجوب فقد قال الأصفي في شرح المختصر واحتج المصنف على وجوب العمل بخبر العدل الواحد دسماً بأنه تكرر العمل بخبر الواحد كثيراً في زمن الصحابة والتابعين في وقائع كثيرة شائعة وذا فعلاً ولم يشكراً أحد العمل به وذلك أي تكرار العمل به من غير نكير لا يرضى عادة بلانهم اتفقوا على وجوب العمل به ثم قال فان قيل تكرر العمل بخبر الواحد من غير نكير لا يدل الأعلى جواز العمل به سماً أجيب بأنه لا فائز بالفصل بين الجواز سماً والوجوب سماً فاذا ثبت جواز العمل ثبت الوجوب اه (فان قلت) الزوم مسلم باعتباره دلالة السمع والكلام هنا في الدليل العقلي (قلت) سنبين آتياً انه أيضاً سمي أي ان بعض مقدماته سمي كما هو المراد من السمي (قوله على ما هو المعتمد عند أهل السنة) أقول لقائل أن يقول الاستدلال هنا بالعقل على الوجه المذكور لا ينافي المعتمد عند أهل السنة اذ العقل لم يستعمل بأدلة هذا الحكم بل استنبطه من المنقول وهو ثابت من ان الشارع شرع أحكاماً تتعلق بالمكافئين بشرط العلم بها واقتصر في الاعلام على بعث الاتحاد ولا يخفى ان استنباط العقل الوجوب من ذلك على الوجه الذي تقر ليس من باب تحكيم العقل الذي لا يقول به أهل السنة فكان يمكن التوجيه أيضاً بأنه انما لم يرجح الأول لأن الثاني لا ينافي مذهب أهل السنة فليتمأمل (فان قلت) يرد ما ذكرناه يلزم عليه كون هذا الدليل سماً لانه مركب من النقل والعقل فيتخذ القولان وهو باطل (قلت) انما يرد هذا لو ثبت ان هذا القائل جعل هذا الاستدلال في مقابلة القول الأول وهو ممنوع لجواز أن يكون ذكره لا في مقابلة شيء وسماً عقلياً لأن بعض مقدماته عقلي ولو ثبت انه جعله في مقابلة كان البحث حينئذ معه اذ هذا الاستدلال ليس عقلياً صريحاً إلا أن يريد المقابلة في كيفية الاستدلال وان كان السمع معتبراً في كل منهما ولا ينافي ذلك تسميته له عقلياً لانه باعتبار بعض مقدماته فليتمأمل وليراجع (قوله أي عن التفصيل الآتي) أي لاعتبار السابق أيضاً حتى تمتنع العمل به في الفتوى والشهادة كما يتوهم من الاطلاق (قوله لانه على تقدير رجحانه) قال شيخنا الشهاب لك أن تقول هو مستدرك اه (قوله على انه موجود في الشهادة) قال شيخنا العلامة قد يفرق بين الحدود والشهادة بأنه مقصود وهي وسيلة والوسائل يغتفر فيها ما لا يغتفر في المقاصد اه (وأقول) مما يذهب هذا الفرق انه لو كانت شهادة الاتحاد وجوب حد

يعني فيما اذا ماتت الامهات

من الابل والبقر في أثناء
الحول بعد الولادة وتم
حوالها على الاولاد فلا
زكاة عندهم في الاولاد مع
شمول الحديث لها وهو قول
أبي حنيفة الاخير قال لعدم
اشغالها على السن الواجب
وقال أبو لا يجب تحصيله
كقول مالك وثانياً تؤخذ
منها كقول الشافعي
(و) قال (قوم) لا يجب
العمل به (فيما عمل الاكثر)
فيه (بخلافه) لان عملهم
بخلافه حجة مقدمة عليه
كعمل الكل قلنا لانهم انه
حجة (و) قالت (المالكية)
لا يجب العمل به فيما عمل
أهل المدينة (فيه) (بخلافه)
لان عملهم كقولهم حجة
مقدمة عليه قلنا لانهم حجة
ذلك وقد نفت المالكية
خيار الجاهل الثابت بحديث
الصحيحين اذا تابع الرجلان
فكل واحد منهما بالخيار ما لم
يقترقا قاله أهل المدينة
بخلافه (و) قالت (الحنفية)
لا يجب العمل به (فيما عمل به
البلوى) بان يحتاج الناس
اليه لحديث من من ذكره
فلم يروا صححه الامام أحمد
وغیره لان مانع به البلوى
يكثّر السؤال عنه فتقضى
العادة بنقله تواتر التوفر
الدواعي على نقله فلا يعمل

لم يمكن الكرخي ردّها فانه لا سبيل الى القول به وقبولها يلغي هذا الفرق معنى اذ لا معنى لرد
الاتحاد الوارد في اثبات الحد وقبول الشهادة بموجبه مع كون المقصود سد الطريق الموصل
اليه على ان هذا الفرق مبني على ان المراد الشهادة بغير الحد يعني انه يقبل خبر الاتحاد الوارد
في شأن الشهادة وهو ممنوع لجواز ان المراد الشهادة بالحد يعني ان الاتحاد يقبل شهادتهم بالحد
وحقيقة يدفع هذا الفرق من الابتداء فليتم (قوله يعني فيما اذا ماتت الامهات من الابل
والبقر) انما اقتصر عليهم ما مع ان غيرهما كالغنم كذلك لاقتصار ابن السمعي على الفصلان
والعجاجيل اذ لا يطلقان على اولاد الغنم (قوله وقالت المالكية) فان قلت الشارح استدلال
لمذهب المالكية بان عمل أهل المدينة حجة مقدمة على خبر الواحد منهم ولو استدلت المالكية
بان الظاهر ان خبر الواحد لا يحذف عنهم فحالانهم له فتقضى انما مع الاطلاع عليه وعلى ما هو
مقدم عليه لم يمكن منعه قلت لانهم لا يمكن منعه حيثما يدل يمكن منعه واسناده بان الصابة
وقع لهم كثير في المدينة العمل بخلاف الحديث ثم رجعوا اليه حين اطاعوا عليه (قوله أهل
المدينة) ينبغي ان لا يقيّدوا بالصحابة بل المجتهدون من فحول التابعين من أهلها كذلك (قوله بان
يحتاج الناس اليه) قال شيخنا العلامة هذا مبني على انه جعل مانع به البلوى واقعا على خبر
الاتحاد نفسه الى آخر كلامه (وأقول) ما زعمه من البناء المذكور ممنوع منه لا يخفى بل يجوز ان
يكون جع له واقعا على حكم الفعل بحكم المس بل هو المتبادر من قوله لا يجب العمل به فيما عمل به
البلوى لان المتبادر من المدحول فيه بالخبر هو الحكم لانه الذي يدل عليه الخبر ويعمل به فيه أو
لا يعمل به فيه وأما قوله في تأييد ما ادعاه ويؤيده التمثيل له الخ فلا تاييد فيه بل جواز ان يكون
التمثيل لخبر الاتحاد المذكور في قوله لا يجب العمل به لمانع به البلوى الذي هو الحكم وأن
تكون الهاف في فتقضى العادة بنقله لمانع به البلوى الذي هو الحكم لا لخبر الاتحاد الوارد فيه فانه
يوصف قطعاً بقضاء العادة بنقله وعلى هذا فكل من قوله بان يحتاج الناس اليه أي الى مانع به
البلوى يعني الحكم المذكور وقوله يكثّر السؤال عنه أي عما عمل به البلوى من الحكم المذكور
واقف في محله مناسب لكل المناسبة لظهور مناسبة وصف ذلك الحكم باحتياج الناس اليه أي
الى معرفته لكثرة وقوع متعلقه وبكثرة السؤال عنه كذلك ويجوز ان يراد بما عمل به البلوى
نفس الفعل ويكون قول المصنف فيما عمل به البلوى على حذف المضاف أي في حكم مانع به
البلوى وكذا قول الشارح يكثّر السؤال عنه أي عن حكمه وقوله فتقضى العادة بنقله أي نقل
حكمه لكن يشكك عليه قوله بان يحتاج الناس اليه لان الفعل الذي تعم به البلوى يعد وصفه
باحتمياج الناس اليه ويمكن أن يجاب بان وصفه بذلك على التجوز من وصف الشيء بوصف
ما يتعلق به (قوله فتقضى العادة بنقله) قال شيخنا الشهاب وفاقا لشيخنا العلامة فضيحه ان الخبر
حينئذ مقطوع بكذبه لما مر من ان المنقول اتحاد مع قضاء العادة بنقله تواتر ما مقطوع بكذبه
فقوله فلا يعمل بالاحاد فيه أي لا يجوز وقدمت ان المدعى في الوجوب اه (وأقول) كون
المدعى في الوجوب ممنوع والتعبير في الوجوب لا ينافي ارادة الامتناع كما لا يخفى وانما عبر بعدم
الوجوب مع ارادة عدم الجواز لما تقدم بيانه (قوله يعني ولم يكن راويه فقيهاً أخذ من قوله
بعد الخ) أقول ليس مقصود الشارح اثبات هذا التقييد بمجرد هذا الا في كلامه شيخنا

بالاحاديفه قلنا لا نسلم
قضاء العادة بذلك (أو خالفه
راويه) فلا يجب العمل به
لانه انما خالفه لدليل قلنا في
ظنه وليس لغيره اتباعه لان
المجتهد لا يقلد مجتهدا كما
سيأتي مثاله حديث أبي
هريرة في الصحيحين اذا شرب
الكلب في اناء أحدكم
فامسح به سبع مرات وقد
روى الدارقطني عنه انه
أمر بالمسح من ولو غسه
ثلاث مرات قال والصحيح
عنه سبع مرات ويؤخذ
من قوله أو خالفه راويه
ما صرحوا به من ان الخلاف
فيما اذا نقضت الرواية
فان تأخرت أو لم يعلم الحال
فيجب العمل به اتفاقا (أو
عارض القياس) يعني ولم
يكن راويه فقهيا أخذنا
من قوله بعد ويقبل من
ليس فقهيا خلافا للحنفية
فيما يخالف القياس لان
مخالفتهم ترجح احتمال
الكذب قلنا لا نسلم ذلك
(وثالثها) أي الاقوال
(في معارض القياس) انه
(ان عرفت العلة) في الاصل
(بنص راجع) في الدلالة (على
الخبر) المعارض للقياس
(ووجدت قطعا في الفرع
لم يقبل) أي الخبر المعارض
لرجمان القياس عليه
- ينشد (أو قلنا الوقت)

العلامة لعدم اطلاعه على حقيقة الحال وعدم مراجعته المسئلة فنأزع في ذلك بما سيأتي مما
حاصله ابقاء قول المصنف هنا وأعارض القياس على اطلاقه وأيده باطلاق ابن الحاجب
والعضد بل مقصود من التقييد بما ذكره ومنه قول الحنفية فتعين حمل عبارة المصنف عليه
وجعل مفهوم ما يأتي قرينة ذلك الحمل حتى يدفع عن المصنف الاعتراض بأنه ترك من كلام
الحنفية هذا التقييد الذي لا بد منه بلا قرينة تدل عليه قال البيضاوي في المنهاج شرط أبو
حنيفة فقه الراوي ان خالف القياس قال المصنف في شرحه وقال أبو حنيفة يشترط فقهه ان
خالف القياس لان الدليل في قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ولا توقف ما ليس لك به علم
ان يتبعون الا الظن ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفنا فيما اذا كان الراوي فقيها لان
الاعتماد على روايته أو ثق فوجب بقاء ما عده على الاصل ورد بان عدالة الراوي تغلب ظن
صدقه والعمل بالظن واجب كما تقرر الخ اه فانظر قول البيضاوي ان خالف القياس فانه
مصرح بقبول الحنفية رواية الفقيه اذا خالف القياس وقول المصنف فلا عنهم خالفنا الخ
فانه نص ظاهر في قبول روايته بخلاف القياس اذا كان فقيها وقال الزركشي وقد نقل في المنهاج
عنهم أي الحنفية انهم اشترطوا فقه الراوي اذا خالف الحديث القياس وهو تصريح بانهم
لا يردونه مطلقا وسيدكره المصنف بعد اه بل النص على ذلك مشهور في أصولهم قال صدر
الذريعة في تنقيح فصول الراوي امام معروف بالرواية أو مجهول أي لم يعرف الا بحديث
أو حديثين والمعروف ان كان معروفا بالقبول والاجتهاد كالخلفاء والعبادة وزيد ومعاذ وأي
موسى الاشعري وعائشة رضي الله تعالى عنهم ونحوهم فحديثه يقبل وافق القياس أو خالفه
الخ اه واذا علمت ذلك علمت ان ما أطل به شيخنا العلامة على قول الشارح أخذ من قوله
بعد الخ في غاية السقوط والفساد وكيف يصح حمل عبارة المصنف على اطلاقها ورد تقييد
الشارح اياها مع مخالفة الاطلاق لمفهوم كلام المصنف فيما بعد وتصريح المصنف هو وغيره
من الأئمة عن الحنفية بالتقييد على وفق ما نصوا عليه في أصولهم بمجرد الاستناد لاطلاق عبارة
ابن الحاجب والعضد ان هذا الاستناد فاحش ويجب عدم التوقف بكلامه في كثير من المواضع
أو أكثرها ونعوذ بالله من عسيرة تعمي عن الحق وقصم (فان قيل) جمع المصنف بين ما هنا وما
يأتي يلزمه التكرار (قلت) ممنوع لان ما هنا في عدم جواز العمل به وما يأتي في عدم قبوله وهما
متغايران وان تلازم فلا تكرر (قوله لتساوى الخبر والقياس - ينشد) أقول ولا يمنع من
المساواة رجحان نص العلة لمعارضة ذلك بعدم تحقق وجودها في الفرع وقد تمنع المساواة مع
انضمام ظن وجودها في الفرع الى رجحان نصها (قوله أي وان لم تعرف العلة بنص راجع الخ)
أي وان وجدت في الفرع قطعا كما هو ظاهر اذا لم يثر للقطع بوجودها في الفرع مع عدم رجحان
نصها وبالأولى اذا لم توجد في الفرع لا قطعا ولا ظنا وان احتمل وجودها وترك ذلك لظهوره فان
أقل ما يكفي في وجود العلة في الفرع ظن وجودها وبمجرد احتمال وجودها لا أثر له (قوله فرد القر
بدل اللين مخالفا للقياس الخ) قال شيخنا العلامة فيه بحث اذا لم يثر ليس بدلائل متناف لوجوبه مع
قيام عين اللين فالمتألم غير مطابق اه (وأقول) قد تقرر الشافعية رضي الله تعالى عنهم والشارح
منهم انه يجب رد الصاع اذا انفك اللين وكذا اذا لم يتناف الا لم يتراضيا برد اللين وعلوه بان اللين

عن القول بقول الخبر أو

عدم قبوله لتساوي الخبر

والقياس حينئذ (والا)

أى وأن لم تعرف العلة بنص

راجع بأن عرفت باستنباط

أونص مساو أو مرجوح

(قبل) أى الخبر مثال الخبر

المعارض للقياس حديث

الصحيح واللفظ للجاري لا

تصروا الأبل ولا الغنم فن

ابناءها بعد فانه بخير

النظرين بعد ان يحملها ان

شاء أمسك وان شاء ردها

وصاع من غرور قد التبريد

اللبن مخالف للقياس فيما

يضمن به المتألف من مثله أو

قيمته وتصر وبضم الشاء

وفتح الصاد من صرى وقيل

بالعكس من صر (و) قال

أبو علي (الجباري لبد) في

قبول خبر الواحد (من

اثنتين) بروايته (أو اعتضاد)

له فيما إذا كان رايه واحدا

كأن يعمل به بعض الصحابة أو

يتشرفهم لأن أبابكر رضى

الله عنه لم يقبل خبر المغيرة

ابن شعبة انه صلى الله عليه

وسلم أعطى الخلة السادسة

وقال هل معك غير لفوافقه

محمد بن مسلمة الأنصاري

فانفذ أبو بكر لها رواه أبو

داود وغيره وعمر رضى الله

عنه لم يقبل خبر أبي موسى

الاشعري انه صلى الله عليه

وسلم قال اذا استأذن

بجوابه كالتألف لذهب طراوته أى فهو تألف حكم لان تألف الصفة كتلف الذات وحكم التألف
حقيقة أو حكم ردم مثله اذا كان مثليا وقيمتيه ان كان متفوقا فيجيب التمر في الحاشين مخالف
للقياس حينئذ فيجوز أن يكون كلام الشارح مفروضا في التألف حقيقة ولا اشكال وان
يكون مفروضا في التألف حقيقة أو حكم ولا اشكال أيضا لانه انما وجب رد التمر في الحال الثاني
لكونه في حكم التألف كما صرحوا به ولهذا امتنع رده على البائع قهرا فاجيب التمر في هذه
الحالة خلاف القياس فتدبر ان مطابقة المثال على كل تقدير لا غبار عليه وان ما زعمه الشيخ
من عدم المطابقة غير صحيح والله الموفق (قوله ومشي عليه المصنف في شرح المنهاج) أقول
الهاء في علمه عائدة على الحكاية أى ومشي على حكايته هذا عن حكايته عبد الجبار عن الجباري
وتذكر الضمير نظرا لمعنى الحكاية وهو النقل والميل الى المعنى في مرجع الضمير امر مقترن
معهود شائع فنحن الحسن عنه الذى أفهمه كلام شيخنا العلامة هنا حيث قال الذى يحسن
تأليف الضمير في علمه وفي قوله وهو امر موعود على حكم كناية لان المشي عليه والتقيد للاطلاق
وحكاية قول آخر انما هو الحكاية لا المحكي ليس في محله (قوله لا يسلط المروى عن القبول)
فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا سقوط وان تمز الاصل بنحو الاضطربة وبكل حال قد يستشكل
عدم السقوط هنا على عدم قبول زيادة العدل أو التعارض في بعض الصور الا في بيانها الا أن
يفرق بان سكوت الساكت عنه يتضمن نفيها عن النبي عليه الصلاة والسلام وانكار الاصل
انما يتضمن نفي روايته لا انقيادها عنه عليه الصلاة والسلام مع احتمال نسبته وفيه نظر لان نفيه
روايته مع روايته غيرها ان لم يكن من قبيل زيادة العدل كان في معناها الا أن يفرق باحتمال
التسليم الثاني قال شيخ الاسلام قال الماوردي وغيره الا انه لا يجوز للفرع أن يرويه عن
الاصل وفيه نظر اه وقضية ضبيع السيموطي في شرح التقريب انه يجوز للفرع روايته عن
الاصل على قول السمعاني كما هو مقتضى نظر الشيخ فانه لما قال الذوى في التقريب اذا روى
حديثا سمع فالتحتمل ان كان جازما بنفيه بان قال ماريته ونحوه وجب رده ولا بدح
في باقي روايات الراوى عنه اه قال هو مانصه ومقابل المختار عدم رد المروى واختاره السمعاني
وعزاه الشافعي وحكى الهندي الاجماع عليه وجزم الماوردي والرواي بان ذلك
لا يقدح في صحة الحديث الا انه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الاصل فحصل ثلاثة أقوال وثم قول
رابع وهو أنهم ما يتعارضان ويرجح أحدهما بطريقة وصار اليه امام الحرمين اه الثالث ان
عدم القبول يوافقه ما قرره في بحث الاجازة حيث قالوا واللفظ للتقريب للذوى واذا قال
المسمع بعد السماع لا تروى أو رجعت عن اخبارك ونحو ذلك غير مستند ذلك الى خطامته
أو شك ونحوه لم تمنع روايته أى فان أسنده الى ذلك امتنع اه وذلك انه لانه اذا كان الشك
يمنع فالتكذيب كذلك بل أولى بقياس ما مشى عليه المصنف عدم الامتناع في الاسناد الى نحو
الشك اللهم الا أن يفرق بان الاسناد الى الشك المذكور يقتضى الشك في أصل الورود ولا
كذلك التكذيب المذكور فانه انما يقتضى نفي روايته هو فقط فليست أملا وأما الاسناد الى نحو
الخطا ففيه نظر ويحتمل عدم الامتناع لانه كالتكذيب ويحتمل الفرق وهو أقرب الرابع
قال شيخ الاسلام والمراد بالروى ما تكاذب فيه سواء كان حديثا أو بعضه اه أى فلا يقدح

بجوابه كالتألف لذهب طراوته أى فهو تألف حكم لان تألف الصفة كتلف الذات وحكم التألف حقيقة أو حكم ردم مثله اذا كان مثليا وقيمتيه ان كان متفوقا فيجيب التمر في الحاشين مخالف للقياس حينئذ فيجوز أن يكون كلام الشارح مفروضا في التألف حقيقة ولا اشكال وان يكون مفروضا في التألف حقيقة أو حكم ولا اشكال أيضا لانه انما وجب رد التمر في الحال الثاني لكونه في حكم التألف كما صرحوا به ولهذا امتنع رده على البائع قهرا فاجيب التمر في هذه الحالة خلاف القياس فتدبر ان مطابقة المثال على كل تقدير لا غبار عليه وان ما زعمه الشيخ من عدم المطابقة غير صحيح والله الموفق (قوله ومشي عليه المصنف في شرح المنهاج) أقول الهاء في علمه عائدة على الحكاية أى ومشي على حكايته هذا عن حكايته عبد الجبار عن الجباري وتذكر الضمير نظرا لمعنى الحكاية وهو النقل والميل الى المعنى في مرجع الضمير امر مقترن معهود شائع فنحن الحسن عنه الذى أفهمه كلام شيخنا العلامة هنا حيث قال الذى يحسن تأليف الضمير في علمه وفي قوله وهو امر موعود على حكم كناية لان المشي عليه والتقيد للاطلاق وحكاية قول آخر انما هو الحكاية لا المحكي ليس في محله (قوله لا يسلط المروى عن القبول) فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا سقوط وان تمز الاصل بنحو الاضطربة وبكل حال قد يستشكل عدم السقوط هنا على عدم قبول زيادة العدل أو التعارض في بعض الصور الا في بيانها الا أن يفرق بان سكوت الساكت عنه يتضمن نفيها عن النبي عليه الصلاة والسلام وانكار الاصل انما يتضمن نفي روايته لا انقيادها عنه عليه الصلاة والسلام مع احتمال نسبته وفيه نظر لان نفيه روايته مع روايته غيرها ان لم يكن من قبيل زيادة العدل كان في معناها الا أن يفرق باحتمال التسليم الثاني قال شيخ الاسلام قال الماوردي وغيره الا انه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الاصل وفيه نظر اه وقضية ضبيع السيموطي في شرح التقريب انه يجوز للفرع روايته عن الاصل على قول السمعاني كما هو مقتضى نظر الشيخ فانه لما قال الذوى في التقريب اذا روى حديثا سمع فالتحتمل ان كان جازما بنفيه بان قال ماريته ونحوه وجب رده ولا بدح في باقي روايات الراوى عنه اه قال هو مانصه ومقابل المختار عدم رد المروى واختاره السمعاني وعزاه الشافعي وحكى الهندي الاجماع عليه وجزم الماوردي والرواي بان ذلك لا يقدح في صحة الحديث الا انه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الاصل فحصل ثلاثة أقوال وثم قول رابع وهو أنهم ما يتعارضان ويرجح أحدهما بطريقة وصار اليه امام الحرمين اه الثالث ان عدم القبول يوافقه ما قرره في بحث الاجازة حيث قالوا واللفظ للتقريب للذوى واذا قال المسمع بعد السماع لا تروى أو رجعت عن اخبارك ونحو ذلك غير مستند ذلك الى خطامته أو شك ونحوه لم تمنع روايته أى فان أسنده الى ذلك امتنع اه وذلك انه لانه اذا كان الشك يمنع فالتكذيب كذلك بل أولى بقياس ما مشى عليه المصنف عدم الامتناع في الاسناد الى نحو الشك اللهم الا أن يفرق بان الاسناد الى الشك المذكور يقتضى الشك في أصل الورود ولا كذلك التكذيب المذكور فانه انما يقتضى نفي روايته هو فقط فليست أملا وأما الاسناد الى نحو الخطا ففيه نظر ويحتمل عدم الامتناع لانه كالتكذيب ويحتمل الفرق وهو أقرب الرابع قال شيخ الاسلام والمراد بالروى ما تكاذب فيه سواء كان حديثا أو بعضه اه أى فلا يقدح

مدكم ثلاثا فلم يؤذن له
فلم يرجع وقال أقم عليه
اليه فوافقه أبو سعيد
الخدري فقبل ذلك عمر
رواه الشيخان ويقوم
مقام التعدد لا اعتداد قلنا
طاب التعدد ليس لعدم
قول الواحد بل للثبوت
كما قال عمر في خبر الاستئذان
انما سمعت شيئا فأجبت بأن
أثبتت رواه مسلم (و) قال
(عبد الجبار لا بد من أربعة
في الزنا) فلا يقبل خبر ما دونها
فيه كالثبوت عليه وحكي
هذا في المصنف عن حكاية
عبد الجبار عن الجباري
ومشي عليه المصنف في
شرح المنهاج فقط منه
هنا لفظة عنه وهو اما
تقديم لاطلاق نقل الاثنين
عنه كما مشى عليه ابن
الحاجب أو حكاية قول آخر
عنه في خبر الزنا (مسئلة)
الخيار وفا للسبعاني وخلافا
للمتأخرين (ك) الامام
الرازي والامدي وغيرهما
(ان تكذيب الاصل الفرع)
فيما رواه عنه كأن قال
ما رويت له هذا (لا يسقط
المروي) عن القبول لاحتمال
نسيان الاصل له بعد
روايته للفرع فلا يكون
واحد منهما بتكذيبه
للاخر مجرورا

التكذيب في باقي مريات الفرع كما تقدم عن التفرع * الخامس لو عاد الاصل وحدث
به أو حدث به فرع آخر ثقة عنه ولم يكذب فهو مقبول صرح به القاضي أبو بكر والخطيب
وغيرهما (قوله لاحتمال نسيان الاصل) أقول لا يخفى ان قبول خبر العدل والعمل به
لا يتوقف على ظن صدقه كما يعلم من تصحيح كلام الفقهاء ومن ذلك قولهم في باب الشفعة
لو أخبر الشفيع بالبيع ثقة فلم يصدق لم يعذر واجابهم الصوم بشهادة عدل وكذا اخبار
فاسق في حق من ظن صدقه ولو اشترط في العدل ظن الصدق استوى مع الفاسق وقد فرقوا
بينهما كما ترى وكما يدل عليه اطلاق المصنف وغيره هنا وجوب العمل بخبر الواحد وكما يدل
عليه قوله الآتي وان شك أو ظن والفرع جائز ما لو بالقبول وعليه الاكثر فانه قد لا يحصل
ظن الصدق حينئذ مع ايجابهم القبول من غير تفصيل نعم ظن عدم الصدق لا يعد ان يمنع
من القبول بشرط وجود سند معتبر له وهذا أمر آخر لا يختص بهذا بل يجري في أصل قبول
العدل وان وافقه الاصل واذا علمت ذلك علمت قطعا اندفاع قول شيخنا العلامة اعلم ان
القبول منوط بظن الصدق لا بمجرد احتمال ولا ظن مع قيام الاحتمالات المتساوية فلا قبول
المختمل (قوله فلا يكون واحد منهم) بتكذيبه للاخر مجرورا) أقول لا يخفى مع أدنى
انصاف وأدنى اصغاء للعق وسلامة من العصبية ان حاصل استدلال الشارح كذبه باحتمال
النسيان والمقصود منه هو ان الفرع عدل أي شرعا وهو من تكون عدالة ثابتة بحسب
الظاهر أعم من ان ثبت أيضا في الواقع أولا والعدل شرعا يجب العمل بقوله بشرطه اذا كان
فيما يعمل فيه بقول العدل ومجرد تكذيب الاصل له لا يوجب كذبه قطعا لاحتمال نسيان
الاصل له فلا يكون تكذيبه قادحا في ثبوت عدالة شرعا والعمل بها كالمولم يكذب به بجامع
ثبوت العدل شرعا والحكم بها وعدم تحقق المانع منها كما ان تكذيب الفرع للاصل
لا يكون قادحا في عدالة الاصل اثبوتهم شرعا والحكم بها وعدم تحقق القادح فيها الجواز ان
يكون الفرع صادقا في تكذيبه والاصل كاذبا في تكذيبه كذبا لا يقدح فيه ولا في المروي
لنسيانه روايته للفرع فالفرع في قول الشارح فلا يكون واحد منهم بتكذيبه للاخر مجرورا
ليس هو انتفاء الجرح في الواقع حتى يمنع صحة التفرع بوجود احتمال العمل وحتى يناسب
التفرع الى انه مبني على اشتباه الاحتمال بالتحتمل بل المفرع هو انتفاء الجرح شرعا أي في الظاهر
والحكم أي لا يحكمكم بمجرده ليقضي قبوله لان ذلك أعنى الظاهر والحكم هو المدار شرعا فيما
الكلام باعتباره وهو القبول وعدم القبول كما هو في غاية الوضوح مما تقر في الشرع ولا شبهة
لعاقل في صحة هذا التفرع على هذا الوجه ولا في حسنه وموافقته لقول العضد وان كان
مخا فبالنسبة للسقوط مانعه فالانفاق على انه بسقط المروي أي لا يعمل بذلك الحديث لان
أحدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح في عدالة الاخر واحد منهم ما بعينه لم يعلم كذبه
وقد كان عدلا ولا يرفع اليقين بالشك اه فانظر كيف أثبت العدل تحتجبان المسقط لهما لم
يعلم بل يحتمل اتفاؤه في حق كل واحد بعينه فان حصل هذا تفرع ثبوت عدالتهما على احتمال
انتفاء القادح وليس مراده قطعا الا العدلة شرعا كما لا يخفى والحاصل ان كلام الشارح وغيره
في هذا المقام انما هو في العدلة والجرح بحسب الظاهر والحكم لا بحسب الواقع لان مناط

القبول وعدمه شرعا للذين هما المقصود بالبيان ههنا انما هو العدة والجرح بحسب ما ذكر
واذا علمت ذلك حق التأمل علمت قطعا ان ما وقع فيه شيخنا العلامة ههنا وحسب انه شيء وهو
ليس بشيء من تشنيعه على الشارح ونسبته الى الاشتباه حيث قال اعلم ان الاحتمالات اربعة
الكذب سهوا وعدا في جانب الراوى أو الاصل والجرح لا يثبت مع احتمال العدة كما لا يتفق
مع احتمال السهو ولا يصح ان أحدهما - ذين الاحتمالين يوجب نفي الجرح مطلقا لقيام كل من
الاحتمالين الاوئين نعم ثبوت كل من المتهمة اثنى الاوئين يوجب الجرح وكل من المتهمة اثنى الاخيرين
يوجب نفيه وهذا الذى قاله الشارح من اشتباه الاحتمال بالمحتمل اه لا منشأ الا الغفلة
الفاحشة والاشتباه القبيح وذلك لانه توهم ان المراد تفريع نفي الجرح في الواقع وهو خطأ ظاهر
لا يأتى ان يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل وانما المراد تفريع نفي الجرح في الظاهر والحكم
لانه المدارك الكلام فيه من القبول وعدمه كاتين ولا شبهة في ان انتفاء الجرح في الظاهر
يتفرع على احتمال السهو ولا يتوقف على ثبوت نفس السهو في الواقع بخلاف انتفاء الجرح
في نفس الامر فانه انما يتفرع على ثبوت السهو في الواقع ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال لكن
الكلام انما هو في انتفاء الجرح في الظاهر والحكم لاني انتفائه في الواقع وعلمت ايضا ان قول
شيخنا الثماب في قول الشارح لاحتمال نسب ان الاصل ما نصه يحتمل أيضا صدقه واستواء
الاحتمالين مانع من ظن الصدق الذى هو مناط قبول الرواية اه مدفوع لانا لاننا سلم استواء
الاحتمالين لان احتمال التسيان مؤيد باستصحاب عدالة الفرع المتينة فهو ارجح لا يقال
واحتمال صدقه مؤيد باستصحاب عدالة هو المتينة لانا نقول عدالة لا تقتضى صدقه في الواقع
وانما تقتضى عدم تعمد كذبه لان التعمد هو الذى ينافيها وبالجملة فالحكم بعد الله شرعا قضيته
قبوله شرعا من غير اعتبار ظن صدقه كما يعرف من تصفح كتب الاصول والقروع ولهذا صرح
الفقهاء في مواضع بقبول قول العدل لا يتوقف على ظن صدقه بالعدل والى استوى العدل وغيره
صرح في ان قبول قول العدل لا يتوقف على ظن صدقه بالعدل والى استوى العدل وغيره
فتأمل (قوله فلا يكون واحدا منهم ما يتكذيبه لا آخر مجروح) فيه أمران الاول قال الكمال
عبارة ملوبة حقا بتكذيب الآخر اه (وأقول) لك منع القاب لجواز كون التكذيب مصدرا
مضافا للمفعول وقوله لا آخر متعلق بالتكذيب على انه حال منه مثلا والمعنى فلا يكون واحدا
منهما باله كذيب الواقع عليه الثابت ذلك التكذيب لا آخر على - بيل القاعلية مجروحا
الثاني ان الكلام في سقوط مروي الفرع وكان يمكن ان يقول فلا يكون الفرع بتكذيب
الاصل له مجروحا (قلت) لما فرغ المصنف على عدم السقوط عدم رد شهادة الفرع والاصل
اذا اجتمعا وكان ذلك يتوقف على انتفاء الجرح عن كل منهما ما فيما ذكر تعرض الشارح لانتفاء
الجرح عن الاصل ايضا لذلك التفريع ونوطة له (فان قلت) عدم السقوط لا يترتب عليه عدم
رد الشهادة فانه لا يلزم من قبول المروي قبول الشهادة لان الشهادة أضيق من الرواية كما ذكره
الشارح به دفن كيف صح التفريع (قلت) المراد انه لما قبلت روايته دل ذلك على عدالته
وقتضى العدالة القبول الا لما منع والاصل عدمه (قوله ومن ثم لو اجتمع في شهادة لم ترد)
اعترضه الكوراني بعد ان أيد مختار المصنف حيث قال والحق ما ذهب اليه المصنف لان

(ومن ثم) أى من هنا وهو
ان تكذيب الاصل الفرع
لا يسهط المروي أى من
أجل ذلك نقول (لو اجتمعا
في شهادة لم ترد)

الاكثر من على انه لو قال لا أدري أرويته له أم لا يحتاج بذلك المروى وعلاوه بجواز النسبان وكما
احتمل النسبان في صورة الشك فكذلك في صورة الانكار فيكم من مصر على نفي امر ثم يقربه
معتذرا بالنسبان لكن تعليله بقبول شادتهم اذا اجتمع في قضية ليس بسديد لانا قد ذكرنا ان
عد التمس الحقيقة لا تزول بالشك فقبول قولهما في تلك الشهادة لا يستلزم قبوله في الخبر الذي
أحدهما كاذب فيه قطعاً فالفرق واضح اهـ (وأقول) أما تأييده مختار المصنف بمسألة الاكثرين
المذكورة أي وهي الاتية في قول المصنف وان شك أو ظن والفرع جازم المخ فظاهر ولو أيد
بصورة الظن كان أبلغ والحاصل ان كلام من مسئلة مختار المصنف ومسألة الاكثرين المذكورة
قد يحصل فيهما ظن صدق الفرع وان كذب الاصل الفرع أو ظن انه ما رواه والوجدان يؤيد
ذلك فالتكذيب قد تجزم بصدق الخبر لك عن ينكر ذلك الخبر به ولا يثربا نكاره وقد لا يحصل فيه ما
ظن صدق الفرع فالقبول في مسئلة الاكثرين ليس الوجود العدة وان لم يظن الصدق بل
وان ظن عدمه بلا سند معتبر فليثبت القبول أيضا في مسئلة المصنف لوجود العدة والفرق
بينهما بقوة المعارض في مسئلة المصنف وهو تكذيب الاصل وضعفه في مسئلة الاكثرين وهو
ظن الاصل لا أثر له حيث لم يعتبر في القبول ظن الصدق كما لا يخفى وأما اعتراضه بتعليل المصنف
فيجاب عنه بان وجه كلام المصنف قياس قبول المروى على قبول شهادة الكاذب منهم ما مع قيام
المعارض فيه مما من تكذيب الاصل في الاول وكذب الشاهد في الثاني فكما لم يعتبر الكذب
لاحتمال عدم التعمد فلا يعتبر تكذيب الاصل لاحتمال نسبة ما مع عدالة الراوى المقتضية
للقبول فلا يضر تحقق كذب أحدهما فيما زعمه لاحتمال انه الاصل فلا يسقط مقتضى العدة
الحقيقة بمجرد احتمال كذب الفرع وصدق الاصل فاندفع قوله غير سديد المخ (قوله ان أحدهما
كاذب ولا بد) أي كاذب سهوا كذا قال شيخنا العلامة قال كما يشير اليه بقوله الا ترى اذا كان عددا
اهـ (وأقول) مما يبطل ما قاله قول الشارح ولا بد فان معناه ان كون أحدهما كاذبا أمر لازم
ولزم كذب أحدهما ما سهوا وباطل قطعاً لجواز ان يكون عددا فالصواب ان المراد أعم من كونه
سهوا أو عمدا أو ما قوله كما يشير اليه بقوله الا ترى المخ فما يتوجب من الاستدلال به على ما زعمه لان
حاصل قوله الا ترى المذكور كما هو ظاهر ان الكذب المحتمل انما يسقط العدالة على تقدير أحد
قسميه وهو ان يكون عددا ولا يخفى صراحة هذا في تعميم الكذب في ذلك القول فكيف مع ذلك
يسوغ لتأمل ان يحصره في العمد ويستدل به على تقييد الاول بالسهم وفاعرف أمثال هذا
التساهل من الشيخ وعدم أمعان التأمل وقس عليه اعتراضه على المصنف والشارح ليهون
عليك الحال في ردنا تلك الاعتراضات على المصنف بما لا مزيد عليه وبالله المستعان (قوله لان
كلامهم ما يظن انه صادق والكذب على النبي الذي يؤل اليه الامر في ذلك على تقدير انما
يسقط العدالة اذا كان عددا) قال شيخنا العلامة قوله اذا كان عددا وهو منتف فيما نحن فيه اذ
الفرض ان كلامهم ما عدل وهو لا يتعمد الكذب عليه عليه أفضل الصلاة والسلام ومقتضى
كلامهم انهم حملوا الكذب على العمد ولم يسقطوا به عدالة كل منهم لان عدالة معلومة
وكذبه محتمل واليقين لا يرفع بالشك المخ اهـ (وأقول) لا يخفى ان معنى هذا التعليل الذي ذكره
الشارح هو ان الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم الذي يؤل الامر على تقدير كونه من

ووجه الاسقاط الذي
نفي الامدى الخلاف فيه
ان أحدهما كاذب ولا بد
ويحتمل ان يكون هو الفرع
فلا يثبت مرويه ولا يخفى
هذا قبول شهادتهم
في قضية لان كلامهم ما
يظن انه صادق والكذب
على النبي صلى الله عليه وسلم
الذي يؤل اليه الامر في
ذلك على تقدير انما يسقط
العدالة اذا كان عددا

(وان شئت) الاصل في انه رواه

للقرع (أو ظن) انه ما رواه

له (والقرع العدل جازم)

بروايته عنه (فاولى بالقبول)

للخبر مما جزم فيه الاصل

بالتنقي (وعليه) اى على

القبول (الاكثر) من العلماء

لما تقدم من احتمال نسيان

الاصول ووجه عدم

القبول القياس على نظيره

في شهادة القرع على شهادة

الاصول واجيب بالقرع بان

باب الشهادة أضيق اذ

اعتبر فيه الحرية والذكورة

وغيرهما ولو ظن القرع

الرواية وجزم الاصل بيقينها

او ظنه قال في المصنف في

الاول تعين الرد وفي الثاني

تعارضوا والاصل عدم

والاشبهه بالقبول (وزيادة

العدل) فيما رواه على غيره

من العدول (مقبولة ان لم يعلم

اتحاد المجلس) بان علم تعدده

بلواز أن يكون النبي صلى الله

عليه وسلم ذكرها في مجلس

وسكت عنها في آخرها ولم يعلم

تعدد ولا اتحاد لان الغالب

في مثل ذلك التعدد (والا)

أى وان علم اتحاد المجلس

(فناشأ) أى الاقوال

(الوقف) عن قبولها وعدمه

والاول القبول بلواز غفلة

غير من زاد عنها والثاني

عدمه من بلواز خطأ زاد فيها

الراوى انما يسقط العدالة اذا كان عددا الا ان كونه عددا غير محقق فلا يحكم بسقوط العدالة
الحققة بمجرد الاحتمال فقول شيخنا ومقتضى كلامهم انهم جعلوا الكذب على العمدة المخبر
صحيح فانهم لم يجهلوه على العمدة كما ترى بل غاية الامر أنهم حكموا باحتماله واحتمال كونه عددا
فكان الصواب أن يقول ومقتضى كلامهم انهم جوزوا الكذب وجوزوا كونه عددا ولم
يسقطوا به عدالة كل منسب ما لان عدالة معلومة الخ فتأمل (قوله ولو استوضح المصنف على
الاول الخ) قال شيخنا العلامة قدس سره الاستيضاح بان قبول الشهادة مشروط بظن الصدق فيها
للعادلة وهو ثابت اذ صح تبين انها لا تسقط بالتكذيب عند عدم تعين محضه ولا سهوا لعدم منافاته
لها والرواية مشروطة بظن الصدق فيها وهو مع التكذيب منتفأ اقيام الاحتمالات والحاصل
ان التكذيب المذهب محله مسقط للرواية دون الشهادة انتهى (وأقول) ما ذكره وحصله ممنوع
بل تحكم بل العبرة في كل من الشهادة والرواية مظنة الصدق وهو العدالة شرعا وان لم تظن نحن
الصدق بالفعل كما هو ظاهر من محله بل نص العلماء على ان باب الشهادة أضيق وأكثروا
من باب الرواية وانه يتوسع في الرواية ما لا يتوسع في الشهادة يقتضى ان الرواية أولى بالقبول
مع الاحتمال من الشهادة لا يقال لكن بينهما ما هو الفرق فانه يقتضى تحقق الكذب عند يلزم
اتقاء المروى ولا يلزم اتقاء المشهود به لان المروى متعلق بالرواية والمشهود به ليس متعلق
الشهادة لا نقول اما ولا فلا أثر لهذا الفرق لانه يكفي في الجماعية ان الكذب عند واجب
سقوط قوله بالنسبة للمشهود به فكالم يؤثر مجرد احتمال ذلك مع ثبوت العدالة شرعا فلا يؤثر
احتماله بالنسبة للمروى مع ثبوت العدالة شرعا وأما ثانيا فلان سلم ان تحقق الكذب عند يلزم
اتقاء المروى في الواقع بل يمكن اجتماعهما بان يتحقق في الواقع رواية الاصل لذلك المروى ثم
يتعمد القرع روايته عنه مع اعتقاده عدم روايته له لا يقال سلمنا ذلك لكن المروى ساقط
الثبوت من حيث رواية القرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك فليتأمل (قوله لما تقدم
الثبوت من حيث شهادة القرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك فليتأمل) (قوله لما تقدم
من احتمال نسيان الاصل) قال شيخنا العلامة وفي توجيهه الشارح ما مر من اعمال أحد
الاحتمالين دون الآخر فان أراد ان احتمال النسيان ترجح بجزم القرع فلا بد من جعل
الجزم المذكور جزأ من علمه القبول (وأقول) وجه اعمال الشارح أحد الاحتمالين دون
الآخر موافقة للعدالة الحقيقة المستصحة عند الشك فلا حاجة الى جعل المذكور (قوله
ان كان غيره لا يغفل) قال شيخنا العلامة صريح كلام ابن الحاجب والعضدان غير الراوى
اذا كان لا يغفل أى لكثرتهم لا يغفل خبر الراوى للزيادة اتفاقا (وأقول) اما أولا فهذا انما
يرد لو سلم ما دل عليه كلامهما من ثبوت الاتفاق وهو في محل المنع وما يؤيد منه وروا كلام
المصنف المتفق على سعة اطلاعه وكثرة استعداده على غيره وكونه حجة في تحرير الوفاق
والخلاف ما دل عليه كلام غيرهما من انه محل خلاف أو لم يثبت الاتفاق عليه وقد عبر الصنف
الهندي بعد اطلاق حكايته القبول والمنع والتوقف بقوله ومنهم من فصل وقال ان الذين
لم يتقوا الزيادة ان كانوا جماعة لا يغفل مثاهم عن مثلها عادة بسداه ودواما لم يقبل
والاقيات انتهى ولو ثبت الاتفاق المذكور ماصح لم يقبل هذا المقصود بل بما قبله وبعبارة

وهذا أعنى دعوى الاقتضاء المذكور ممنوع إذ لا يلزم من ذكر بعض الأحوال في بعض أقوال
 الخلاف كونه من محل الخلاف بل قد يذكر في بعضها بعض الأمور المتفق عليها الاختصاص
 قائلة بذكره لأعني أنه باستيفاء أقسام الحكم عنده والتأكيدي دفع التوهم عنده مع سكوت
 غيره عنه مع كونه بقوله فيقتضيه حكم الخلاف حكاية ما وقع من الأئمة على الوجه الذي وقع
 من غير تصرف فيه كما تقدم بيان ذلك على أنه يمكن أن يكون ما تتوفر الدواعي على نقله من
 محل الخلاف بالنظر لرافضة المخالفين في كونه مقطوعا بكذبه وإن لم يصرح بمخالفتهم هذا
 فيكون التعرض لهذا القسم إشارة إلى خلافهم فيه وإن الأمر الثاني أيضا معنى معقول في
 نفسه لا فساد فيه ولا خلل وإن الحكم بالقبول فيه في غاية الوضوح أيضا لوجود شرط القبول
 من غير عارض والحاصل أنه لا خلل بوجه في هذه المعاني المذكورة في هذا التفصيل ولا في
 الأحكام المبينة لها وإذا علمت ذلك علمت على أقويان ما أطال بالتشريع به على المصنف ههنا
 شيخنا العلامة حيث قال مانعه قوله وكانت تتوفر الدواعي على نقلها مع أنها تتوفر كثيرا
 وتجمع ومعنى الدواعي الأسباب الباعثة فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل
 وتواتر النقل الواقع في السبب وهو الذي تتوفر الدواعي عليه هو النقل مطلقا لا بقيد التواتر
 والنقل الواقع في السبب وهو الذي تقتضي العادة به هو النقل المتواتر لا مطلقا بل كذلك إلى هذا
 قول ابن الحاجب وغيره إذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وقد سار كذا خلق كثير
 فهو كاذب قطعاً إذا علمت هذا تبين لك أن تقدير الشارح تواتر بعد قول المصنف في المقطوع
 بكذبه والنقل أحاديث تتوفر الدواعي على نقله غير مسلم وإن التفصيل الذي اختاره المصنف
 هنا غير صحيح لأن الذي تتوفر الدواعي على نقله تقتضي العادة به تواتر فنقله أحاديث واجب
 القطع بكذبه سواء كان غير الأقل يغفل مثله أم لا أهـ خطأ ظاهر كما هو في غاية الظهور خصوصاً
 بعد تأمل ما تواترناه فان قوله لأن الذي تتوفر الدواعي على نقله الخ إن أراد به أن كلام المصنف
 أفاد خلاف ذلك فهو باطل بلا شبهة كما لا يخفى مع تأمل ما تواترناه فانظر إلى الأمرين اللذين هما
 حاصل عبارة المصنف كما بيناه هل يحد في واحد منهما مخالفة بوجه من الوجوه لما ذكر كلا والله
 بل كلام المصنف في هذا القسم مصرح بعدم القبول وعدم القبول لا ينافي أنه لقضاء العادة
 بكذبه وإن لم يصرح بذلك هنا لأن عدم القبول صادق مع القطع بالكذب كما هو بداهي
 غاية ما يتوهم أن كلام المصنف يقتضي أن ذلك محل خلاف وقد تبين بما لا مزيد عليه أنه
 لا يقتضي ذلك لأنه كثيراً ما يذكر في حكاية الخلاف بعض الأحوال المتفق عليها مضافاً لبعض
 الأقوال دون غيره للسبب الذي تقدم بيانه على أنه لو سلم اقتضاء ذلك لكان هذا لا يقتضي
 بطلان التفصيل بل كما هو جلي لأن التفصيل صحيح في نفسه إذ لا معنى لاجتماعه لإثبات الأحكام
 المبينة فيه وهي ثابتة قطعاً وأما اقتضاء أن بعض أحواله محل خلاف مع أنه محل وفاق فهذا أمر
 خارج عن صحة التفصيل لو فرض بطلان هذا لم يلزم من بطلانه بطلان التفصيل لظهور أن أحكام
 التفصيل متى وان كونها محل خلاف أو وفاق شيء آخر فكيف يقتضي بطلان أحدهما بطلان
 فرض بطلان الآخر وإن سلم أن كلام المصنف لا يفيد خلاف ذلك فلهذا عدم صحته به ما
 لا معنى له بل هو هو من واضح والذي يظهر لي أن منشأ هذا الاعتراض القاسد قدسكم النسخة

الواقعة للشيخ وانها هكذا وكانت تتوفر الدواعي بالواو فيكون توفر الدواعي شرطا في الرد
اذا كان مثلهم لا يغفل ومفهوم هذا انه يقبل اذا كان مثلهم يغفل وان مجرد توفر الدواعي
لا يقتضي الرد مع أنه يوجب القطع بالكذب مطلقا وهذه النسخة تحريف بالانزاع وخلاف
لفظ المصنف من غير دفاع وانما اللفظ هكذا أو كانت بالواو كما اتفقت عليه النسخ الصحيحة ومن
العجائب ما جرت به عادة الشيخ كما علمنا به بالمشاهدة من تعويله في هذا الكتاب وغيره على ما يقع
لنسخ السقيمة وبناء التشبيحات الشنيعة عليهم من غير مراجعة غير النسخة التي بيده ولا
مراعاة احتمال سقمها وتحريفها واقدشاهه غير مرة في تدريسه تفسير البيضاوي بالغ في
بعض الاشكالات أو الاعتراضات فيبين له الحاضرون ان نسخهته سقط منها نحو السطروا والسطرين
مما أوجب سقوطه ما وقع فيه من الاشكال والاعتراض فينتقل عما كان فيه ولا يلتفت لاصلاح
نسخته ويمارس ذلك الى ان المتساما ذكرناه دليله المذكور وقوله في صدر القول قوله وكانت
فانه بالواو كما هو كذلك في خط بعض الفضلاء الناقلين من خطه وهذا امر مشكل يوجب
عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ولا حول ولا قوة الا بالله وأن قول شيخنا الشهاب في
قول المصنف أو كانت تتوفر الدواعي على نقله مانصه قد مر أن الذي تتوفر الدواعي على
نقله تقتضي العادة بنقله تواترا وما كان كذلك فقله أحادا مقطوع بكذبه فلا يحسن جعله من
محل الخلاف اللهم الا أن يقال الذي مر مفروض فيما اذا كانت الدواعي تتوفر على نقله
تواترا كما صرح به الشارح فيما مر بتقييم النقل بالتواتر ويكون المراد هنا توفر الدواعي
على مطلق النقل انتهى مدفوع لانه لا يلزم من ذكر المصنف هذا القسم في مختاره كونه من
محل الخلاف كما تبين بما لا مزيد عليه وأما اعتراض شيخنا العلامة على الشارح حيث قال اذا
عات ذلك تبين لك ان تقدير الشارح الى قوله غير مسلم ذلك أن تقول في دفعه بعد أن تعلم انه لم
ينقد بذلك التقييم كما سبق الى أو هام الجبهة القاصرين بل سبقه اليه غيره من الأئمة
كإمام أئمة الدنيا الإمام فخر الدين فقد عبر بقوله القسم الثاني الامر الذي لو وجد لتوفرت
الدواعي على نقله على سبيل التواتر اما تعليق الدين به كأمول الشرع أو لغرابته كسقوط
المؤذن من المنارة أو لهما جميعا كالمجرات انتهى أما ولا فغاية ما يلزم مما مهد لذلك
الاعتراض كون توفر الدواعي على نقل شيء مستلزما عادة لكون ذلك النقل على سبيل
التواتر ألا ترى الى قوله فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل وتواتر فان
حاصله بلا خفاء ما قلناه من ان توفر الدواعي على النقل يستلزم كون ذلك النقل على وجه
التواتر وحينئذ فغاية ما وقع فيه الشارح انه صرح بالالزام وذلك امر معهود لا محذور فيه
ولا غرابة حتى يتوجه عليه المنع وعدم التسليم وفائدة هنا التاكيد ودفع كون النقل المجزئ
بعض مقدم بما قيده قوله المنقول من قوله أحادا كما قد يتوهم من العبارة وأما ثانيا فبان للشارح
ان يمنع كون توفر الدواعي على النقل مطلقا مستلزما لكون النقل تواترا وذلك لان قوله على
نقله كما هو قضية ما قررته تعالى بالدواعي بمعنى البواعث فالمعنى تكثر البواعث على نقله ولمناع ان
يمنع ان مطلق كثرة البواعث على النقل مستلزم عادة للنقل وتواتر وان يستلزم هذا المنع بان الاتحاد
مما قامت الدواعي على نقلها اذ لا يسع احدا دعوى انتفاء الدواعي الى نقلها مطلقا مع ان

الداعي الى نقلها قد يكون كثيرا لان مطلق الكثرة لا يكفي في التواتر كما هو معلوم فليست امل (قوله
 وبهذين يذهب هذا القول على الرابع) اقول فيه بحث من وجهين الاول ان الظاهر ان عدم القبول
 اذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها يواتر محل وفاق لانه حينئذ يقطع بكذب روايتها احدا
 فالرابع ايضا قائل بالمنع اذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها كما علم كل ذلك مما قرنا فيما تقدم
 فلا زيادة له. هذا القول يذهب الى الرابع اللهم الا ان يريد الزيادة بحسب الظاهر والتصریح بها
 فانه لم يصرح بها في الرابع وان وافق على حكمها او الا ان يكون المراد توفر الدواعي على مطلق
 نقلها على ما تقدم الثاني انه يمكن الاستغناء عن الاعتذار عن المصنف اذ ليس في كلامه ما يفتي
 انه اراد الرابع لكنه زاد على ما صرح به فيه ما هو مراد قائله وعدم التصريح به فيه لم يقل
 واختار الرابع (قوله فان كان الساكت اضبط الخ) فيه امران قال الكمال تخصيص لكل
 الخلاف السابق في حالة اتحاد المجلس بغيرها من صورتين اه واحتمل بالتحاد المجلس عن
 تعدده فلا فرق حينئذ (واقول) من المعلوم انه لا يفتي في تخصيص القول الرابع باعتبار شقه
 المذكور في المتن لانه اذا امتنع القبول بمجرد ان الساكت لا يغفل مثلهم فبالاولى اذا انضم
 الى عدم الغفلة اضبطتهم ومن هنا يظهر تقييد الساكت في قول المصنف فان كان الساكت
 اضبط بما اذا كان مثله يغفل كالواحد وعدم تقييد المختار باعتبار شقه المذكور في المتن
 لانه اذا امتنع القبول بمجرد عدم غفلة مثلهم او توفر الدواعي على نقل الزيادة فكيف اذا انضم
 الى ذلك الاضبطية وحينئذ يظهر اشكال قول شيخ الاسلام قوله فان كان الساكت اضبط الخ
 تقييد لمحل المختار السابق اه بل كونه تقييد للمختار في ما اورد به بعد هذا من السؤال
 وال جواب بقوله لا يقال اضبطية الساكت اقوى من عدم غفلة عن الزيادة ومن توفر الدواعي
 على نقلها فيكون اولى منها بجمع القول لانا نقول لان ذلك بل الامر بالعكس كما لا يخفى على
 المتأمل على ان العلامة لا يسارى حتى قولنا في الساكت الاضبط ان الزيادة تقبل واستظهره
 اه وذلك لان حاصل السؤال انه كان ينبغي عدم القبول هنا بالاولى لان الاضبطية اقوى من
 عدم الغفلة فاذا منع عدم الغفلة القبول فلتمنعه الاضبطية بالاولى لان منع الاقوى اولى
 منع الاضعف وهذا صريح في تصوير المسئلة بما اذا كان الساكت مما يمكن غفلة عادة ولم تتوفر
 الدواعي لكنه اضبط والام يثبت قول الساكت ان الاضبطية اولى بجمع القبول من عدم الغفلة
 وتوفر الدواعي لانه مع تحقق عدم الغفلة او توفر الدواعي لا يتصور الا عدم القبول وحاصل
 الجواب منع اقوية الاضبطية عليه ما بل هما اقوى منها فلذا ثبت عدم القبول معها ولم يثبت
 معها بل حصل التعارض معها المحتاج الى الترجيح اللهم الا ان يريد تقييد محل المختار باعتبار
 شقه المحذوف ولا يخفى ما فيه من التعسف او يريد بكونه تقييد لمحل المختار انه يؤخذ منه تقييد
 محل المختار بصد ذلك وهو ان لا يكون الساكت اضبط ولا صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل
 ويرد على هذا انه يلزم من كونه لا يغفل عادة انه اضبط فلا يفتي تقييده بعدم الاضبطية وان
 مفهومه حينئذ انه لو كان اضبط لم يفت القبول بل ثبت التعارض فيلزم المحذور وهو انتفاء
 القبول مع انتفاء الغفلة عادة ووجود التعارض اذا اجتمع انتفاء الغفلة عادة مع الاضبطية
 الا ان يجاب عن الاول بانه لا يلزم من عدم الغفلة عادة للكثرة الاضبطية وبالجملة فالوجه تصوير

وبهذين يذهب هذا القول على
 الرابع وان لم يكن الامر كذلك
 قبلت (فان كان الساكت)

المسئلة بما اذا تساوى الجانبان في امكان الغفلة عادة او في عدمها و زاد الساكت بالاضمطية
فليتأمل او يريد جعل المختار محل الخلاف كما عبر به السكالك وقد يشعر بذلك تعبيرا يجعل المختار
دون المختار ومع ذلك لا بد من استثناء الشق المذكور في كل من الرابع والمختار فليتأمل
(قوله اي غير الذاكرها) قال شيخنا الشهاب فسر بذلك لان الساكت عن الشيء يفهم انه عالم
به وقال مرة اخرى فسر الساكت بذلك لان المصنف قسم الساكت الى اضبط والى مخرج
ينقسم والمخرج بالنفي غير ساكت وان كان غير ذاكرها اه (قوله كأن قال ما سمعتم) اقول
فيه امران * الاول ان ذلك مقيد بما اذا لم يقطعه قاطع عن سماعها كما بينه السكالك وغيره اي
فان قطعه قاطع عنه فلا معارضة كما هو ظاهر * والثاني انه به بذلك على ان المراد من نفي الزيادة
الاعم من نفي سماعها خلافا لما قد يتوهم من المتن لان ذلك الاعم هو الذي يصح تقسيمه والى
ما يكون على وجهه يقبل كهذا المثال والى ما يكون على وجهه لا يقبل كأن قال لم يقلها النبي صلى
الله عليه وسلم فهو يبين اراد المتن ليصح تقسيمه المذكور كما هو حق الشرح فقول شيخنا
العلامة هذا المثال في التحقيق نفي لسماع الزيادة لانه ان اراد به الاعتراض عليه بان المثال
غير مطابق كان اعتراضا فاسدا من مشوه الغفلة الفاحشة عن المقصود (قوله تعارضا) قال
شيخنا العلامة هذا خلاف قاعدتهم المشهورة من ان المثبت مقدم على النافي (واقول) القائل
بذلك يخص القاعدة المشهورة بغير ذلك وما قال هذا الاعن علم تلك القاعدة وممارسة لها
وللتخصيص وجه وجهه فان النافي هنالما كان أيضا راوى الخبر كان له مزيد علم بالحال وكان
الظاهر را حاطقه بجميع اجزاء الخبر لاسيما مع اتحاد المجلس فصار تقيمه لسماع تلك الزيادة
معارض اقوي بالاثبات ولا كذلك بمجرد الاثبات والنفي كما في بقية الصور و اذا كانت القاعدة
المذكورة محل خلاف كبير كما سياتي في كتاب التعادل والتراجع فلا غرابة في تخصيصها بما ذكر
ولا يعارض ما قلناه ما ذكره في جواب السؤال الذي اورد من أنهم وجهوا القاعدة بان المثبت
مدع للعلم والنافي ناف للعلم لظهور الفرق بين نفي ونفي فكل كلامهم في نفي لا يكون على الوجه الذي
يناه وبالمجمل فنقول مع ما هنا تلك القاعدة لا يسعها الانحصار بها وتخصيصها بما لا يحد
عنه عقل ولا نقل فليتأمل (قوله ولورواها مرة وترك أخرى فكريا وبين رواها احدهما دون
الآخر) قال السكالك أي وسيا تترك قريبا ان الاكثر على القبول فهو الحالة في المتن على لاحق يأتي
قريبا في قوله ولو انشردوا حد عن واحد اه (واقول) كون الاحالة على الاحق بعد وخصوصا
على ظاهر كلام الشارح من تخصيص ذلك الاحق بالرواية عن الشيخ فان هذا المذكور هنا
في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم كما هو المتبادر من الصنيع ففرض هذا وفرض ذلك
اللاحق متباينان ولا خفاء في منافاة ذلك لما بين به الشارح التشبيه في قوله فكريا وبين بقوله
فان اسندها وتركها الى مجلسين او سكت قببات الخ فان هذا التفصيل الذي بين به هذا التشبيه
غير مستفاد لامن المتن ولا من الشرح في ذلك الاحق فلا تنافي تلك الحوالة ولا تمنع بل الظاهر
ان تكون الحوالة على الكلام السابق فانه ظاهر في هذا التفصيل الذي بين به الشارح وجه
التشبيه اما قوله فان اسندها وتركها الى مجلسين او سكت قببات فاستفاد من قول المصنف
وزيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس فانه شاء لقطعها اذا كان الساكت واحدا

عنها أي غير الذاكرها
(اضبط) من ذكرها (او
مخرج نفي الزيادة على وجه
يقبل) كأن قال ما سمعتم
(تعارضا) أي الخبران فيها
يختلف ما اذا انفاهما على وجه
لا يقبل بان محض النفي فقال
لم يقلها النبي صلى الله عليه
وسلم فانه لا أثر لذلك (ولو
رواها) الراوى (مرة وترك
أخرى فكريا وبين رواها
احدهما دون الآخر

وما إذا كان عددا واما قوله اولى الى مجلس يقبل فقبل الخ فيستفاد من قوله والافشاء الوقف
فانه شامل قطعا ايضا لما ذكره وقد ذكر فيه ثلاثة اقوال الوقف القبول عدمه غاية الامر انه
صرح بالوقف واثاره الى الاخيرين اللذين صرح بهما الشارح ولهذا ذكر الشارح هنا هذا
الاقوال الثلاثة بتوجيهاتها على وفق ما ذكرها هناك وترك الرابع لانه لا يتأتى هنا بقامه اذ من
جمله تفصيله ان يكون الساكت جعلا لا يفضل مثله وهذا لا يتصور هنا اذا فرض ان الساكت
واحد وكذا المختار لانه ايضا لا يتأتى بتمامه هنا لما ذكر ايضا (فان قلت) هل يعلم الرابع هنا عند
اتحاد المجلس مما هناك بمقتضى هذه الحوالة (قلت) نعم لان الرابع هناك عدم القبول اذا كان
الساكت جعلا لا يفضل او كانت الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله والقبول في غير ذلك بان
لا يكون الساكت جعلا او يكون جعلا لا يفضل مثله عادة وما هنا من غير ذلك الا ان تكون الزيادة
مما تتوفر الدواعي على نقلها فيعلم القبول فيه فيما عدا ما تتوفر الدواعي على نقلها واما سكونه
عن استثناء ذلك فله ظهور فتمامه فانه حسن جدا غفل عنه المحققان قطعا وسننقد نقول
المصنف فكروا بين أى وقد علم حكمهما وهو القبول مما تقدم حتى على مختار المصنف لشعوره
اهما ولعل الشارح انما ساكت عنه لظهوره وبما تقر به يظهر عند الشارح في جملة قول المصنف
الاتي ولو انفرادا وعن واحد على الرواية عن الشيخ وذلك لما بين من ان انفراد الواحد
عن الواحد في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم داخل في الكلام السابق ومستهفاد منه
فليتدبر (قوله فقبل تقبل الخ) فيه امران الاول انه ينبغي ان يحمل ذلك اذا لم تغير الزيادة
الاعراب والاتعاضا كما صرح به المصنف الهندى حيث قال اما اذا اختلفت رواية الواحد
في ذلك بان روى مرة مع الزيادة وأخرى بدونها فان اسند الزيادة الى مجلس غير مجلس الحديث
الناقص قبلت الزيادة مطلقا كما فيها اذا تعدد الرواة وان اسندهما الى مجلس واحد فان غيرت
الزيادة اعراب الباقي لم يصرح بقسمة في تلك المرة ولا سهو وفي مرة الزيادة تعارضت رواياته
كما في الراويين وان لم تغير اعراب الباقي فاما ان تكون مرث رواية الزائد اقل من مرث
رواية الناقص او مساوية او زائدة فان كانت اقل لم تقبل الزيادة الا ان يصرح بقسمة وسهوه
في المرات الكثيرة وبذكرها في المرات القليلة فهنا يقبل التصريح بذلك لانه لا بد من حمل
احدى الروايتين على السهو او ادعاء الكذب يتقبحه ظاهر عدالة وحمل الاقل على السهو
أولى وان كانتا متساويتين او كانت مرث الزيادة زائدة فهنا تقبل لما تقدم من ان حمل
السهو على نسبان ماسمعه اولى من جملة على توهم انه سمع ما لم يسمعه ١١ وهذا التفصيل الذى
ذكره فيما اذا لم تغير تباع فيه المحصول والمصنف تباع فيما اشار اليه من حكاية الاقوال التى بينما
الشارح ابن الحاجب وغيره ١٢ والتمنى قال شيخنا العلامة اعلم ان هذا الخلاف لا يجوز على
ما سيجي من ان حذف بعض الخبر جائزا لا ان يدعى ان مرادهم ان الحذف معه قرينة نفية
(واقول) هذا الاشتباه عيب ولا حاجة الى دعوى ما ذكرناه من مسئلتان مختلفتان فصوره هذه
ان تجهل الزيادة فبروها او اهدم مرة ويتركها أخرى فهل يقبله وصورة تلك ان يسمع الراوى
خبراه هل يجوز ان يروى بعضه دون بعض ومن ذلك من ترك الزيادة فيما نحن فيه ان كان
علمها فافترض من الاولى بيان القبول وعدمه مع قطع النظر عن الجواز وعدمه ومن الثانية

فان اسندها وتركها الى مجلسين
اوسكت قبلت اولى الى مجلس
فقبل تقبل الجواز السهوى
الترك وقبل لا الجواز الخطا
في الزيادة وقبل بالوقف عنهما

الجواز وعدمه مع قطع النظر عن القبول وعدمه على انه لا حاجة لذلك كله لان السأكت لم يرو
 الزيادة لعدم سماعه اياها فلا يصدق عليه حذف بعض الخبر لان محله فيمن بلغه شيء فحذف بعضه
 او فيمن اتفق دبرواية شيء وحذف بعضه ولم يعارضه غيره برواية المحذوف أيضا فانه وشتان
 ما بين المقامين وليست شعري كيف شئ ذلك مع وضوحه على الشيخ (قوله ولو غيرت اعراب
 الباقي تعاوضا) اقول فيه امور * الاول انه شامل لما لو كان السأكت جمعا لا يغفل منهم وهو
 لا يجمع مع ما تقدم من عدم القبول حيث قد عديم تغيير الاعراب فانه اذا اتفق القبول مع
 عدم التغيير فله اولى فكيف يتصور اتفاق القبول مع عدم التغيير والتعاوض مع التغيير بل
 يشكل على الوقف ايضا لانه دون التعارض فالوجه تقييد ما هنا بما اذا لم يكن السأكت الجمع
 المذكور ثم رأيت التصريح بهذا التقييد قال في المحصول وان كان المجلس واحدا فالذين لم
 يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عما يضبطه الواحد او يسوا كذلك فان كان
 الاول لم تقبل الزيادة وحل امر راوهم اعلى انه يجوز مع عدم الله ان يكون قد سمعها من غير النبي
 صلى الله عليه وسلم وظن انه سمعها منه وان كان الثاني فذلك الزيادة اما ان لا تكون بغير
 لاعراب الباقي او تكون فان لم تغير اعرابا قبلت الزيادة عندنا لان يكون الممسك عنها اضبط من
 الراوي لها خلافا لبعض المحدثين الى ان قال اما اذا كانت الزيادة بغير لاعراب الباقي كما اذا
 روى احدهما قوا عن كل واحد صاعا من بر وروى الاخر نصف صاعا من بر فالقول انها
 لا تقبل خلافا لابي عبد الله البصري لانه حصل التعارض لان احدهما اذا رواه صاعا فقد
 رواه بالنصب والاخر اذا رواه نصف صاع فقد روى الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل
 التعارض واذا كان كذلك وجب المصير الى الترجيح اهـ * الثاني قضية تعليل الشارح باختلاف
 المعنى انه لو لم يختلف فانه لا يلزم من تغيير الاعراب اختلاف المعنى كما لو روى واحد صاعا من تمر
 واخر قد روى من تمر كان كالمثل في تغيير الاعراب وهو محتمل وقياسه انه لو لم يتغير الاعراب لكن تغير
 المعنى كما لو روى بدل قوله في حديث الصحيحين المذكور صاعا من تمر الخ الاثله
 أي الصاع كان كالمثل في تغيير الاعراب تغييرا يستلزم تغيير المعنى وهو متجه ولم أر في ذلك نقلا * الثالث
 قال الكوراني في قوله خلافا للبصري مانصه فانه يقبل الزيادة مطلقا ودليله ان موجب
 القبول زيادة العلم بذلك الزائد وقد وجدوا اختلاف الاعراب تابع لذلك وهذا أقوى عندي
 بحثا وأي فرق بين هذا وبين اثبات الصلاة داخل البيت وقيامه فاذا قيل انه ثقة تقبل زيادته
 فاختلف الاعراب لا يصلح مانعا اهـ (وأقول) يشرقيان تارك الزيادة هنا وهو نظير الثاني هناك
 نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئا وجودا ينافي مانع له المثبت وذلك أقوى من مجرد النفي
 هناك فلذا تعارض هنا لا هناك وأيضا قد علمت في البحث السابق مع شيخنا ان هذه المسئلة
 مخصصة لقاعدة تقديم المثبت على النافي مع توجيه ذلك * الرابع انه ليس في عبارة المتن ولا في
 عبارة الشرح افصاح بتخصيص هذا الحكم اعني التعارض اذا غيرت الزيادة اعراب الباقي
 بكون المجلس متحدا والتارك للزيادة عددا يجوز ان يغفلوا عما يضبطه الواحد ولا بعدم
 تخصيصه بذلك لكن عبارة المحصول ظاهرة في تخصيصه بما ذكر حيث قال مانصه فاما ان يكون
 المجلس واحدا أو متغيرا فان كان متغيرا قبلت الزيادة لانه لا يمنع ان يكون الرسول عليه

(ولو غيرت اعراب الباقي
 تعاوضا) أي خبر الزيادة وخبر
 عدمه لا اختلاف المعنى
 حيث ذكر كالمروي في حديث
 الصحيحين فرض رسول الله
 صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر
 صاعا من تمر الى آخره نصف
 صاع (خلافا للبصري) أي
 عبد الله في قوله تقبل الزيادة
 كما اذا لم يتغير الاعراب

الصلاة والسلام ذكر الكلام في أحد المجالس مع زيادة وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة
 وإذا كان كذلك فنقول عدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب قبول
 قوله وإن كان المجلس واحدا فالذين لم يروا الزيادة إما أن يكونوا عددا لا يجوز أن يذهبوا عما
 يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك فإن كان الأول لم تقبل الزيادة وحل أمر راويها على أنه يجوز
 مع عدالته أن يكون قد سمعها من غير النبي عليه الصلاة والسلام ووطن أنه سمعها منه وإن كان
 الثاني فقلت الزيادة إما أن لا تكون مغيرة لأعراب الباقي أو تكون فإن لم تغير أعراب الباقي
 قبلت الزيادة عندنا إلا أن يكون الممسك عنها اضبط من الراوي لها خلافا لبعض المحدثين لنا أن
 عدالة الراوي تقتضي قبول خبره وامسك الراوي الثاني عن روايته لا يقدر فيه لاحتمال
 أن يقال أنه كان حال ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الزيادة عرض له سهواً وشغل قلب
 أو دخول إنسان أو فكر أذهله عن سماع تلك الزيادة وإذا وجد مقتضى لقبول خبره خالياً عن
 المعارض وجب قبول خبره (فإن قلت) كما جازا لسهو وعلى الممسك جازاً أيضاً على الراوي (قلت)
 لا نزاع في الجواز على الجملة لكن الأغلب على الظن أن الراوي للزيادة بعد عن السهولان
 ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه ما لم يسمع أنه سمعه بل لو صرح الممسك بنفي الزيادة
 وقال أنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله فيما سقت السماء العشر فلم يأت بعده بكلام مع
 انتظار له فهذه معارضة القولان ويصار إلى الترجيح أما إذا كانت الزيادة مغيرة لأعراب
 الباقي كما إذا روي أحدهما ادّعاء عن كل واحد منهما ما عن روي الآخر نصف ما عن
 بر فالحق أنهم لا تقبل خلافاً لأبي عبد الله البصري لنا أنه حصل التعارض لأن أحدهما إذا
 روى ما عاقد روى ما بالنصب والآخر إذا روى نصف ما عاقد روى الصاع بالجرو والنصب ضد
 الجرو فقد حصل التعارض وإذا كان كذلك وجب المصير إلى الترجيح اهـ بحرفه ومثله
 في المنهاج وشرحه للأسنوي وقد صرح الصفي الهندي بالقبول وإن غيرت أعراب الباقي إذا
 تعدد المجلس فقال وإن علم أن المجلس متعدد فهنا لا خلاف في أن الزيادة مقبولة سواء كانت
 الزيادة مغيرة لأعراب الباقي أو لم تكن وسواء كان السامع عنه واحداً وجماعة وإن لم يعلم
 واحد منهم ما فاختلاف ينبغي أن يكون مرتبة على الخلاف فيما إذا علم أن المجلس واحد والآخر
 القبول مطلقاً اهـ وكلامه فيما إذا اتحد المجلس محتمل تخصيص التعارض عند تغيير الزيادة
 أعراب الباقي بما إذا كان التارك لها واحداً ولتعميمه بما إذا كان جماعاً أيضاً فليست أمثل (قوله)
 ولو انفرد واحد عن واحد فيماروياً عن شيخنا زيادة الخ) قال شيخنا العلامة لا يظهر بين هذه
 وبين ماريوياً عنه عليه الصلاة والسلام فرق إلى آخر كلامه (وأقول) يمكن الفرق بما ذكره
 بقوله إلى ما قد يتعجل الخ وبيان من شأنه صلى الله عليه وسلم بيان جميع ما يتعلق بالقضية لجميع
 الحاضرين في المجلس الواحد وإن لا يخص بعضهم بشئ مما يتعلق به إلا أنه يصدر عن الشرع
 ويأمر الجميع المكلفين لمعلموه ويبلغوه من لم يحضر ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لا يبلغ
 الشاهد منكم الغائب فمن ثم قوى احتمال خطأ من زاد فجري ذلك الخلاف على ذلك الوجه
 بخلاف الشيخ فإنه ليس من شأنه ما ذكر فلا بد في تخصيصه بعض الحاضرين بالزيادة خصوصاً
 وقد تروى الزيادة وتر كها بطريقين عن شيخنا فقد يخص بعض الحاضرين بأحدى الطريقين

(ولو انفرد واحد عن
 واحد) فيماروياً عن شيخ
 بزياة (قبيل) المنفرد فيها
 (عند الأكثر) لأن معه
 زيادة عـ لم وقيل لا مخالفة
 رفيقه

والبعض بالآخر لمقتض قام على ذلك وبتقديمه القبول في هذه المسئلة أعنى مسئلة انفراد
أحد الرايين بزيادة عن شيخ بما اذا علم اتحاد المجلس وحينئذ فقول الاكثر هنا نظير القول
الاول في مسئلة الخلاف وهو القبول مطلقا وقد قال الكمال فيه هو الذي اشتهر عن الشافعي
ونقله الخطيب البغدادي عن جمهور الفقهاء والمحدثين وادعى ابن طاهر اتفاق المحدثين عليه
اه فهو قول الاكثر أيضا لا يقال يجوز ان يكون غير الفقهاء والمحدثين خالفوا فيه فلا يكون
قول الاكثر لا ناقول الاصل عدم ذلك ولو سلم فيجوز ان يريد المصنف بالاكثر هنا الاكثر من
الفقهاء والمحدثين فان قيل يشكل حينئذ ان المصنف اختار قول الاكثر هنا في مسئلة
الخلاف السابقة قلت مجرد نقله هنا قول الاكثر لا يستلزم اختياره ولو سلم فيجوز ان يفرق بينهما
بنحو ما فرق به الشيخ وادعى انه محتمل ويجوز ان يكون اطلاق اختيار قول الاكثر هنا اتكالا
على فهم تقييده من اختياره السابق على اننا أشرنا فيما سبق الى ان تلك الزيادة الواقعة في
اختياره يجوز ان تكون محتملة اتفاق ومراده على القول هناك أيضا وبتقديمه بما اذا لم يعلم
اتحاد المجلس وحينئذ فلا إشكال في الحكم بالقبول فيها عند الاكثر غاية الامر ان ذلك يقتضي
اثبات خلاف في مسئلة الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم عند عدم العلم باتحاد المجلس
ولا مانع فان بعضهم اثبت فيه خلافا وان اقتضى كلام المصنف خلافاه وفاقا لمن نفي فيه الخلاف
كالصفي الهندي وعلى هذين الجوابين فلا حاجة الى تكلف الجواب عما استدلى به الشيخ
للتساوي وعلى الجوابين الاولين فالجواب عنه ما عمن قوله لان معه زيادة علم فبان الغرض بذلك
ليس الادفع استنادا للمقابل الى مخالفته لرقيقه وأما بيان الفرق بين المسئلتين فلم يتعرض له وأما
عن قوله ولو اسند الى قوله فبما الزيادة فبان هذا مفروض فيما اذا تعدد غير المسند والواقع
بخلاف ما نحن فيه فانه مفروض فيما اذا اتحد غير من روى الزيادة وسيعلم الفرق بين الاتحاد
والتعدد في ذلك من قول الصفي الهندي الا ترى لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين
الخ هذا كله ان حصل قول الشارح عن شيخ على التقييد لخراج ما اذا اختلف الراويان في
الرواية عنه عليه الصلاة والسلام لدخول ذلك في كلام المصنف السابق كاتين فيما تقدم
قريبا ويصرح به صنيع الشارح في الموضوعين فلا وجه لافراد بالذكر هنا أيضا ويبقى الكلام
فيما لو تعدد الساتر عن الزيادة ولا يبعد حينئذ ان يجيء فيه القول الرابع ومختار المصنف
في مسئلة الخلاف السابقة فيقال ان كان غير من زاد لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة وكانت
مما تنوفا للدواعي على نقلها لم تقبل والاقبات وفيما لو كان غير الذي كرها الضبط أو صرح
بتقيدها على وجه يقبل ولا يبعد حينئذ بجي التعارض هنا أيضا فان حصل على التمثيل وصورت
هذه المسئلة بانفراد الواحد عن الواحد في الرواية عن النبي أو عن الشيخ والمسئلة السابقة
في انفراد الواحد عن الجماعة في الرواية عن النبي أو عن الشيخ فالفرق ما أشار الى الصفي الهندي
الى بيانه حيث قال بعد تقريره مسئلة الخلاف مع اتحاد المجلس مانصه هذا كله اذا كان
المنفرد بالزيادة واحدا والذين لم يقلوها جماعة فاما اذا كان المنفرد بالزيادة واحدا والساكن
عنها أيضا واحدا فنقبل عنه أو فصل أو توقف قبل هنا لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين
وهما سهم الجماعة والسهم في سماع ما لم يسمع وقد زال أحدهما فوجب ثبوت مقتضى الآخر

فما من لم يقبل ثمة ففهم من لم يقبل هنا أيضا للتعارض ومنهم من قبل الا ان يكون المسلك عن
 الزيادة اضبط من الراوى لها ثم قال وان علم ان المجلس متعدد فلا خلاف في ان الزيادة مقبولة
 سواء أكانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي أو لم تكن وسواء كان الساكت عنها واحدا أو
 جماعة وان لم يعلم واحدا منهما فان الخلاف فيه ينبغي ان يكون مرتباً على الخلاف فيما اذا علم ان
 المجلس واحد والظاهر القبول مطلقاً لان المقضى لقبول قوله وهو صدقه حاصل والمعارض له
 غير متحقق لا قطعاً ولا ظاهراً فوجب القبول اهـ فانه أشار الى تصوير مسئله الخلاف السابقة
 بما اذا كان المنفرد بالزيادة واحداً وكان من لم ينقلها جماعة وتصور هذه المسئلة بما اذا كان كل
 من المنفرد بالزيادة والساكت عنها واحداً والى الفرق بين المسئلتين بقوله لان التوقف انما
 كان لاجل بعد الاحتمالين وهما سهم والجماعة والسهم في سماع ما لم يسمع الخ والى عدم تقييد
 هذه المسئلة بالرواية عن الشيخ ذهب شيخ الاسلام فانه قال في قول المصنف ولو انفرد واحد عن
 واحد قبل عند الاكثر يؤخذ منه ان ما من من قوله وزيادة العدل مقبولة مصوراً بما اذا انفرد
 العدل بزيادة عن عددين العدل واحد بقرينة قوله والرابع ان كان غيره لا يغفل مثلهم
 حيث أتى بضمير الجمع وحاصل كلامه وكلام الشارح انهم ساءمسئلتان وهو الوجه اذ لا يتأتى في
 هذه مجيئ القول المختار ثم فقول الشارح عن شيخ لا حاجة اليه بل يوهم خلاف المراد اهـ لكنه
 قد علمت ان حمل قول الشارح عن شيخ على التصوير لا يوافق ما ذكره في شرح قول المصنف
 ولوروا همارة الخ ولا نعلم قوله بقرينة قوله والرابع الخ لان كون الغير جماعياً في بعض التقادير
 لا يقتضى تصوير المسئلة بذلك كما لا يخفى (قوله ولو اسند وارسلوا الخ) صور المسئلة بما اذا كان
 المسند أو الرافع واحداً وغير جماعياً ومثله العكس بالاولى ولا يخفى ان تصويره المذکور
 لا يتأتى نعم سمى الساكت فيما تقدم في الزيادة وانه لا فرق بين كونه واحداً أو أكثر ولا يتأفقه
 قول المصنف هنالك ان كان غيره لا يغفل مثلهم لان تقديره ان كان غيره من زاد جماعياً لا يغفل
 مثلهم وهذا لا يتأتى عموم الغير في أصل المسئلة لغير الجمع المذکور أيضاً بل هذا التقدير
 يدل على ان الغير قد يكون الجمع المذکور وقد يكون غيره من الواحد وغيره (قوله كالزيادة فيما
 تقدم فيقال الخ) قال شيخ الاسلام لم يذكر القول الخامس لانه لا يمكن مجيئ ما فيه هنام
 التفصيل بين ماتتوفر الدواعى على نقله وما لا تتوفر على نقله فيكون الرابع هنا هو الرابع ثم اهـ
 (وأقول) هنا أمور منها ناقدين فيما سبق توافق الرابع والخامس في المعنى وان الخامس
 لا يزيد على الرابع الا بشق توفر الدواعى على النقل وما تتوفر الدواعى على نقله اذا نقل أحاداً
 قطع بكذبه فالرابع لا يسهه مخالفة الخامس في هذا الشق في تفرقة بينهما نظر ظاهر ومنها
 ان السيوطي نقل صحيح الاثر عن الحديث فقال وان علم اتحاده فأقول أحدها ترجيح الاسناد
 والرفع وهو الاصح عند أهل الحديث ثم حكى بقية الاقوال ثم قال ولو وقع الامر من واحد
 ولا يتصور ذلك الامع تعدد المجلس فقتضى العبارة جريان الاقوال والمصحح في كتب الحديث
 تقديم الاسناد والرفع أيضاً وفي بعض كتب الاصول ان الحكم لما وقع منه أكثر اهـ وهذا
 موافق للمرجح اذا وقع من اثنين مع تعدد المجلس وقد يتطرق في قوله ولا يتصور ذلك الامع تعدد
 المجلس بانه يتصور مع اتحادهما تقدم الشارح في شرح قول المصنف ولوروا همارة وترك

(ولو اسند وارسلوا) أى
 أسند الخبر الى النبي صلى الله
 عليه وسلم واحد من روايته
 وأرسله الباقر بأن لم يذكر
 الصحابي كما يعلم مما يأتي (أو
 وقف ورفعوا) كذا بخط
 المصنف فهو أو صوابه أو
 رفع ووقفوا أى رفع الخبر
 الى النبي صلى الله عليه وسلم
 واحد من روايته ووقفه
 الباقر على الصحابي أو من
 دونه (فكأن زيادة) أى
 فالاسناد أو الرفع كالزيادة
 فيما تقدم فيقال ان علم تعدد
 مجلس السماع من الشيخ
 فيقبل الاسناد أو الرفع
 لجواز ان يفعل الشيخ ذلك
 مرة دون أخرى وحكمه في
 ذلك القبول

على الرابع وكذا ان لم يعلم

تعدد المجلس ولا اتحاده لان الغالب في مثل ذلك التعدد وان علم اتحادهم فمثال الاقوال الوقف عن القبول وعدمه والرابع ان كان مثل المرسلين أو الواقفين لا يغفل عادة عن مثل الاسناد أو الرفع لم يقبل والاقبل فان كانوا اضبط أو صرحوا بنفي الاسناد أو الرفع على وجه يقبل كأن قالوا ما سمعنا الشيخ أسند الحديث أو رفعه تعارض الصنعان (وحذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا ان يتعلق) أي يحصل التعلق للبعض الآخر (هـ) فلا يجوز حذفه اتفاقا لاختلافه بالمعنى المقصود كأن يكون غاية أو مستثنى كافي حديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمرة حتى ترعى وحديث مسلم لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن مثله سواء سواء بخلاف ما لا يتعلق به فيجوز حذفه لانه كخبر مستعمل وقيل لا يجوز لاحتمال ان يكون للضم فائدة تفوت بالتقريب وقرب هذا من منع الرواية بالمعنى وسأني مثاله حديث أبي داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم قال في الجعر هو الطهور وماؤه الحل ميتته

أخرى فذكرنا أو بين فليتأمل ولو وقع الامران من اثنين مع اتحاد المجلس بان أسند أحدهما أو رفع وأرسل الآخر أو وقف رجع الاسناد والرفع أخذ من قول السيوطي السابق وهو الاصح عند المحدثين لانهم اذا صححوا ذلك مع اتحاد المسند والرفع وتعدد غيره وقع اتحادهما بالاولى ومنها ان الشارح حيث قال ان علم تعدد مجلس السماع من الشيخ جعل المجلس هنا باعتبار مجلس السماع من الشيخ بخلاف ما تقدم في مجلس الزيادة حيث جعله باعتبار السماع من النبي صلى الله عليه وسلم ووجه ذلك ان الزيادة هنا هي الاسناد والرفع فيجب أن يكون مجلسه مجلس السماع من الشيخ اذ لا معنى ليكون مجلس النبي عليه الصلاة والسلام هو مجلس الاسناد والرفع اليه كما هو ظاهر وأيضا فلما اعتبر هنا مجلس النبي عليه الصلاة والسلام كان الرفع اليه ثابتا فلا يأتى فيه النزاع لعدم ضرر الارسال والوقف على هذا التقدير مع ثبوت الاسناد فليتأمل (قوله على الرابع) قال شيخنا العلامة هو حوازي حذف بعض الخبر بشرطه اذ ترك الاسناد والرفع بحذف بعض الخبر كما ان فعلهما كان زيادة على ما مر ولا يخفى ان جواز الحذف يستلزم قبول ذكر المحذوف متى ذكر اهـ (وأقول) هو غريب بعيد وفيه نظروا والظاهر ان الشارح أشار الى خلاف في مسألة الاقوال السابقة عند تعدد المجلس وان اقتضى كلام المصنف عدم الخلاف وصرح به الهندي كما تقدم في عبارته فذكر رأيت بمش سخطي من نهايته بازاء قوله السابق في حالة علم تعدد المجلس لا خلاف في ان الزيادة مقبولة مانصه سبقه الى ذلك ابن الحاجب وشيخه الا يبارى وليس بجيد وأما ما ذكره في حالة عدم العلم من جريان الخلاف فهو الصواب خلافا لما راعه الا يبارى اهـ ثم رأيت شيخ الاسلام قال في قول الشارح على الرابع مانصه أي وان اقتضى كلام المصنف فيما مر انه لا خلاف فيه كما مر اهـ وهو عين ما قلناه (قوله فان كانوا اضبط أو صرحوا بنفي الاسناد أو الرفع الخ) فيه حيث عبر بضمير الجمع اشارة الى ان المراد بالسكت في قول المصنف فان كان السكت اضبط أو صرح بنفي الزيادة الخ ما يشمل الجمع ولا يختص بالواحد كما يتوهم من العبارة نعم ان كان الجمع لا يغفل منهم لم تقبل الزيادة على المختار السابق كالقول الرابع كما تبين فيما سبق (قوله أي يحصل التعلق للبعض الآخر) قال شيخنا الشهاب فسر يتعلق يحصل وجعل الفاعل ضمير التعلق وهو تفسير مراد وجل معنى اهـ (وأقول) لا مانع من كونه بيان اعراب أيضا اذ كثيرا ما يستعمل الفعل بمعنى فعل آخر مسندا الى ضمير مصدره كما استعمل يتعلق هنا بمعنى يحصل مسندا الى ضمير التعلق وعلى هذا فهو معنى للفاعل ويحتمل انه معنى للمفعول مسندا الى الجار والمجرور وحاصل معناه معنى يحصل التعلق به وعلى هذا ففسير الشارح تفسير مراد وجل معنى (قوله كأن يكون غاية أو مستثنى) قال شيخنا العلامة لا يصح أن يكون مثلا لا يتعلق لانه سبب له فلا لبعض الذي حصل التعلق به لانه هو نفس الغاية أو المستثنى لا كونه ذلك فالظاهر ان يقول كالتغاية أو المستثنى (وأقول) يصح ان يكون مثلا لبعض المذكور على المساحمة كما هو مشهور وشائع في امثال ذلك أو على حذف المضاف كذلك أي كذا ان يكون وان يكون مثلا لاسبب التعلق الذي يجبر اليه المعنى والتقدير الا ان يتعلق به لاسبب من الاسباب كان يكون الخ فتدبره بلطف فانه حسن دقيق ومثل هذا التركيب وهذا الصنيع كثير في استعمالهم كما هو جلي لمن له تأمل في استعمالهم

استعملوا لهم وهو محمول على نحو ما قلناه (قوله وإذا حل الصلابة قيل أو التابى الخ) أقول
ظاهره جريان هذا القيل في جميع الأقسام الآتية ولا مانع إلا أن من المعلوم عدم تأني جريانه
في قوله الآتي وقيل إن صار إليه الخ كما لم يتأمل دليله ويؤيد ذلك قول الشارح الآتي أي
حل الصلابة مرويه ولم يقل قيل أو التابى وقوله على أحد محمله المتنافيين في ذكر المحملين دليل
على أنه مشترك ولم يصرح بذلك لعدم الحاجة إليه وقوله فيما بعد فكالمشترك أي في غير هذه
الحالة والافهون نفسه مشترك (قوله فالظاهر حمله عليه) قال شيخنا الشهاب أي في نفس الأمر
ويجوز أن يكون المراد فالظاهر اعتماد حمله عليه اه (وأقول) المتبادر من عبارة المصنف
أن العمل بالظاهر حينئذ واجب (قوله لأن الظاهر أنه أحمله عليه لقريضة) قال شيخنا
العلامة قدیر تميمي من أنها قريضة في ظنه وليس غيره اتباعه فيه ويمكن الفرق بأن ترك
الحمل فيما له ظاهر أي كما في ما سيجي يؤدي إلى أعمال المروى في ذلك الظاهر وفيما ليس له ظاهر
أي كما هنا يؤدي إلى تعطيل المروى اه (وأقول) قدیر عليه أنه إن أراد ترك الحمل فيما ليس
له ظاهر ترك الحمل مطلقاً فهذا غير لازم من ترك الحمل على ما حل عليه الراوي أو ترك الحمل على
ما حل عليه الراوي فهذا لا يؤدي إلى التعطيل لا يمكن الحمل على غير محمل الراوي ويمكن الفرق
أيضاً بأن ظهور القريضة في الواقع للراوي فيما له محمل أقرب من ظهوره في ما له ظاهر
لوجوب البيان عليه صلى الله عليه وسلم في الأول لافتقاره إلى البيان بأدب الخلاف الثاني
فليتأمل (قوله أي لا احتمال أن يكون حمله موافقة رأيه لا لقريضة) فيه أمران الأول
قال شيخنا العلامة هذا الاحتمال لا يبقيه الأول بل يبقيه أيضاً ويثبت ظهور الاحتمال الأول
عليه والشيخ يثني ظهوره ويجعله مسأواً وإذا تبين هذا لك علمت أن الشيخ لم يتوقف في ظهور
الحمل عليه بل يبقيه كما هو ظاهر لفظه المحكي اه ويوافق هذا قول شيخنا الشهاب قوله
أي لا احتمال الخ أي كما يحتمل هذا يحتمل أن يكون لقريضة على السواء فكأن الحمل لقريضة
هو الظاهر محمل منع عنده اه (وأقول) إن أراد بهذا الكلام الاعتراض فهو مبني على أن
مراد المصنف بقوله وتوقف أبو اسحق الشيرازي أنه توقف في ظهوره فيه وهذا ممنوع لا دليل
في كلام المصنف عليه ولا ضرورة تلجئ إليه وانما مراده أنه توقف في حمله عليه بل هذا هو
المتبادر من عبارة المصنف لأن المتبادر من المقابلة بالتوقف لما مر ~~هو~~ كون التوقف فيما
رجحه والذي رجحه هو الحمل لا كون الظاهر المحمل قد بدرة فانه في غاية اللوضوح الثاني أن هذا
الكلام الذي ذكره الشارح لا يخفى من أشكال لأن حل الصلابة المروى على أحد محمله بلا
قريضة بل مجرد موافقة رأيه في غاية البعد بل الظاهر أنه لا يمكن صدوره عنه بل حمله موافقة رأيه
لا منشأ له لا دليل رأيه الذي قام عنده تقديمه على حل هذا المروى على غير هذا المحمل الذي حل
عليه اللهم إلا أن يراد بلقريضة شاهد هاهنا الشارع عليه الصلاة والسلام وإن كان بقريضة
استخرجها باجتهاده ومنها دليل رأيه الذي اقتضى اجتهاده تقديمه على المحمل الآخر لهذا
المروى فليتأمل واعلم أن المصنف ذكر الحمل على أحد المحملين والحمل على غير الظاهر ولم يتعرض
لماذا كان المروى نصاً نفاثته والذي يظهر أنه عند المصنف كحل الظاهر على غير ظاهره بل
أولى فلا يعمل بخالفته ويؤيد ذلك أمور منها وجود المعنى الذي ذكره في الحمل على غير الظاهر

(وإذا حل الصلابة قيل أو التابى
أو التابى مرويه على أحد
محمله المتنافيين) كالقريضة
يحمله على الظاهر والخص
(فالظاهر حمله عليه) لأن
الظاهر أنه أحمله عليه
لقريضة (وتوقف) الشيخ (أبو
اسحق الشيرازي) حيث
قال فقد قيل وقبل وعندى
فيه نظر أي لا احتمال أن يكون
حمله موافقة رأيه لا لقريضة
وانما يسأوا التابى الصلابة
على الرجح لأن ظهور
القريضة للصلابة أقرب

(وان لم يتناوبا) أي المجلان
 (فكما اشتراك في حله على
 معنيته) الذي هو الراجح
 ظهوراً واحتياطاً كما تقدم
 فيجمل المروي على محله
 كذلك ولا يصح على محمل
 الراوي الأعلى القول بأن
 مذهبه يخصص وعلى المتع
 من جل المشترك على معنيته
 يكون الحكم كما لو تنافى
 المجلان كما قال صاحب
 البديع المعروف حله على
 محمل الراوي ولا يبعد أن
 يقال لا يكون تأويله حجة على
 غيره اه (فان حله) أي محمل
 الصحابي مرويه (على غير
 ظاهره) كان يحمله اللفظ
 على المعنى المجازي دون
 الحقيقي أو الأمر على التدب
 دون الوجوب (فالاكثر على
 على الظهور) أي على
 اعتبار ظاهر المروي وفيه
 قال الشافعي رضي الله عنه
 كيف أترك الحديث بقول
 من لو عاضرتة لحجته (وقيل)
 يحمله (على تأويله مطلقاً)
 لأنه لا يفعل ذلك الأدليل
 قلنا في ظنه وليس لغیره
 اتباعه فيه (وقيل) يحمله
 على تأويله (ان صار إليه
 لعلمه بقصد النبي صلى الله
 عليه وسلم اليه) من قرينة
 شاهدها قلنا علمه ذلك أي
 ظنه ليس لغیره اتباعه فيه
 لان المجتهدين لا يقلد مجتهداً

هنا وهو انه لدليل في ظنه وليس لغیره اتباعه فيه ومنها ان مخالفته النص لا تزيد على ما لو قال
 هذا ناسخ لكذا وقد سبق ان ذلك لا يثبت به النسخ ومنها قول الهندي في اثناء كلام ذكره في
 مسألة الجمل على خلاف الظاهر توجيه الكون الجمل بالاجتهاد لكن ربما ظن ضعف روايته
 بما ليس بضعف أو ظن نسخه بما لا ينسخ به الخ ثم رأيت الأمدى صرح بالعمل بالنص حيث
 قال وأما ان كان الخبر نصاً في دلالة غير محتمل التأويل والمخالفة فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى
 احتمال اطلاعه على ناسخ وله به يكون ناسخاً في نظره ولا يكون ناسخاً عند غيره من المجتهدين
 وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره وإذا كان ذلك محتملاً فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه
 لأمر محتمل اه وابن الحاجب قال فلو كان نصاً تعين نسخه عنده وفي العمل نظر اه وعبر
 الاصفهاني في شرحه عن النظر بقوله وفي جواز العمل بهذا النص نظر لان النص أقوى من
 الظاهر والظاهر لا يكون متروكاً عند الأكثر اذا ترك الراوي العمل به فانه نص أولى ان لا يترك
 فان قيل لا نسلم ان النص أولى بان لا يترك وذلك لان النص دلالة قطعية لا يحتمل غير معناه
 فلا يكون ترك الراوي إياه للاجتهاد بل لنص راجح بخلاف الظاهر فانه لما احتقل غير معناه
 جاز ان يكون تركه لأجل اجتهاد أجيب بان العمل بالنص أولى لان مقتضى العمل به متحقق
 بخلاف عمل الراوي فانه يجوز ان تكون مخالفته لنص آخر ظنه الراوي ناسخاً وليس كذلك
 في نفس الأمر اه (قوله وان لم يتناوبا فكالمشترك الخ) قال الزركشي وينبغي تقييد كلام
 المصنف في الجمل عليهم ما بما اذا لم يجعوا على ان المراد أحدهما وجوزوا كلامهم اثم قال
 والخلاف كما قاله الهندي فيما اذا قال ذلك لا بطريق التفسير للفظ والافتقار إليه أولى بالخلاف
 اه (وأقول) ان كان المراد تفسير لفظ له معنى واحدة لغة أو شرعاً جهلناه فالأمر قريب مع
 انه يمكن استعماله من اللغة أو الشرع فلا يتوقف الحال على تفسير الراوي وان كان المراد
 تفسير لفظ يحتمل معاني لغة أو شرعاً بحيث يحتمل الحكم باعتبارها فهذه المحال فيه فلا معنى
 للتقييد فليتامل (قوله أو الأمر على التدب) قال شيخنا العلامة هو من عطف الخاص على
 العام اه (وأقول) يمنع منه ان عطف الخاص على العام لا يجوز ان يكون بأو كما نصوا عليه
 فيجب ان يكون من عطف المبين بأن يقيّد اللفظ في قوله كأن يحمله اللفظ بغير الأمر بالنسبة
 لحله على نحو التدب (قوله ان صار إليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم اليه) أي وطريق
 العلم بأنه صار إليه لذلك اخباره مثلاً كما قاله شيخنا الشهاب أي كأن يقول علمت ان النبي قصد
 ذلك بقرائن ووجه عدم اعتبار ذلك على الأقل ان ذلك بحسب ظنه نعم ان قال أن خبر النبي
 صلى الله عليه وسلم انه أراد ذلك فلا كلام في قبوله وهو ليس من باب العمل بجمل الراوي كما هو
 ظاهر (قوله وأثر في زمن افاقته) اعترضه شيخ الاسلام بأن عدم القبول في الزمن الذي أثر
 فيه الجنون ظلال في عقله لا جنونه قال فلا حاجة الى هذا القيد بل قد يضر اه (وأقول)
 لما كان الظلال في زمن الافاقة ناشئاً من الجنون كان حكم الجنون منسجماً عليه فصحة ذلك
 القيد وما يترتب عليه وناسب ذلك لدفع التوهم وأما قوله بل قد يضر فان كان إشارة الى انه
 يوهم قبول الجنون اذا قطع جنونه ولم يؤثر في زمن افاقته وانه لا تقبل روايته في زمن افاقته
 حينئذ فهو ممنوع بل تقبل روايته حينئذ كما صرح به الزركشي نقلاً عن ابن السمعاني وهو

ظاهر وان كان اشارة الى شئ آخر فلا يصور لتكلم عليه (قوله لانه لعلمه بعدم تكليفه قد لا يحتز عن الكذب) قد يقال هذا الدليل غير شامل اذ قد لا يعلم عدم تكليفه أو يظن تكليفه اللهم الا ان يراد علمه بذلك بالقوة فالمعنى لانه يمكن ان يعلم فقد لا يحتز (قوله فبلغ فادى) قال شيخنا العلامة الفاء في الصبي والكافر والفاسق للترتيب مطلقا لا بقيد التعقيب اذ لا فرق في ذلك بين التعقيب والمهلة يرشدك اليه قول المنهاج فان تحمل ثم بلغ وأدى قبل اه (وأقول) يجوز ان تكون الفاء فيما ذكر للترتيب بقيد التعقيب على ما هو أصلها ويفهم منه القبول عند التراخي بالاولى لانه اذا قبل مع عدم مضي زمن بعد البلوغ يمكن فيه تجديد التحمل فلان يقبل مع مضي الزمن المذكور بالاولى لاحتمال تجديد التحمل بعد البلوغ واذا قبل مع عدم مضي زمن طويل بين التحمل والبلوغ فبعد مضيه بالاولى لانه يتكرر استحضاره لمسوعه فثبت وجوبه بمساقط من سماه شئ يقرب الزمن فيتم ذلك الزمن أو يسمعه مرة أو مرات أخرى ولعل هذا وجه ايراد المصنف الفاء على ثم لانه مع ثم لا يفهم القبول مع التعقيب لا بالاولى ولا بالمساواة لاحتمال ان يكون القبول لاجل مضي المدة المذكورة فالمصنف لما رأى ان التعبير بالواو يوهم القبول مع تقدم الاداء على البلوغ ويضمهم عدم القبول عندهم مضي تلك المدة وان التعبير بنحو وان أدى بعد بلوغه يفوت مطلوبه من الاختصار واختار التعبير بالفاء المفيدة للقبول بشرط تقدم البلوغ سواء تراخي عنه الاداء أولا وقد بان بذلك ان عبارته خير من عبارة المنهاج وان عبارة المنهاج لا ترشد الى ان المراد الترتيب مطلقا بل توهم خلافه الا ان يتكلف ان المراد ان عبارة المنهاج اذا انضمت الى عبارة المصنف ارشدت الى ذلك نعم قد يعارض ما قلناه من ترجيح عبارة المصنف بان التراخي مظنة الاشتباه والتسيران اطول العهد بخلاف التعقيب لقرب العهد حينئذ فلا يلزم من القبول عند التعقيب القبول عند التراخي فليتأمل * (تنبيه) قد تقر في النروع انه لو شهد كافر معان حال كثره أو صبي حال صباه أو عبيد حال رقهم ثم أعادوها حال كمالهم بالاسلام في الاول والبلوغ في الثاني والعتيق في الثالث قبلت بخلاف ما لو شهد كافر مسر أو فاسق ثم أعادها حال الاسلام في الاول والتوبة في الثاني فلا تقبل للثمة ولا خفاء ان الرواية كالشهادة في القسم الاول بل أولى لان الشهادة أضيق وأما في القسم الثاني فيحتمل انها مثلها ويحتمل القبول فيها ويفرق بضيق باب الشهادة واتساع باب الرواية ولهذا لا تقبل شهادة جرت نفعها للشاهد وتقبل رواية جرت نفعها للراوى بأن يروى ما يجبر اليه نفعاً كأن يروى العبد خيراً يتضمن عتقه كما صرح حوايه في علوم الحديث ولم أر من تعرض لذلك * (تنبيه) فان اذا تاب الفاسق فهل يشترط في قبول روايته الاستبراء كما في قبول شهادته أو يفرق بضيق باب الرواية ٣ فيه نظروا أرفيه شياً (قوله لا يكفر يبدعته) قال شيخنا العلامة هذا القديم مستغنى عنه بقوله أولاً وكافر اه (وأقول) اعلم ان بين قوله أولاً وكافر وقوله ثانياً مبتدع من قوله ويقبل مبتدع عموماً وخصوصاً من وجه اذا الاول يشمل المبتدع الذي يكفر يبدعته ويغنيه من الكفار * والثاني يشمل المبتدع المذكور وغيره من المبتدعين المسلمين فيجتمعان في مبتدع يكفر يبدعته وينفرد الكافر فيمن لا يبدعته والمبتدع فيمن لم يكفر يبدعته فالاول عام في المبتدع وغيره خاص بالكافر * والثاني عام في المسلم وغيره خاص بالمبتدع

لا بدعاه المفسر له (وثالثها) أى ٢٤٠ الاقوال (قال) الامام (مالك) (يقبل) (الاداعية) أى الذى يدعوا الناس الى

بدعته لانه لا يؤمن فيه ان يضع الحديث على وفقها أما من يجوز الكذب فلا يقبل كقر يبدعته أم لا وكذا من يحرمه وكفر يبدعته كالجسم عند الاكثر لعظم بدعته والامام الرازى واتباعه على قبوله لامن الكذب فيه (و) يقبل (من) ليس فقيها خلافا للحنفية فيما يباح بخطه

يخالف القياس) لما تقدم مع جوابه (و) يقبل (المتساهل في غير الحديث) بأن يتحرز في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لا من الخلل فيه بخلاف المتساهل فيه فيرد (مطلقا) أى في الحديث أو غيره لان التساهل في غير الحديث يجبر الى التساهل فيه (و) يقبل (المكثر) من الرواية (وان ندرت مخالطة للمحدثين) أى والحال كذلك لكن (اذا أمكن) تحصيل ذلك القدر الكثير الذى رواه من الحديث (في ذلك الزمان) الذى خالف فيه الحديث فان لم يمكن فلا يقبل فى شئ مما رواه لظهور كذبه فى بعض لا يعلم عينه (وشرط الراوى) العدالة وهى ملكة) أى

واذا خص عموم كل منه ما بخصوص الاخر تعارضا في المبتدع الذى يكفر يبدعته فان الاول يقتضى عموم قبوله والثاني يقتضى قبوله فى المهم بيان حاله وان التعويل على عموم الاول دون الثاني وأيضاً فالتمسك بقبوله دفع توهم قبوله وان كفر يبدعته كما ذهب اليه الامام فيكون قوله وكافر مخصوصاً بغير هذا وللتوطئة لذكر خلاف الامام الا فى فتأمل ذلك فانه حسن بالغ وحيفتذالا اعتراض مع ذلك بان هذا القيد مستغنى عنه لامشأله الا الذهول عما أبدناه ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر هذا الاعتراض ثم قال ويجب ان ذلك المحمول على غير هذا لمكان الخلاف فيه كما سيأتى قريباً ان الامام الرازى واتباعه على قبول الجسم وان كفر يبدعته اه فليستأمل (قوله لا بدعاه المفسر له) قال شيخنا الشهاب ظاهره ان فسقه محل وفاق وفيه نظر لانه بالتأويل اه (وأقول) نظره فى غاية القوة وفى كلام الفقهاء ما يريد بل يصح به (قوله وثالثها) قال مالك الاداعية قال السيوطى وهذا القول هو الاصح عند أهل الحديث منهم ابن الصلاح والنووى (قوله أى والحال كذلك) قال شيخنا الشهاب انما أعربه حالاً لم يجعله معطوفاً على شرط مقدر رأى ان كثرت المخالطة وان ندرت المخالطة لم يكن من ان اذا أمكن المخ طرف حينئذ للمعطوف والمعطوف عليه معا وهو فاسد اذ هو خاص بحالة السدرة اه (وأقول) هو حسن لكن يخشاه انه مع الحمل على العطف يمكن تخصيص الشرط بالمعطوف فان قلت لكنه يوجب الرجوع للمعطوف عليه قلت الايها حاصل بكل حال فانه لا قرينة على الحالية الا نامل المعنى وهذه القرينة تصلح للتخصيص على تقدير العطف أيضاً نعم قد يجاب بان فى تخصيصه بالمعطوف ضعف ما هو الظاهر المتبادر من تعلق اذا يقبل وأما تعليقها بنسبة أو المخالطة ففيه من ضعف المعنى ما لا يخفى فليستأمل (قوله وشرط الراوى) قال شيخنا الشهاب أى لغير المتواتر لما مر من عدم اشتراط الاسلام فى روايته ولا بد أن يستثنى المبتدع أيضاً لما مر من قبول روايته الا ان يقال انه ليس فاسداً وان صرح الشارح بخلافه كما مر اه (وأقول) قوله الا أن يقال قوى جداً كما أشرنا اليه فيما تقدم والكلام حيث لم يقدر الخبر العلم بالقرائن كما علم مما تقدم لا يقال التعويل حينئذ انما هو على القرائن لانه نقول بل وعليه أيضاً كما علم مما ذكرناه ثم عن العضد (قوله ملكة) أقول ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبار الملكة وأنه يكفى فى تحقق العدالة بالنسبة للشهادة وغيرها مجرد اجتناب الامور المذكرة (قوله عن اقتراف الكبار) قال شيخنا العلامة لا خفاء أن الكبار هم البدنية والقلبية التى منها الابتداء باقسامه وهو يناقض ما مر من قبول المبتدع اذا حرم الكذب وسبأنى لهذا ما فيه شفاء ثم الظاهر بقرينة اضافة الاقتراف وتعدد الامثلة الاتية ان المراد بها الكبار الفعلية دون التركية التى هى ترك القروض ولا خفاء فى ان العدالة لا تحقق معها فتحمل الكبار على ما بعها أيضاً دفعا لذلك اه (وأقول) أما قوله وهو يناقض ما مر فقد بين جوابه الواضح بقوله وسبأنى لهذا ما فيه شفاء وأراد بذلك ما ذكره فى قول الشارح فى شرح قول المصنف ويقبل من أقدم جاهل على مفسق مظنون أو مة طوع سوا اعتقاد الا باحة أم لم يعتقده شيئاً من قوله ومن هنا يعلم ان قوله فى العدالة ملكة تمنع عن اقتراف الكبار معناه ما هو كبيرة عند المقترف فيدخل المبتدع فى العدل فى باب الرواية فيصح اطلاق قول المصنف شرط الراوى العدالة وأن قوله هنا مفسق

معناه مع العلم والظن بحجته انتهى وأما قوله ثم الظاهر الخ ففيه نظرا لانه لا تكليف الا بفعل
وان المكلف به في النهي الكف كما تقدم فالسكائر التركيبية من قبيل الفعلية أيضا فالكبيرة في
ترك الصلاة مثلا هي كف النفس عن فعلها ولادلالة في اضافة الاقرار حينئذ كما هو معلوم (فان
قلت) قد تكون السكائر اعتقادات وليست أفعالا (قلت) اما أولا فهي معدودة من الافعال
ولذا يعبر عنها بالافعال الخفية كاعتقاد وظن على ما بين في محله وأما ثانيا فالاعتراف يتعلق بغير
الافعال أيضا ولو بان يتعلق بمقدماته (قوله وصغائر الخمسة) أي الصغائر الدالة على خمسة فاعلمها
(قوله كسرقة لقمة) التمثيل به مبنى على اشتراط النصاب في كون السرقة كبيرة كما سيأتي بما
فيه (قوله والرذائل المباحة) أقول يمكن أن يستغنى عن اعتبار اجتناب ذلك في العدالة وانما هو
من قبيل اعتبار الماروأة زيادة على العدالة في القبول كما هو ظاهر ما في القروع (قوله أي الجائزة)
أقول فيه أمران الأول انه لما كان المتبادر من الاباحة التخيير وليس مراد انه لا يجامع التمثيل
بالبول في الطريق الذي هو مكروه فسرهما الشارح بالجواز لان المتبادر منه عدم الامتناع بل
يكفي صدقه بعدم الامتناع وان أطلق أيضا بمعنى التخيير ولا يخفى على المتأمل ان هذا التفسير
للتنبية ودفع توهم ان الاباحة بمعنى التخيير فينا في تمثيل المصنف والافعال التمثيل قرينة واضحة على
ارادة هذا التفسير والحاصل ان الاباحة لفظ مشترك يحتاج لقرينة وهي التمثيل بالبول
والمصنف استعمل المشترك مع قرينته الواضحة على المراد منه وهي ذلك التمثيل والشارح فسر
المشترك بما يصدق بالمراد به بل بما يتبادر منه ان المراد به على وفق القرينة فلا يخفاء في الكلام
ولا لبس وجه وبهذا يعلم انه لا اعتبار على المصنف ولا على الشارح ويعلم سقوط ما أطال به ههنا
شيخنا العلامة وقوله فتفسير المباح بالجائز لا يدفع بسائتي ووجه سقوط هـ ان
المتبادر من تفسير الشارح هو المراد خصوصا مع ملاحظة التمثيل وانه لا حاجة الى جواب
شيخنا الشهاب بقوله ويمكن الجواب بان المباح ظاهر في مستوى الطرفين انتهى ولم يظهر معنى
هذا الجواب فتأمل ولا تكن من الغافلين * والامر الثاني ان تفسير المباحة به هذا التفسير
يشمل التخيير بين طرفيه باستواء ان تحقق مثل ذلك (قوله فلا يشترط المنع عن اقرار كل فرد
منها) قال شيخنا العلامة صادق بان المسئلة المذكورة يمكن معها اقرار كل فرد منها واقرار
بعض منها دون بعض فتنتفى العدالة باقرار كل فرد منها على الثاني دون الاول ولا تنفى
باقرار فرد منها على كل منها فقول الشارح فباقرار الفرد منها لا تنفى العدالة اقتضار
على المحقق وطرح للمشكوك انتهى (وأقول) الذي تلخص عند الشافعية ان الايمان بجميع
افرادها لا يسقط العدالة اذا غلبت الطاعات بخلاف ما اذا لم تغلب فيجوز أن يكون قول
الشارح فباقرار الفرد منها لا تنفى العدالة احترازا عن اقرار الجميع مثلا فان فيه
تفصيلا بين ان تغلب معه الطاعات فلا تسقط والافتساق كما يجوز أن يكون ذلك لمقابله
ما ذكره في السكائر والصغائر الخمسة ولانه أقل ما يكفي في الفرق بين ذلك والصغائر الغير الخمسة
وأما قوله اقتضار على المحقق الخ فيرد عليه انه لا شك عند الشارح بعد كون المتلخص في مذهبه
ومذهب المصنف ما ذكرنا فتأمل (قوله وهو النفس أي اتباعه) قال شيخنا الشهاب ليس
أي قوله أي اتباعه تفسير الهوى النفس بل اشارة الى ان الكلام حينئذ يحتاج الى مضاف

وصغائر الخمسة كسرقة
لقمة) وتطفيف عمرة
(والرذائل المباحة) أي
الجائزة (كالبول في الطريق)
الذي هو مكروه والا كل
في السوق لغير سوقي والمعنى
عن اقرار كل فرد من
افراد ما ذكر فباقرار الفرد
من ذلك تنفى العدالة اما
صغائر غير الخمسة ككذبة
لا يتعلق بها ضرر وانظر الى
أجنبية فلا يشترط المنع
عن اقرار كل فرد منها
فباقرار الفرد منها لا تنفى
العدالة وفي نسخة قبل
الرذائل وهو النفس أي
اتباعه وهو مأخوذ من والد
المصنف فقال لا بد منه فان
المتقى للسكائر وصغائر
الخمس مع الرذائل المباحة
قد يتبع هو عند وجوده
شيء منها فبتركيبه ولا عدالة
لن هو بهذه الصفة وهذا
صحيح في نفسه غير محتاج
اليه مع ما ذكره المصنف

مقدّر ليصح العطف على الاقتراف وأنت خبر باننا اذا جعلنا الهوى بمعنى المهوى صح عطفه
على البكائر من غير احتياج الى المضاف المذكور بل لا يصح ذلك حيثما انتهى وذ كر نحوه
شيخنا العلامة (وأقول) فيه اشارة الى ان الشارح انما قدّر المضاف لصحة العطف وانه لا حاجة
اليه لصحة بدونه يجعل الهوى بمعنى المهوى ولا يخفى على المتأمل ان الشارح انما جعل الهوى
على المعنى المصدرى المقضى لتوقف صحة العطف على تقدير المضاف للعمل بمقتضى القرينة
الظاهرة في ارادة ذلك لالاتقاء طريق اخر يصحح العطف وذلك لان هذه النسخة مأخوذة من
والد المصنف كما قاله الشارح والهوى في كلامه بمعنى المصدر كما هو صريح قوله قد يتبع هواء
عند وجوده لشيء منها وسر كونه في كلامه بذلك المعنى انه لم يصرح باعتبار الملكية ومقصوده
بيان اشتراط كونه بحيث يتبع من الاقتراف لوجود ما يمنع منه لا اعتبار ذلك في العدم وعدم
استلزام مجرد الاتقاء ولو جعله بمعنى المهوى وعطفه على غيره مما ذكر في كلامه لم يقصد هذا المعنى
فان مجرد اتقاء المهوى لا يدل على كونه بحيث يتبع منه ما يمنع منه فتدبره (قوله لان من
عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر يقتضي عنه اتباع الهوى لشيء منه الخ) قال شيخنا العلامة
يرد عليه انه يقال مثله في جانب المتق بالان يقال لان من عنده اتقاء لما ذكر يقتضي عنه اتباع
الهوى لشيء منه والواقع في المهوى فلا يكون عنده اتقاء له وتحقيقه انه كما يصح الاتصاف
بالاتقاء عند عدم الهوى وزواله عند اتباعه كذلك يصح الاتصاف بالمنع عند عدم الهوى وزواله
عند اتباعه فكالم يكف في العدم وجود الاتقاء المترقب زواله كذلك لا يكفي وجود المنع المتوقع
زواله واذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما في دليل الشارح من الفساد لان الملازمة في قوله لان من
عنده ملكة الخ ممنوعة قوله في دليلها والواقع في المهوى قلنا صحيح قوله فلا يكون عنده ملكة
تمنع عنه قلنا ان أريد لا يكون عنده وقت الوقوع صح اللزوم ومنعنا بطلان اللزوم وذلك
لا يفيد نفي الاتباع وان أريد لا يكون عنده قبل وقت الوقوع منعنا اللزوم بين الوقوع وعدم
الكون انتهى (وأقول) لا يخفى على ذي تأمل صحيح راغب في اتباع الحق الصريح انه يعتبر في
العدالة عند كل من المصنف والوالد أمران أحدهما اتقاء اقتراف ما ذكر والثاني كون ذلك
الاتقاء لحامل عليه ومانع منه قائم بذات العدل وهذا الأمر الثاني أفاده قول المصنف ملكة
تمنع وقول والده قد يتبع هواء عند وجوده لشيء منه الخ فانه يفيد انه لا بد في العدالة من كونه
بحيث لا يتبع هواء عند وجوده ولا يكون كذلك الا اذا قام به ما يحمل على الترك ويمنع من
الافعل فلا يكفي الأمر الاول عند واحد منهما والا فلا حاجة الى اعتبار المصنف الملكية ولا الى
اعتبار والده كونه بحيث لا يتبع هواء بل كان يكفيهما اعتبار مجرد ترك الأمور الثلاثة وان
انتفت الملكية والكون المذكوران وهذا في غاية الظهور ولا يحتمل انكار من ذكر ولا توقف
متوقف فالشارح رحمه الله بين بقوله وهذا صحيح في نفسه الخ ان هذا المزيد في هذه النسخة
المأخوذة من والد المصنف محتاج اليه في عبارة والد المصنف دون عبارة المصنف أما الاحتياج
اليه في عبارة والد المصنف فلا أنه اعتبر في العدالة الاتقاء وهو عبارة عن الاتيان بالأمور
واجتناب المنهيات ومجرد هذا لا يكفي في العدالة عنده لانه وان استلزم ترك اتباع الهوى
لكنه لا يستلزم كون ذلك الترك لحامل عليه مانع من الوقوع في المهوى قائم بذات العدل لان

لان من عنده ملكة تمنعه
عن اقتراف ما ذكر يقتضي عنه
اتباع الهوى لشيء منه

والالوقوع في المهوى فلا
يكون عنده ملكة تمنع عنه

محذور الانتقاء ما لم يصير ملكة لا يتحقق معه الحامل على ما ذكر ولا المانع منه كما هو ظاهر فلا يتم مع الانتقاء من أمر آخر وهو كونه بحيث يمنع من ذلك الاتباع بان يقوم به ما يمنعه منه ووفق كبير لا يتحقق على عاقل بين محذور ترك الاتباع وبين كونه بحيث لا يتبع لأن الأول يتحقق مع عدم الحامل على ترك الاتباع المانع من الاتباع بخلاف الثاني لا يتحقق إلا مع الحامل على ترك الاتباع المانع من الاتباع فلذلك اعتبر السبكي هذه الزيادة وقال لأن المتق قد يتبع هو أو عند وجوده شيء منها فيرتكبه أي قد يكون بحيث يتبع هو أو عند وجوده شيء منها فيرتكبه فليس المراد أنه يتبع بالفعل لأنه يتنافى فرض أنه متق أي مجتنب بالفعل فتدبر ولا تغفل ولا عدالة لمن هو بهذه الصفة أي وإنما العدالتان يكون بحيث يمنع من ذلك الاتباع ولا يكون كذلك إلا إذا قام به ما يجعل على ترك ذلك الاتباع ويمنع من ذلك الاتباع فهذا انصرح منه بعدم كفاية محذور ترك الاتباع وبأنه لا يتم مع من أمر حائل عليه مانع من الاتباع وأما عدم الاحتياج إليه في عبارة المصنف فلا أنه اعتبر الملكة المانعة وذلك يستلزم أنه قام بالذات وصف يمنع من الاتباع ويحمل على تركه ومع ذلك لا يحتاج إلى تلك الزيادة التي قصد بها الإشارة إلى اعتبار كون ترك الاتباع لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات فقول الشارح لأن من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر يتق عنه اتباع الهوى شيء منه أي يتق عنه كونه بحيث يتبع الهوى أو يتق عنه اتباع الهوى لمنع تلك الملكة منه وجعلها على تركه وقوله ولا لوقع في المهوى أي وإن لم يتق عنه كونه بحيث يتبع أو ذلك الاتباع بان اتبع وقع في المهوى أي كان بحيث يقع أو وقع فيه وقوله فلا يكون عنده ملكة تمنع عنه أي يلزم من كونه بحيث يقع أو وقع في المهوى انتقاء قيام ملكة المنع به لانتقاء لازمها من المنع من الاتباع لأن ملكة المنع تقتضي المنع من الاتباع وتستلزمه إذا لمعنى لكونها ملكة المنع الا ذلك وانتفاؤها كذلك باطل لأن الفرض أنهم موجودون وانتفاء الموجود محال فالوقوع في المهوى باطل أيضا لأن ملزوم الباطل باطل لا يقال انتفاء ملكة المنع إنما يكون باطلا إذا أريد انتفاؤها حال وجودها لا مطلقا لأن زوالها ممكن وإن عسر فإذا زالت بعد وجودها أمكن الوقوع في المهوى من غير لزوم انتفاء الموجود لأن الوقوع في المهوى حينئذ وان استلزم انتفاءها لئلا يحدوث فيه لأن انتفاءها في نفسه لا محذور فيه وإنما المحذور في انتفاءها حال وجودها وهي غير موجودة على هذا التقدير لأننا نقول هذا كونه مسلم ولا يتنافى مقصود الشارح وذلك لأن مقصوده بيان أن اعتبار المصنف في العدالة ملكة المنع معن عمازاده والده الذي حاصله اعتبار كونه بحيث لا يتبع الهوى لا تصافه بما يمنعه من ذلك الاتباع وذلك لأن تحقق تلك الملكة يستلزم المنع من الاتباع فاعتبارها في العدالة اعتبار المنع من الاتباع إذ لو وجد الاتباع أو كان بحيث يوجد لعدم ما يمنعه لزم انتفاؤها لانتفاء المنع من الاتباع حينئذ الذي هو مقتضاها ولازمها وانتفاء اللازم بوجوب انتفاء الملزوم والفرض أنهم موجودون لتوقف العدالة عليها فلا يمكن اعتبار تلك الملكة في العدالة مع عدم اعتبار المنع ومعلوم أن هذا لا يتنافى أنه يمكنه زوال تلك الملكة فيزول ذلك المنع ويتحقق ذلك الاتباع أو يكون بحيث يتحقق لأنه حينئذ قد زالت العدالة والما توقوف عليه وكلامنا ليس إلا في أن العدالة

لا توجد الا اذا وجدت الملكية ولا يمكن وجودها مع انتفاء ذلك المنع ومع وجود ذلك الاتباع
أو كونه بحيث يقع لان ذلك ينافي وجودها بخلاف ما اعتبره والد المصنف من الانتفاء فانه وان
استلزم انتفاء الاتباع لـ ممكنه لا يستلزم المنع من الاتباع فليس في اعتباره اعتبارا بالمنع من
الاتباع وكون انتفائه لما منع منه قائم بالعدل واذا تأملت ذلك حق التأمل علمت ان جميع
ما شنع به شيخنا في غاية السقوط والفساد وانه لا منشأ له الا عدم وقوفه على المراد ف قوله في بيان
الايراد بان يقال الى قوله فلا يكون عنده انتفاء قلنا هذا مما لا يغني شيئا في مقصودك لان حاصله
كما هو ظاهر ان الانتفاء يستلزم انتفاء اتباع الهوى ويجزئ هذا لا يكفي في العدل عند المصنف
والدليل لا يتم مع ذلك الانتفاء من ممكنه لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات ويجزئ
الانتفاء ما لم يصير ملكة لا يتحقق معه ذلك الحامل المانع كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه وهذا
بخلاف قيام الملكية المانعة بالذات فانه يستلزم ذلك الانتفاء ويحمل عليه ويمنع من ذلك
الاتباع كما تبين ذلك أيضا كذلك فاضح الفرق بين الجانبين وظهور ان التسوية بينهما لم تنشأ
الا عن الغفلة الشاحشة عن تفاوتها بالمانع وعدمه اللذين عليهما مدار العدل والوجود
وانتفاء عند المصنف ووالده يقتضي ما ذكرناه في ضابطهما مما تقر عنهما ما وقوله وتحقيقه الخ
قلنا قد تبين ان هذا التحقيق ليس بشئ بل لا يليق الا أن يرسم بالباقي من لفظه أعنى لفظ
التحقيق بعد اسقاط التاء المشقة من فوق والحاء منه وذلك لان قولك فيه فكالم يكف في العدل
وجود الانتفاء المترقب زواله الخ كلام في غاية السقوط لا منشأ له الا الذهول عن المقصود وذلك
لانه ليس السبب في عدم كفاية وجود الانتفاء هو ترقب زواله لان مجرد ترقب الزوال لا يقدح
في العدالة ولذا كفت باتفاق ملكة المنع مع امكان زوالها وان عسر كما تقدم بل السبب فيه
هو انتفاء شرط آخر زائد على مجرد الانتفاء اعتبره المصنف ووالده في العدالة وهو قيام وصف
بالذات يمنع من اتباع الهوى والانتفاء ليس كذلك فانه لا يمنع وان استلزم حصول ترك الاتباع
مادام وفرق بين المستلزم لحصول الشيء والحامل عليه المانع من نقضه وهذا بخلاف المنع
المترقب زواله أي بزوال الملكية فانه أمر زائد على الانتفاء وهو عين ذلك الشرط الذي اعتبره
المصنف ووالده في العدالة فلا يقاس به مجرد الانتفاء فشتان ما بين المقامين وكان الصواب أن
يقول كذلك لا يكفي وجود ملكة المنع لان نظير الانتفاء الذي عبر به والد المصنف هو ملكة المنع
التي عبر بها المصنف لا المنع لان مجرد لم يعتبره المصنف كما هو ظاهر فقد انضح فساد هذا
القياس الذي ذكره في قوله فكالم يكف في العدالة الخ وانه لا منشأ له الا الغفلة والالتباس
وقوله واذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما في دليل الشارح من الفساد قلنا قد تبين مما ذكرناه
فساد ما ذكرته وحاله بالمرة والشجرة تنبئ عن الثمرة وقوله لان الملازمة الى قوله ممنوعة قلنا قد بان
لك مما قررناه ان تأملته على وجهه ثبوتها واتجاهها وسيتمين ذلك آنفا أيضا وقوله قلنا ان أريد
الخ قلنا المختار الشق الاول قوله ممنوعا بطلان اللازم قلنا الدليل على بطلانه انه خلاف
المفروض لان المفروض تحقيق الملكية وحصولها كما صرح به قوله لان من عنده ملكة تمنعه عن
اقترافي ما ذكر الخ فانه لا خفاء ان معناه ان من حصلت له تلك الملكية انتفى عنه الاتباع وكونه
بحيث يتبع حال حصولها اذ لو لم ينتف عنه ذلك كذلك وقع في المهوى أو كان بحيث يقع فيه

فيلزم انتفاء تلك الملكية لا انتفاء مقتضاها حيث أنه هو المنع من الوقوع فيه وانتفاء اللازم
 يوجب انتفاء الملزوم لكن انتفاء تلك الملكية باطل لأن القرض انتفاء حاصله وانتفاء الحاصل
 باطل فيكون الوقوع في المهور باطلا لأن ملزوم الباطل باطل فيثبت ذلك الانتفاء وهو
 المطلوب ولا شبهة لعاقلة في بطلان التالي على هذا الوجه إذ بطلان انتفاء الحاصل في حال
 حصوله من أوضح البديهيات وإنما قلنا أن حاصل كلامه أن من حصلت له تلك الملكية انتفى عنه
 الاتباع وكونه بحيث يتبع كذلك لأن مقتضوه اثبات الملازمة بين حصول تلك الملكية وحصول
 ذلك الانتفاء حتى يكون ذكر المصنف الأول مغبيا عن ذكر الثاني ويستغنى عما زاد والدفع فأشار
 إلى بيان ذلك الإثبات بأن للثالث الانتفاء مقتضى الملكية لأنها تقتضي المنع من الاتباع وتستلزمه
 كما تبين فيما سبق بما لا مزيد عليه ولا يتصور حصول الشيء بدون مقتضاه ولا زمة فلا تتصور تلك
 الملكية بدون حصول ذلك الانتفاء فلهذا استدلل على الملازمة بين حصول تلك الملكية وحصول
 ذلك الانتفاء وانها متى حصلت حصل هو بقوله والالوقوع في المهور الخ أي لو لم يحصل ذلك
 الانتفاء لم ينعده تلك الملكية وقوع في المهور أو كان بحيث يقع ويلزم من وقوعه في المهور
 أو كونه بحيث يقع انتفاء تلك الملكية لا انتفاء لازمه حيث أنه هو انتفاء الوقوع في المهور أو كونه
 بحيث يقتضي الوقوع لأنها تقتضي المنع من ذلك الوقوع كما تبين وانتفاء تلك الملكية محال لأن
 القرض حصولها وانتفاء الحاصل حال حصوله محال فوجب أن يقتضي الاتباع أو كونه بحيث
 يتبع حال حصول الملكية وإذا كان هذا الذي قررناه هو حاصل كلامه كما يشهد به سياق شهادة
 لأمرية فيها التأمّل ولا ترد في صحتها المتعمّل لم يكن منشأ منع الشيخ بطلان التالي إلا السهو
 والغفلة عن المقصود إذ بطلان التالي حيث أنه لا يحتمل التوقف بوجه فضلا عن الجزم بالمنع
 وإنما أطنبنا في توضيح المراد وبيان فساد ذلك الاعتراض على وجهه لا يخلو عن تكرار
 واستدراك مباغلة في تفهيم المقام لتلايغته بما وقع فيه الشيخ من المباغلة في التشنيع به هذا
 الإبراد مع اقتبائه على غير أساس بل على محض الالتباس وبالله المستعان وعليه التكلان نعم
 أقابل أن يثار في اعتبار الملكية في العدالة ويستند إلى أن ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبارها
 والاكتفاء بمجرد الانتفاء وان لم يفته إلى حد الملكية لكن هذا أمر آخر وما وقع فيه الشيخ
 والله أعلم (قوله وتفرع على شرط العدالة) قال شيخنا العلامة فيه نظرا إذا القبول وعدمه
 مضمعان على شرط ذلك وإنما يقرر عدم القبول وعدمه على اشتراط تحقق الشرط والقبول على
 الاكتفاء بظنه كما هو مصرح به في كلامه انتهى (وأقول) هذا النظر في غاية الضعف لأنه
 إن أراد أن مراد الشارح أن القبول وعدمه مضمعان على شرط العدالة وإن ذلك ممنوع لأن
 عدم القبول إنما هو مقرر على اشتراط تحقق الشرط لا على الشرط والقبول إنما هو مقرر
 على الاكتفاء بظن الشرط لا على الشرط فهذا النظر في غاية السقوط أما أولا فلا أن المتبادر
 من اشتراط العدالة أنه لا بد من تحققها فيجوز أن يكون مراد الشارح بما ذكره في قوله ما ذكره
 بقوله ما في قول المصنف فلا يقبل الجهول باطنا وهو المستور لا فيما بهد أيضا من قوله خلاقا
 لابي حنيفة الخ ولا اشكال في تفرع ما ذكره في قوله فلا يقبل الجهول باطنا وهو المستور على
 قوله شرط الراوي العدالة لأن المتبادر منه اعتبار تحققها ويكون قوله خلاقا الخ خارجا عن

وتفرع على شرط العدالة ما
 ذكره بقوله

حينئذ التفرع بغير ذكره لزيادة الفائدة ببيان الخلاف وأما ثانياً فلا بد أن لا يفتقر شيء على آخر
ليس معناه أن ترتبه عليه ولزومه منه أعم من أن يكون ترتبه عليه ولزومه منه باعتباره في ذاته
أو باعتبار بعض معتبراته في اعتقاد المفرع وقد يختلف في الاعتبار فيختلف التفرع فمضى
التفرع على شرط العدالة أنه لازم منه عدم القبول فيما ذكره من يعتبر في اشتراط الشيء
تحقق ذلك الشيء المشروط والقبول عند من يكتم في نفسه بالظن وبالجملة فمضى التفرع على شيء
كون ذلك الشيء منشأ للزوم ذلك المتفرع أعظم من أن يكون منشأ بذاته أو بواسطة لا يمتري
في ذلك من له أدنى المصالح بسلام الأئمة من أهل الفنون فإذا كانت المنشئة بواسطة محتلف فيها
اختلف المتفرع اللازم حينئذ فان سلم الشيخ هذا المقدار لزومه ترك هذا النظر وإن أدى زيادة
عليه فعليه البيان ودون ذلك شرط القتاد وإن أراد أن المراد ليس التفرع
عدم القبول على شرط العدالة وأنه ممنوع بل المراد تفرع كل من القبول وعدمه لكن
القبول مفرع على الاكتفاء بظن الشرط لاعلى الشرط وعدمه على تحقق الشرط لاعلى
الشرط فسقوط النظر حينئذ أظهر أما أولاً فلا بد أن يدعى أن المراد الشارح ماذكر ممنوع منها
لإخفاءه وليس في عبارته ولا سياقها ما يشعر بذلك فضلاً عن الدلالة عليه وإما منع إرادة ماذكر
فلا بد أن يجاب عنه بأنه الظاهر المتبادر من قوله ولا يقبل كذا خلافاً لا في حنيقة فانه لا يسبق
الذهن منه إلا إلى تفرع مخالفة أي حنيقة على ذلك الشرط لا تفرع قوله أيضاً وإما ثالثاً
فلا بد أن على تقدير أن المراد تفرع كل من الأمرين على الوجه المذكور فقد سبق جوابه
فتأمل ولا تكن من الغافلين (قوله فلا يقبل الجهول باطناً وهو المستور) لا ينافي ذلك أن
الشهادة أضيق من الرواية وقد قبل الفقهاء شهادة المستور في بعض المواضع كحضور عقد
النكاح والشهادة به لال رمضان لأن خروج بعض الأفراد لمدارك خاصة معلومة من محلها
لا ينافي كون الشهادة أضيق والرواية أوسع (قوله اكتفاء بظن حصول الشرط) أقول
لو استدلو بأن الشرط ظن العدالة لا تحققها سلموا من أن يقال عليهم الشروط لا بد من
تحققها وكون الشرط ظن العدالة وجيه جداً وقد قال شيخ الإسلام في عدم قبول الجهول
باطناً هذا على طريق الأصوليين أما على طريقة المحدثين وفقهاء الشافعية فيقبل على الرابع
كما عناه النووي لكنهم من المحققين وصححه انتهى وبعبارة السيوطي والنسائي القبول وهو
الأصح عند أهل الحديث صححه ابن الصلاح في مختصره والنووي في شرح المهذب انتهى
(قوله إلى أن يظهر حاله بالبحث عنه) قضيته أنه يعتبر العدالة الباطنة كالقول الأول لكنه
عند عدم تحققها يراعى احتمالها فيوقف احتياطاً إلى ظهور الحال بخلاف الأول لا يراعى
هذا الاحتمال ولا يلتفت إليه (قوله عما ثبت حله بالأصل) يخرج به ما ثبت حله بالنص فهل
المراد أنه يعمل حينئذ بالحل أو يعمل بالحرمة لما سيأتي في كتاب التعادل والتراجع أنه يقدم خبر
الخطر على خبر الإباحة أو يفصل بين أن يكون راوى الحل عدلاً باطنياً أيضاً فيقدم الحل أو
ظاهر فقط فيقدم الحرمة على قاعدة ما سيأتي فيه نظر ولم أرفه شيئاً ولا كلام في تقديم خبر الحل
على القول الأول إذا كان عدلاً باطنياً وبوجه ذلك أيضاً على قول الإمام (قوله يعني أن الحل
الحل) بيان المراد المصنف بقوله أن اليقين لا يرفع بالشك يعني أنه ليس المراد هنا حقيقة اليقين

(ولا يقبل الجهول باطناً وهو المستور) لا يتفاء
تحقق الشرط (خلافاً لا في
حنيقة وابن فورك وسليم)
الرازي في قوله هم بقبوله
استفاء بظن حصول
الشرط فانه يظن من
عدالة في الظاهر عدالة
في الباطن (وقال إمام
الحرمين يوقف) عن القبول
والرد إلى أن يظهر حاله
بالبحث عنه قال (ويجب
الاتكفاف) عما ثبت حله
بالأصل (إذا روى) هو
(التحرير) فيه (إلى
الظهور) لحاله احتياطاً
واعترض ذلك المصنف مع
قول الأبياري بالموحدة ثم
التحانية في شرح البرهان
أنه مجمع عليه بأن اليقين
لا يرفع بالشك يعني أن الحل
الثابت بالأصل لا يرفع
بالتحرير المشكوك فيه كما
لا يرفع اليقين أي استصحابه
بالشك بجوامع الثبوت

فإن الحل غير متيقن لكنه بمنزلة اليقين من حيث ثبوته أي بالأصل واستصحابه كنبوت اليقين واستصحابه فإن الشرع طارئ على الأصل فلا يزال به مع الشك هذا هو الوجه عندي في تقرير ذلك لا ما ذكره شيخ الإسلام بقوله وقوله يعني أشار به إلى أن قوله فيما ذكر اليقين لا يرفع بالشك معناه لا يرفع عما يستلزم الشك ولهذا حسن قياسه الآتي وهو قوله لا يرفع الخ انتهى (قوله) أما المجهول باطنا وظاهرا فردوا جماعا الظاهر أن المراد بالمجهول ظاهرا من لم يعرف بالمخالطة بان انتفت مخالطته (قوله) وكذا مجهول العين قال شيخنا الشهاب الظاهر أن منه ما لو قال الراوي عن رجل أعرفه لجهالة عند غيره انتهى (قوله) وإنما أفردناه عما قبله أي فإن المجهول باطنا وظاهرا أعم من مجهول العين فجعله العين من أفراد (قوله) ليني عليه قوله) فيه أمور الأول أنه كان يمكن الأفراد بوجه لا تكرار فيه لذكر القبول المستفاد من كذا مع استقادة مما تقدم بان يقول ومنه مجهول العين ويجاب بأن ما ذكره أوضح اذ لو قال ومنه توهم أن المراد بضمير منه المجهول باطنا وظاهرا مطلقا وليس مقصوده المجهول العين منه فقط * والثاني لقائل أن يقول البناء لا يتوقف على إفراجه ببيان الحكم اذ لو أسقطه وقال فإن وصفه نحو الشافعي مجهول العين بالثقة الخ حصل المقصود ويمكن أن يقال إفراجه طريقا للبناء يجوز أن يكتبه وان أمكن البناء بطريق آخر وفيه نظر اذ لا حاجة اليه مع إيهامه خروج مجهول العين عن المجهول المذكور ومع كون ما قلناه أخصرا ذفيه اختصارا لفظ كذا والهاء في وصفه * والثالث أن هذا الترجيح يقيدان هذا القول متعلق به دون غيره من معلوم العين المجهول الحال وكان وجه ذلك أن الوصف بالثقة إنما يكون عبارة عن مجهول العين لأن قوله أخبرني الثقة لا تعيين فيه نعم يرد على ذلك أنه لو قال أخبرني الثقة وهو هذا أو فلان إشارة إلى معلوم العين مجهول الحال كان الوصف عبارة عن معلوم العين إلا أن يقال هذا خلاف الواقع منهم وإن كان ممكنا فليراجع (قوله) نحو الشافعي من أئمة الحديث الراوي عنه) فإن قلت أي حاجة إلى قوله الراوي عنه وهذا يقتصر على قوله من أئمة الحديث قلت الحاجة إليه بناء الجواب الآتي في قوله وأجيب الخ عليه فإنه إذا روي عنه فقد احتج برويه على حكم في دين الله تعالى واحتجابه على ذلك قد غنى عليه الجواب الآتي ولا يضرك أنه قد روي عنه ولا يحتج به لأن الرواية عنه مظنة الاحتجاج فاكتمى بالمظنة ولم يقتصر على قوله الراوي عنه لأن رواية من ليس من أئمة الحديث لا تعتبر لأن غير أئمة الحديث لا خبرة لهم بحال الرواة فلا يعبر وصفه بالثقة فليست أم (قوله) لا يصفه بالثقة إلا وهو كذلك) معناه أن الظاهر أنه لا يصفه بالثقة إلا وهو كذلك أي ثقة في نفس الأمر لأن الظاهر أنه لا يصفه بالثقة إلا بعد البحت التام والخبرة التامة ويدل على أن مراده أن الظاهر ذلك لا القطع قوله الآتي وأجيب بعد ذلك الخ فتأمل به هذا التقرير يندفع ما قد يقال لا يلزم من وصفه بالثقة أن يكون عدلا باطنا كما اعتبره المصنف لجواز أن يكون الواصف ممن يرى الاكتفاء بالمستور (قوله) وإن قال لا أنهم) إن قلت لفظ قال الحكاية لفظ الغير وليس لفظ الشافعي لا أنهم بل لا أنهم قلت لا أنهم بعض لفظه فقد قصد حكاية بعض اللفظ إشارة إلى جميعه أو إلى أن حكمهما واحد على أنه يقول أخبرني من لا أنهم (قوله) وخالف الصبر في غيره لمثل ما تقدم (لو قال لما تقدم كان واضحا لأن هذا هو عين ما تقدم فلفظ مثل ما للتاكيد أو

(أما المجهول باطنا وظاهرا فردوا جماعا) لاستفاه
تحقق العدالة وظنها
(وكذا مجهول العين) كان
يقال فيه عن رجل فردوا
اجماعا لانضمام جهالة
العين إلى جهالة الحال
وأنما أفردناه عما قبله ليني
عليه قوله (فإن وصفه نحو
الشافعي) من أئمة الحديث
الراوي عنه (بالثقة)
كقول الشافعي كسيرا
أخبرني الثقة وكذا قول
مالك قليلا (فالوجه قبوله
وعليه امام الحرمين) لأن
واصفه من أئمة الحديث
لا يصفه بالثقة إلا وهو كذلك
(خلاف الصبر في الواصف)
البغدادى في قوله لا يقبل
لجواز أن يكون فيه جارح لم
يطلع عليه الواصف واجيب
بعدم ذلك جدا مع كون
الواصف مثل الشافعي
أو مالك محتجابه على حكمه
في دين الله تعالى (وإن قال)
نحو الشافعي في وصفه
(لا أنهم) كقول الشافعي
أخبرني من لا أنهم
(فكذلك) يقبل وخالف فيه
الصبر في وغيره لمثل ما تقدم

للتغايير الاعتباري فان المعال به باعتبار اضافته للمعال هنا غيره باعتبار اضافته للمعال هناك
 (قوله فيكون هذا اللفظ توثيقا) أي على القواين المشار اليهما بقوله فكذلك لكنه على الراجح
 عند المصنف توثيق معمول به وعلى قول الصيرفي وغيره توثيق غير معمول به وقوله وقال الذهبي
 الخ مقابل للقولين في ذلك (قوله وانما هو نفي للاتهام) قال شيخنا العلامة لا خفاء ان الاتهام
 افتعال من الوهم وهو كما سبق الاحتمال المرجوح فنفي الاتهام يلزمه التوثيق وان لم يكن اياه
 فلا يتجه نفيه عنه الا ان يدعى ان الاتهام ظن الجراح انتهى (وأقول) فيه أمران * الاول
 قال في النهاية اتهامه ظننت فيه ما نسب اليه انتهى وعلى هذا المعنى لا اتهامه لا ظن فيه ما نسب
 اليه يعني ما ينسب اليه ويقدر به فيه وظاهره انه لا يلزم من نفي الظن المذكور ظن براءته بما
 نسب اليه فضلا عن نفي ما نسب اليه عنه بل هو ان يكون جاهلا بحقيقة حاله وهذا شرح قول
 الشيخ الا ان يدعى ان الاتهام ظن الجراح لكن تعبيره يدعى يدل على ان هذا المعنى غير ثابت
 الاتهام وهو ممنوع لما سمعته من كلام النهاية * والثاني ان قوله يلزمه التوثيق قد يمنع بان
 معنى لا اتهامه لا أنسب له التهمة وهي كافي القاموس ما اتهم عليه ولا يلزم من عدم النسبة
 للتهمة نفي التهمة بل هو ان لا يعلمها فيتلك النسبة لها وان لم يقدر على نفيها الا ان يدعى انه
 لزوم ظني عرفي ومع ذلك فقد لا يقصد هذا اللزوم أصلا فلا يراد بنفي الاتهام الانتقال الى نفي
 الجراح بل لا يقصد الاجتزاف في الاتهام والنسبة للتهمة من غير قصد الى ذلك الانتقال لعدم
 العلم والظن بانه انتفاء التهمة أي ما يتهم عليه وحقيقة فيجيب بان هذا اللزوم لما كان بهذه
 المنابة من الضعف ولم يتحقق ارادته لم يكن معتبرا فلا يندفع ما قاله الذهبي بما قاله الشيخ وانما
 يندفع بما قاله الشارح من الجواب (قوله وأجيب بان ذلك اذا وقع من مثل الشافعي
 الخ) لك ان تقول كان يكفيه ان يقول وأجيب بمثل ما تقدم أو بما تقدم وهو أخصر مما قاله
 ويمكن أن يقال انما ارتكب ما قاله لئلا يتوهم أن المشار اليه بما تقدم هو المشار اليه بقوله
 لمثل ما تقدم وله لا يدخل فيه قوله في الجواب السابق أو مالمالك مع انه غير مراد هنا (قوله وان
 كان دون في الرتبة) قال شيخنا العلامة أي وان كان هذا اللفظ وهو لا اتهامهم دون الوصف
 بالثقة لان الثاني صريح في التوثيق دون الاول لكن قد علمت ان لا اتهامهم مراد به معناه وهو
 نفي الاتهام ولازمه وهو التوثيق فيكون كناية والسكاية عند البيانين أبلغ من التصريح اه
 (وأقول) قد علمت أن اللزوم هنا ضعیف لكونه ظنيا عرفيا وأنه غير معلوم لانه قد لا يقصد
 واذا كان بهذه المنابة لم يقاوم التصريح في هذا المقام الذي يطلب فيه الاحتياط فضلا عن
 أبلغيته عنه وكون الكناية أبلغ من حيث افادتها المعنى بدليله لا يتنافى انه قد يرجح التصريح
 عليهم المعارض على أن الانسليم أرجحية الكناية عند علماء الشريعة في الاحكام الشرعية كلها وان
 خلت عن المعارض ولا سيما في الشهادات اذ لا يكتفي فيها بالشهادة بل يلزم المشهود به والتوثيق
 شهادة بالعدد فكأن القياس ان لا يكون ذلك توثيقا لولا انه توسع فيه فلا يكون مقاوما
 للتصريح فتأمل (قوله جاهلا) أي بالحرمة سواء كان جهله بحسب اعتقادنا فقط كن اعتقد
 الاباحية بتقليد كحنفي شرب النبيذ لا اعتقاده باحتماله فان جهله ليس الاباحية باعتقادنا خطأ
 في ذلك الاعتقاد والافهوه بعتقاده انه مصيب فيه مع احتمال اصابته في نفس الامر اذ خطؤه

فيكون هذا اللفظ توثيقا
 (وقال الذهبي ليس توثيقا)
 وانما هو نفي للاتهام وأجيب
 بان ذلك اذا وقع من مثل
 الشافعي مجتبا به على حكم
 في دين الله تعالى كان المراد
 به ما يراد بالوصف بالثقة
 وان كان دون في الرتبة
 (ويقبل من أقدم جاهلا

غير مقطوع به فلا جهل بحسب اعتقاده وكذا بحسب نفس الامر قطعاً بل ظناً وكان بحسب
نفس الامر كمن شرب الخمر مع اعتقاده بحسب اعتقاده ببياديه بعيدة عن العلماء ولا مع اعتقاد
شيء من حل أو حرمة كما يستفاد ذلك كله من قول الشارح سواء الخمر ويدخل في الجاهل الغلط
أيضا كمن ظن ما شربه ما وفي معنى الجاهل كل معذور بغير الجهل كالمكره على ما يباح بالأكراه
كفطر رمضان بخلاف ما لا يباح به كالقتل (قوله على فعل مفسق) أي لولم يكن جاهلاً
والأفلا أقدم مع الجهل يمنع كونه مفسقاً وقد يشكك تقدير الشارح لفظ الفعل بأنه يخرج غيره
كأنقول المفسق كالغف جاهلاً بجرمته لنحو قرب عهده بالسلام ويمكن أن يراد بفعل ما يشمل
القول لانه فعل اللسان (قوله أو مقطوع في الأصح) قال الكمال لا يخفى أن محله ما إذا لم يكن
عن برى الكذب ويتدين به فإن كان متصفاً بذلك لم يقبل قطعاً ٥١ (أقول) فيه أمران * الأول
أن ذلك يفهم من قول المصنف السابق ويقبل مبتدع يحرم الكذب الخ فإنه يفهم أن من يجوز
لا يقبل قطعاً * والثاني أن وجه تخصيص استثناء ذلك بصورة المفسق المقطوع أن تحريم
الكذب مقطوع لا مظنون نعم يشكك إطلاق أن الكذب مفسق كما يعلم مما يأتي في عدد الكتاب
فإن كان الاستثناء من حيث السكون مفسقاً استغنى عن هذا الاستثناء بل لا وجه له حينئذ
فليتنامل (قوله سواء اعتقد الاباحه) أي بتقليد أو غيره كما علم مما تقرر (قوله أم لم يعتد شيئاً)
أي لا الاباحه ولا الحرمة وهذا يتصور في نحو الشاك في كل منهما لعدم اطلاعه على الحكم بواحد
منهما وقد يتوقف في جواب إقدامه مع الشك وقد قال الماوردي كما نقله الزركشي إماما اختلاف
في اباحته كشرب النبيذ والنكاح بلاولى ان فعله معتقد التحريم كان كبيراً وان لم يعتد تحريمه
ولا اباحته مع علمه بالتخلاف فيه فوجهان قال البصريون هو فاسق مردود الشهاده لان ترك
الاسترشاد في الشهادات تهاون بالدين وقال البغداديون لا يفسق لان اعتقاد الاباحه اغلاظ من
التعاطي ولا يفسق معتقد الاباحه وحكى المصنف في شرحه للمناهج الوجهين واسقط منهما ما قوله
مع علمه بالتخلاف فيه فاشكك الامر عليه وقال لابد من قرضه في جاهل بالقاعده المشهوره لاق
المكاف لا يجوز له أن يقدم على فعل جرمية رجاء برائه منه اه وقد يقال حيث أوجبنا التقليد
لزمه اعتقاد أحدهما ولم يعذر في تركه الا بجهل يعذره فيه فليتنامل (قوله عالماً بجرمته) ينبغي أو
ظاناً أو أراد بالعلم ما يشمل الظن كما يستعمله الفقهاء كثيراً (قوله في الكبيرة) أي في معناها أو في
حدها (قوله ما توعده عليه) حذف ما وقع في كلام غيره من تقييد الوعيد بكونه شديداً فيحصل
انه لعدم الحاجة الى التقييد بناء على ان من لازم الوعيد من الله كونه شديداً وقد يشهر بذلك
أعني أن عذابه تعالى لا يكون الا شديداً يقول الشارح الآتي وشدة عقابه فليتنامل (قوله
بخصوصه) فيه أمران * الأول انه ينبغي أن يشمل التوعده عليه بخصوصه ما لو جمع مع غيره في
التوعده بعد التصريح به كان توعده على متعاطفات وان ربط التوعده بمعنى شامل لها بعد أن ذكر
كل منها بخصوصه كما في آية الذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الاباحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً الخ وما لو توعده على نوع أو جنس خاص من المعاصي
فهو توعده على أفراد ذلك النوع أو الجنس بخصوصها كما يأتي في قوله عليه الصلاة والسلام من
اقتطع شبر من أرض ظلمي فهو ذاك توعده على الغصب بخصوصه ان قلنا ان الظلم أعم منه على

(على) فعل (مفسق مظنون)
كشرب النبيذ (أو مقطوع)
كشرب الخمر (في الأصح)
سواء اعتقد الاباحه أم لم
يعتد شيئاً لعذره بالجهل
وقيل لا يقبل لارتكاب
المفسق وان اعتقد الاباحه
وقيل يقبل في المظنون
دون المقطوع أما المقدم
على المفسق عالماً بجرمته
فلا يقبل قطعاً (وقد اضطرب
في الكبيرة فقيس) هي
(ما توعده عليه بخصوصه)
في الكتاب أو السنة

(وقيل) هي (ما فيه حد)
قال الرافعي وهم الى ترجيح
هذا أميل والاول هو
مايو جـ لا كثرهم وهو
الاولى لما ذكره عند
تفصيل الكبائر (و) قال
(الاستاذ) أبو إسحاق
الاسفرائيني (والشيخ
الامام) والده المصنف هي
(كل ذنب ونقيا الصغائر)
نظر الى عظمة من عصى به
عز وجل وشدة عقابه وعلى
هذا يقال في تعريف العدالة
بدل الكبائر وصغائر الخمسة
أ كبر الكبائر وكبائر الخمسة
لأن بعض الذنوب لا يقدح
في العدالة اتفاقا (والجواب
وفاقا لامام الحرمين) انها
(كل جريمة تؤذن بقوله
أكثر من تركها بالدين
ورقة الديانة) هذا بظاهره
يتناول صغيرة الخمسة
والامام انما ضبطه بما يطل
العدل من المعاصي الشامل
لثلاث لا الكبيرة فقط كما نقله
المصنف استرواحا نعم هو
اشمل من التعريفين الاولين
ولما كان ظاهر كل من
التعريف انه تعريف
للكبيرة مع وجود الايمان

ما ياتي * الثاني كان الاحتراز بقولهم بخصوصه عن تحوله عصاة النار (قوله وهم الى ترجيح هذا
أميل) فيه أمران * الاول ان هذا مع قوله والاول ما يوجد لا كثرهم اذ كيف يكونون أميل الى
ترجيح غير الموجود لا كثرهم الا أن يجاب بان المراد أن بعضهم أي المتأخرين أو المتصدين
للترجيح في كلام من قبلهم أميل الى ترجيح هذا فلا يتأني أن الموجود لا كثر خلافه * والثاني قال
الاذري عجب بـ قول الشيخين ان الاصحاب الى الثاني أميل وهو في غاية البعد اهـ لكن ان حمل على
أن قائله أراد ما عدا المنصوص عليه وان لم يكن فيه حد خفي بعده على ان الاول مدخول أيضا
بكبار ذكرها ابن عبد السلام لم يرد فيها وعيد كما هو بسوط في الفقه وقد قال البارزي في تفسيره
والحقيق أن الكبيرة كل ذنب قرن به وعيد أو حد أو لعن بنهر كتاب أو سنة أو علم أنه مفسدة
كفسدة ما قرن به وعيد أو حد أو لعن أو أكثر من مفسدة أو أشهر من شأن من تركه في دينه
اشعار أصغر الكبائر المنصوص عليه بذلك كالوقوع في بعة قد مفسدة ومافظهر ان مفسدة
لدمه أو وطني امرأه ظانا انه زان بها فاذا هي زوجته أو أمته اهـ (قوله كل ذنب) قال شيخنا
العلامة من المشهور عندهم فساد الحد بتصديده بكل الخ (وأقول) قد أكثر من تصدير الحدود
بها أئمة محققون منهم امامه ابن الحساج وتوقعوا في الجواب عنه بما هو مذكور في شروح
كافيه وحواشيها وغيرها ومنه ان كل بيان الاطراد وقضيته أن قصد الاطراد به بسوغ
الاتيان به والالم بقدر الجواب بذلك فيفصل في الاتيان به ا بين قصد الاطراد به فيجوز وعدم
ذلك القصد فيمتنع فليتم (قوله نظرا) يعني الاستاذ والشيخ الامام كذا بخط ابن قاسم به امر
نسخته وقضيته ضبط نظر افعلا ما ضمه سند الالف الاثنين وعندي انه غير متعين وأنه يجوز
أيضا ضبطه بالفظ المصدر على ان يكونها كل ذنب ونفي الصغائر (قوله بقوله أكثر من تركها
بالدين ورقة الديانة) الظاهر انهم ما امتلأ زمان عادة وفسر شيخنا العلامة الاكثر بالاهتمام
والاعتناء والديانة بالعبادة قال فالأكثر من الاوصاف القلبية ورقة الديانة من الاوصاف
المادية اهـ وهو غير متعين لجواز ان يراد بـ ورقة الديانة ضعف الدين الشامل لضعف اهتمامه
واعتنائه (قوله بظاهره) انما قال بظاهره لانه يحتمل التعميد (قوله يتناول صغيرة الخمسة)
ظاهره انه لا يتناول أيضا الرذائل المباحة وقد يوجه بان المباح وان أسقط المروءة لا يتأني كثرة
الاكثر بالدين وقوة الديانة وبانه لا يصدق عليه معنى الجرمية الا بتكاف (قوله لا الكبيرة فقط
كما نقله المصنف استرواحا) وقد يجاب بان المصنف حمله على انه أراد ضبط الكبيرة حقيقة أو حكما
وصغيرة الخمسة كبيرة حكما ولا يخفى انه في غاية التكلف (قوله نعم هو أشمل من التعريفين
الاولين) قال شيخ الاسلام أي لشموله صغيرة الخمسة فهي كبيرة على هذا اهـ (وأقول) فيه نظر
والوجه عندي أن يقال لشموله الكبائر التي لم يرد فيها حد ولا نوع عليها بخصوصها فان بعض
الكبائر كذلك كما يفهم مما تقدم عن البارزي وذلك لان المتبادر من عبارة الشارح والسياق
انما هو أن المراد بالشملة تناوله لأفراد من المحدود لا يتناولها التعريفان الاولان لان المراد
انه يشمل بعض الصغائر وان كان له حكم الكبائر في اسقاط العدالة فليتم (قوله ولما كان
ظاهرا كل من التعريف انه تعريف للكبيرة مع وجود الايمان) قال شيخنا العلامة هذا مسلم
في الاخير لان قوله فيه بقوله أكثر من تركها بالدين ورقة الديانة ظاهرا في وجود أصل الدين

وأما في الأولين فممنوع أما في الأول فلا خفا فيه وأما الثاني فلا نه يقتل بالردة لأن فيه أحدا وهو
القتل وإن لم يقتل الكفر الأصلي (فان قلت) القتل للردة لا يسمى حدا (قلت) الحد هو العقوبة
المقدرة على الجناية فيسمى اه (وأقول) يمكن أن يجاب عن منعه المذكور بان قول المصنف
وشرط الراي العدم القوي ملكة تمتنع عن اقرار الكفار بدينه قوله انه لا يقتل كافر ظاهر في انه
أراد الكافر المجامعة للاسلام وذلك ظاهر في انه أراد بالحد وما يجامع الاسلام فقوله ظاهر كل
من التعاريف أي بواسطة السياق على ان ذكر الحد في الثاني يخرج الكفر لانه لا حد فيه أما
الكفر الأصلي فظاهر وأما الردة فلان القتل لا يسمى حدا في اصطلاح فقهاءنا كما هو ظاهر
صنيعهم وله هذا قال المزجدي في تحريره التعزير يوافق الحد في انه زجر وتأديب للاصلاح فان
هذا لا يشعل القتل بناء على المتبادر من قوله للاصلاح من انه اصلاح العزير والمحدود اذ
لا يتصور أن يكون القتل للاصلاح المقتول ثم قال المزجدي التعزير في كل معصية لا حد فيها
ولا كفارة وقيل لا عقوبة فيها ولا كفارة لتخرج الجناية على الاطراف والمنافع الى أن قال قال
شيخنا في الدين وزاد العمراني في مشكله في الضابط فقال لا قصاص فيها ولا ارش ولا حكومة
اه فقوله لتخرج الجناية على الاطراف الجدل على ان قطاع الاطراف لا يسمى حدا ومثله القتل
وقوله وزاد العمراني الخ صريح في أن الحد لا يقتل القتل قصاصا فدل على ان القتل مطلقا
ليس من افراد الحد اصطلاحا فإما ورد في الشرح في جواب السؤال الذي أورده لا يقدل لانه على
تقدير انه موافق لمذهبنا لانسلم انه موافق لمذهب الشارح كما صنف ثم رأيت السكال قال في قوله
ولما كان ظاهر كل من التعاريف مانعه أي بحسب دلالة المقام والافالاول مع قطع النظر عنها
متناول للكفر ووجه دلالة المقام ثم وجه دلالة المقام بخوض ما قلنا ورأيتهم امس نسخة ابن قاسم
بخطه في قوله كل من التعاريف مانعه أي مجموع الثلاثة المذكورة في تعريف الكبيرة لان
الاول منها متناول للحد فمراهم فعل الكل على الكل المجموع حتى لا يرد الاول وهو صحيح في
نفسه لكنه في غاية البعد مع تنوين كل وقوله من التعاريف اظهر ذلك جدا في ارادة الكل
الجميعي الا أن نعمل من على بيان كل فليتأمل (قوله كاتقتل) شاعل لقتل الكافر المعصود
وقتل الانسان نفسه وهل يدخل قتل المهدر كالزاني المحصن لنفسه فيه نظر ولا يعد الدخول
لانه ليس له قتل نفسه (قوله كما صرح به شريح الروياني) قال السكال أي من أن شبه العم
كبيرة أما الخطا فلا اشكال في انه ليس معصية فضلا عن كونه ايس كبيرة فلا جبهة لتخصيص
شريح بنقل نفي كونه كبيرة اه (وأقول) اعمل الاوجه عود ضمير به لتفصيل المذكور والمتضمن
اتصريح شريح بان شبه العمدة كبيرة فالتفصيل المذكور مختص بشريح ولا يلزم منه كور
كل شق منه مخصوصا به وعود الضمير قوله أو شبه عمدة فقط بعد ولو كان كذلك لقدده على قول
بجملته الخطا وانه اللائق حينئذ كما لا يخفى فليتأمل (تيسيه) ينبغي أن التسميم على فعل
الكبيرة كاتقتل من غير فعلها بان منعه منه مانع كبيرة وبصرح به ما في حديث اذا التقى
المسلمان بسيفهما فقاتل والمقتول في النار من قوله في المقتول كان حريصا على قتل صاحبه
فقيه الوعيد لا يقتل لموصيه على القتل مع اتفائه (قوله والزنا واللواط) كذا البيان غير
حليته في دبرها وقضية هذا التقييد خروج حليته وبيان الهبة كما صرح به جماعة من أئمتنا

بدأ المصنف في تعديدها بما
يلي الكفر الذي هو أعظم
الذنوب فقال (كانقتل)
أي عمدا كان أو شبه عمدا
بخلاف الخطا كما صرح به
شريح الروياني (والزنا)
بالراي روى الشيخان عن
ابن عمر قال قال رجل
بارك الله في الذنب أكبر
عند الله قال ان تدعوه
نداهو خلقك قال ثم أي
قال ان تقتل ولدك مخافة
ان يطعم معك قال ثم أي قال
ان تزاني حليته جارك

وكذا مساحقة النساء كما ذكره بعضهم واحتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم السحاق زنا النساء
بينهن وقوله ثلاثة لا يقبل الله منهم قول لا اله الا الله وعده منهم الرابة والمركوبة وبحجت بعضهم
في كل من وطء الشريك الامة المشتركة والزواج زوجته الممتعة والوطء في نكاح بلاولي ولاشهود
وفي نكاح المتعة ووطء المستأجرة انه ككبرة قلت ولا حاجة الى بحث ذلك في المستأجرة لان
تصريحهم بالحد في المستأجرة تصريح بان ذلك ككبرة (قوله فانزل الله عز وجل تصديقها) وجه
شيخنا العلامة المطابقة بين الآية والحديث التي هي شرط التصديق بشئ حسن ينفى مرابعه
وانما يحتاج اليه ان يريد بالتصديق ما يشمل تصديق الترتيب بين المذكور مع انه يمكن ان المراد
التصديق من حيث مجزئ عظم هذه الذنوب مع قطع النظر عن ترتيبها ثم قال لكن بقي اشكال
آخر وهو ان قضية الحديث ان كل فرد من هذه الافراد الخاصة الممتعة فيه يلى ما قبله فيكون
أعلى من فرد آخر من افراد نوع ما قبله مثلا الزنا بجليلة الجارية يلى قتل الولد في الرتبة فيكون
أعلى من قتل الاجنبى والآية تدل على خلاف ذلك ولا يخلص من ذلك الادعاء ان كل نوع
تساوى افراده في الرتبة وهو محل منع اه (وأقول) يمكن أن يجاب بان المراد في الحديث
الترتيب بين أنواع هذه الافراد حتى ان المراد بقوله ان تقتل ولدك نوع قتل ولدك وهو القتل
مطابقا بشرطه وانما اقتصر على هذا الفرد اشارة الى قباحتها حتى كأنه كل القتل وهكذا فلا تنافي
بين الآية والحديث بل يتعين الجمل على ذلك لان قوله فانزل الله تصديقها دليل واضح على
الموافقة بينهما ولا يكون الابدال كرنا غاية ما في الباب أن في العبارة مسامحة وهذا الكلام
من سيد الخلائق وعالمها ومليك اللغة وطاكتها برهان واضح على انه لا محذور في مثل هذه
المسامحات وهو مما يؤيد ما يقع للمصنف أو الشارح ويرد ما أورده الشيخ في كثير من المواضع
التي بالغ فيها على ما دون هذه المسامحة من المسامحات وأما دعوى ان كل نوع تتساوى افراده
فهى مما يقطع كل عاقل بطلانه فلا سبيل الى احتماله ويمكن حمل ثمة الحديث على انها مجزئ
الدلالة على تاخر ما بعدهما عما قبلها أعم من أن يتوسط بينهما شئ أو لا (قوله والواط) كذا
ايمان البهائم كما صرح به المغوى (قوله لانه مضيع لماء النسل) أى بوطء محرم كالزنا فخرج
تضييعه بغير وطء وان حرم كاستمناء حلال كبعد حليلته أو حرام كبعد والمراد بكونه مضيعا
لماء النسل بوطء محرم كالزنا انه مظنة ذلك فلا يرد أن كلامهم ككبرة وان لم ينزل أبو عزل عن
المزني بها أو الملوطة به وانما اقتصر الشارح على الاستدلال بالقياس مع انه ثبت انه صلى الله
عليه وسلم لعن من عمل قوم لوط اشارة الى كفاية القياس وان الكون ككبرة لا يتوقف على
الورود فيستفاد من ذلك ان ما علم أن مفسده كفسده بعض ما ورد من الكتاب ~~كان~~ ككبرة
كما تقدم عن البارزى (قوله وقد أهلك الله قوم لوط الخ) يمكن أن يكون استدلالا آخر وجهه
ان الله تعالى قصه في كتابه العزيز تحذيرا لهذه الامة من وقوعها فيه فيصيحها ما أصابهم كما
يستفاد من السياقات والادلة فهو في تقديره وعد هذه الامة على هذا الفعل وبهذا يدفع
ما يروى انه لا دلالة في ذلك لانه متعلق بمن قبلنا وحكم من قبلنا لا يلزم ان يثبت في حقنا لان شرع
من قبلنا ليس شرعنا لمطلقا على الصحيح ويستفاد منه أنه لا يشترط في المتوعد به ان يكون
أخرويا (قوله وشرب الخمر ومطلق المسكر) فيه أمور الاول ان الاكل والشرب وكذا مطلق

فانزل الله عز وجل تصديقها
والذين لا يدعون مع الله الها
آخر ولا يقتلون النفس التي
حرم الله الا بالحق ولا يزنون
الآية (والواط) لانه
مضيع لماء النسل كالزنا
وقد أهلك الله قوم لوط وهم
أول من فعله بسببه كما قصه
في كتابه العزيز (وشرب
الخمر) وان لم تسكر اقلتها
وهى المشد من ماء العنب
(ومطلق المسكر) الصادق
بالخمر وبغيرها كالشدة من
نقع الزبيب المسمى بالنبيذ
قال صلى الله عليه وسلم ان
على الله عهد لمن يشرب
المسكر أن يسقيه من طينة
النبل قالوا يا رسول الله
وما طينة النبل قال عرق
أهل النار رواه مسلم اما
شرب ما لا يدكر لقتله من
غير الخمر فصغيرة

وصول الجوف مما لا يعدأ كلاً ولا شرباً نحو ابتلاع الاثر الخفيف الذي لا يحس بواسطة ابتلاع ريقه المشتغل عليه كما هو ظاهر مع انه لا يعد شرباً ولا كلاً كما هو ظاهر خلافه لما اقتضاه كلام الروياني من أن شرب غير الخمر إنما يكون كبيرة إذا سكر منه وإن سكنت عليه الرافعي ومشى عليه الشارح كما سيأتي ولقول الحلبي لو خلط خمر بمثلها من الماء فذهبت شدتها وشربها فصغيرة وصرحوا بنفي الحد للاستعاط والاحتقان وأكل خبز عجن دقيقه بها ومجموعه في فيه وفي كون ذلك كبيرة نظراً إلى الثاني أن نحو عصرها واعتصارها ووجعها وطلب حملها الشرب بها ونحوه ينبغي أن يكون كشربها أخذاً من حديث اللعين على ذلك الثالث قد يشعل المسكر الجاهل ما يشع البعج والخشيش بناء على أنها تسكر فإن الظاهر أن كلاًها كبيرة وإن لم تشعلها عبارة المصنف لأن قوله ومطلق المسكر للشرب فلا يتناول الاكل نعم يمكن على بعد جعل الشرب على التناول فيم غير الشرب أيضاً والرابع أنه يمكن جعل المسكر في عبارة المصنف على ما طبعه الاسكار ولو باعتبار جنسه أو نوعه فيتناول ما لا يسكر من غير الخمر لقوله ويفيد أنه كبيرة بخلاف ما مشى عليه الشارح من أنه صغيرة تبعاً لمقتضى ما نقله الرافعي عن الروياني وأقره وجلال عبارة المصنف على ظاهرها من ارادة المسكر بنفسه لكثرة لان المتبادر من اسم الفاعل ما بال فعل والخامس أنه انما لم يقتصر على مطلق المسكر مع تناوله الخمر أيضاً لثبوتهم جملة على الخمر وحده لاشتهار به هذا الوصف وإسلاطهم على طريق الشارح خروج القلب من الخمر أيضاً (قوله والسرقة والغصب) عبارة الروض وغصب المال اه وفي شرحه وخرج بغصب المال غصب غيره كغصب كتاب صغيرة اه (قوله في الحديث ظلياً) قال شيخنا العلامة هو أعم من الغصب لتناوله الاقطاع باليمين القابضة ونحوها فلا يصلح ذكره دليل لالو عديد على الغصب بخصوصه (وأقول) اما أولاً فلا نسلم أن الظلم أعم من الغصب لان الغصب عند الشافعية كما حرره متأخروهم هو الاستيلاء على حق الغير بغير حق في نفس الامر وإن كان يوجب في الظاهر فيشمل الاستيلاء باليمين الفاجرة قطعاً بل التزم بعضهم ان السرقة من افراد غاية الامر ان هذا الفرد الخاص امتاز بزيادة حكم على بقية الافراد وهو القطع وأما ثانياً فلان التوعد على الشيء بخصوصه يصح بالتوعد على ما يكون جنساً تحت أنواعه فالقطاع ظلياً متوعد عليه بخصوصه وإن انقسم الى الغصب وغيره إذ لا يشترط في التوعد على الشيء بخصوصه كونه فرداً أو نوعاً ولا ذكره بانقراده وإنما احتزروا بالخصوص عن نحو للمعتدين على الناس النار للظالمين كذا بدون ذكر ما به صاروا معتدين أو ظالمين فتأمل (قوله كما يقطع به في السرقة) قال شيخنا العلامة من القطع بمعنى الاتفاق لا بمعنى ابانة العضو وقوله به أي بالتقسيد بما يبلغ قيمته ربع دينار ويدل على هذا المعنى أما سرقة الشيء القليل فإنه لو كان المعنى كما يقطع السارق بما يبلغ قيمته ربع دينار لم يكن فيه دلالة على تقصيد كون السرقة كبيرة بذلك حتى يحتز به عن سرقة الشيء القليل ويجعل مقابلاً لذلك فلي تأمل اه (وأقول) لا بأس بما قاله وما استدلل به عليه غير أنه يشك عليه أنه قال ابن عبد السلام ونهايك به علماً بجهل هذا اجعوا على ان غصب الحبة وسرقها كبيرة وإن اعترض عليه بان هذه دعوى لا تصح فقد اعتبر البغوى وغيره ان يبلغ ربع دينار ومقتضاه اشتراطه في السرقة لان أقل مراتبه اثبات خلاف وهو ينسج القطع المذكور (قوله أما سرقة الشيء

(والسرقة والغصب) قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهم ما وقال صلى الله عليه وسلم من اقطع شبراً من أرض ظالم طوقه يوم القيامة من سبع أرضين رواه الشيخان والقطعة لمسلم وقيد جماعة الغصب بما يبلغ قيمته ربع منقال كما يقطع به في السرقة أما سرقة الشيء القليل فصغيرة

القليل فصغيرة) يوافق ذلك قول المصنف في تعريف العدالة وصفاتها الخمسة كسرقة لقمة فجعل
سرقته نحو اللقمة صغيرة لكن لها حكم الكبيرة وهل كسرقة القليل سرقه الكثير حيث وجد
مانع القطع كشبهة لا تجوز الأخذ وعدم حرز أو يفرق فيه نظر ولا يعد الفرق ثم رأيت أن
الهروي صرح بذلك حيث قال وتبعه شرح الروابي وحده الكبيرة أربعة أشياء أحدها
ما يوجب حده أو قسلاً أو قدره من الفعل والعقوبة ساقطة للشبهة وهو عامد أم لا وإن
الجلال البلقيني قال في قوله أو قدره الخ يشبه به إلى أن السرقه ما لا يوجب القطع لكونه من
غير حرز أو شبهة فانه كبيرة ولكن سقطت العقوبة لما منع وذلك لانه قال قبل ذلك انه يشترط في
العدل ان لا يقترب الكائنات الموجبات للحد ومثل السرقه والزنا وقطع الطريق أو قدره من
الفعل وان لم يجب الحد فيه المشبهة أو عدم حرزها بل لا يعد أن الجميع حتى سرقه القليل
كفصيه كبيرة خلافاً لما نقله الشارح لا طلاقاً أحاديث التوعد على ذلك (قوله ليس بكبيرة
موجبة للحد) قال شيخنا العلامة المحقق من مثل هذه العبارة نفي إيجاب الحد لأنني كونه كبيرة
أيضاً لأن الكلام المقيد بقيود ذاتي توجيه النفي للقيد الأخير ويصير الكلام صادقا بقني غيره
ويشوته اه (وأقول) الذي أفادته عبارتهم في النقل عن ابن عبد السلام انه ينفي كونه كبيرة
كما هو مبسوط في محله ومع ذلك فنقول الشيخ المحقق ما ذكره صحيح لأن القول بأن الكلام المقيد
بقيد ذاتي توجيه النفي للقيد الأخير فيه نظر اذ نفي ما على انه أيضاً قد يرجع للمقيد وقدير جمع
لهما الآن يريد أن رجوعه للقيد هو الأكثر والمتبادر (قوله يعلم انه ليس منه) قال شيخنا
العلامة العلم الحقيق في مثله متعذر فالمراد به الظن اه (وأقول) تعذره ممنوع فان من يعلم من
نفسه انه لم يطأ يعلم قطعاً انه ليس منه وكذا من نزاع حال الإلحاح بحيث لم تترك له شهوة بوجه
ولا يتصور عادة وجود ماء ولا سبعة وكذا من وضعت زوجته بعد يوم من وطئه ولهذا جمع
الفقهاء بين العلم والظن المؤكد في مثل ذلك والوجه ان يقال المراد بالعلم ما يشغل الظن المؤكد
فان هذا الحكم لا يختص بالعلم (قوله بل هو واجب) قال شيخنا العلامة الظاهر عود الضمير على
جرح من قوله جرح الراوي والشاهد لانه على قذف من قوله قذف الرجل والاقال بل هما
واجبان **لكن** لا فرق بينهما في الوجوب اذ لا يجوز لأحد أن يلحق نفسه به من ايس منه اه
(وأقول) اما قوله لانه على قذف والاقال فلا يقال عليه هنا مانع أقوى من ذلك وهو قوله
في الاقل فباح لانا نقول الاباحة قد تطلق بمعنى مطلق الجواز فلا ينافي الاضرار بالاتقالي إلى
الوجوب بل قوله في الثاني وكذا اشارة إلى الاباحة ومع ذلك صح الاضرار بالاتقالي فكذا مع
التصريح بهما على انه لا مانع من جعل الاباحة بمعنى التخيير وجعل الاضرار ابطالاً لكنه بعد
وأما قوله والاقال فقد منع الملازمة فيه لجواز عود الضمير عليه ما تأويله ما بالمدكوراً وبكل
منهما وأما قوله لكن لا فرق بينهما ما في الوجوب فيوافقه تصريح الشارح في شرحه منهاج
النقطة بوجوب القذف وأما قوله اذ لا يجوز لأحد الخ فقد يقال عليه هذا لا يدل على الوجوب
اذ لا يلزم من عدم جواز ما ذكر وجوب القذف اذ له طريق آخر إلى النفي وهو رميها بأصابع غيره
لها على فراشه شبهة ثم يلاعنها وينفيه في اعانه وقد ذكر الزركشي في شرح المنهاج كلاماً يشغل
على نزاع في الوجوب فلعل تعبير الشارح هنا بالاباحة ملامته هنا إلى عدم الوجوب أو اقتداء

قال الحلبي الا اذا كان
المسروق منه مسكيناً
لاغنى به عن ذلك فيكون
كبيرة (والقذف) قال
تعالى ان الذين يرمون
المحصنات الآية نعم قال
الحلبي قذف الصغيرة
والمملوكة والحرة الممتسكة
من الصغائر لان الايذاء
في قذفهن دونه في الحرة
الكبيرة المتسترة وقال
ابن عبد السلام قذف
المحصن في خلوه بحيث
لا يسمع الا الله والحفظة
ليس بكبيرة موجبة للحد
لانتفاء المفسدة اما قذف
الرجل زوجته اذا أتت بولد
يعلم انه ليس منه فباح وكذا
جرح الراوي والشاهد
بالزنا اذا علم بل هو واجب

عن غيرهم أو احتياطاً لوقوع النزاع في الوجوب كما تقرّر (قوله) وهي نقل كلام بعض الناس
 إلى بعض على وجه الفساد) ينبغي أن **يكون** نقل غير الكلام كالفعل نحو الكتابة والاشارة
 والجلوس على نحو الفرض كنقل الكلام وإن نحو الاشارة إلى كلام بعض الناس أو كتابته
 كنقله إن لم يدخل فيه وإن البعض المنقول اليه لا يفرق بين كونه المنة كالم في حقه مثلاً وكونه
 غيره من يترقب الفساد على النقل اليه أيضاً ليكون المتكلم فيه مثلاً قريباً أو مديقه أو
 غلامه وأنه لا يفرق بين أن يقع الفساد أو لا حيث كان الفساد مما يترتب على النقل وعلم
 ذلك وإن المراد بالفساد ما يحصل منه نأ لا يحتمل عادة (قوله) فكان يشي بالقيمة) قال شيخنا
 العلامة قد تقرّر أن كان يفعل للتكرار على ما مر نحو كان حاتم يكرم الضيف فالحديث انما يدل
 على أن تعذيبه لتكرار القيمة منه ولا يلزم منه أن مطلق القيمة **كبيرة** كما هو المطلوب اه
 (وأقول) يمكن أن يجاب بأن استعماله كان يفعل للتكرار استعمال عرفي كما تقدم ويستعمل
 أيضاً مطلق الفعل ولعلمهم جملوا الحديث هنا على هذا الاستعمال الثاني اما قام عندهم من
 قرينة أو سياق وقد أخرج الطبراني ليس مني ذو حسد ولا قيمة ولا كهانة ولا أنا منه ثم تلا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما كتبوا فقد اخطأوا بهتانا
 وانما مينا ومن له تتبع اصفيعهم لا يرتاب في انهم كثير ما يعقدون في الاستدلال بالدليل على
 القرينة المرشدة إلى المطلوب منه فتأمل ثم انظر لم أعرض عن مثل هذا الاعتراض في الحديث
 الاول فانه عبر فيه بنام وهو من صيغ المبالغة فلا يدل على التوعد على أصل الفعل ولا على انه
 كبير (قوله) وهي ذكر الشخص أخاه) فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة عبر هنا بالاخ المراد به
 المسلم وفي القيمة ببعض الناس الشامل للكافر للاشارة إلى اختصاص الغيبة بالمسلم دون
 القيمة ثم اذا تأملت التعريفين وجدت القيمة مستلزمة للقيمة ثم انه لا بد في تعريف الغيبة من
 زيادة قوله في غيبته ليخرج ذكره بما يكره في حضوره فلا يسمى غيبة على ما لا ينبغي اه (وأقول)
 اختصاص الغيبة بالمسلم ممنوع وفي الخادم عن الامام حجة الاسلام الغزالي ما حاصله أن الذي
 كاسم ثم قال وقد روى ابن حبان في صحيحه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من سمع من دينا
 أو نصراً فله النار ومعنى سمعه اسمعه ما يؤذيه قال ولا كلام بعده هذا أي اظهره لآلته على
 الحرمه ثم قال بعد كلام حكاه عن ابن المنذر يخالف ذلك وهذا قد ينازع فيه ما قالوه في السوم
 على سوم أخيه ونحوه اه وعلى تحريم غيبته الذي هو الوجه فالتعريف بالاخ في الخبر للعطف
 والتذكير بالسبب المباحث على تأكد الترتيب في حق المسلم فوقنا كده في حق غيره لانه أشرف
 وأعظم حرمة وفي كون ذكره بما يكره في حضوره يسمى غيبة بخلاف ذكره صاحب الخادم
 وغيره ولا فرق بالنسبة للحكم فانظر بعد ذلك في الخلقاء الذي ادعاء الثاني أن ذكر نحو داية
 الاخ ودار بما يكره **كذلك** بذلك وقد يشعل ذكره كذلك الثالث قال في الخادم وهل
 تعطى غيبة الصبي والمجنون حكم غيبة المكاف لم أر من تعرض لها الا ابن القشيري وساق عنه
 ما حاصله انه كالكاتب (وأقول) هذا بالنسبة لنفس الصبي أو المجنون أما بالنسبة لنحو أبيه أو
 أمه اذا كره ذلك فلا توقف في أن ذلك من الغيبة المحرمة بل قد يدخل في التعريف المذكور على
 ما أشرفنا اليه آنفاً الرابع انها لا تقيد بالذكر بل تحقق حيث أفهم الغير ما يكرهه المغتاب ولو

(والقيمة) وهي نقل كلام
 بعض الناس إلى بعض على
 وجه الفساد بينهم قال صلى
 الله عليه وسلم لا يدخل الجنة
 نمام زواة الشيطان ورويا
 أيضاً انه صلى الله عليه وسلم
 صريخه من فقال انهم مامن
 ليعذبان وما يعذبان في كبير
 يعني عند الناس زاد البخاري
 في رواية إلى انه كبير يعني
 عند الله اما احدهما فكان
 يشي بالقيمة وأما الآخر
 فكان لا يستثنى من قوله اما
 نقل الكلام نصيحة للمنفعة
 اليه فواجب كما في قوله تعالى
 حكاية يا موسى ان المسألة
 يا عمرو بك ايقول ولم يذكر
 المصنف الغيبة وهي ذكر
 الشخص اخاه بما يكرهه
 وإن كان فيه والعادة قهرها
 بالقيمة لان صاحب العدة
 قال انها صغيرة واقره الرافي

ومن تبعه لعموم البلوى بما نقل من مسلم ٣٥٦ منها ثم قال القرطبي في تفسيره انها كبيرة بلا خلاف ويشملها تعريف الاكبر الكبيرة

بما لو عد عليه بخصوصه قال صلى الله عليه وسلم لما عرج في ممررت يقوم لهم اظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم فقات من هؤلاء يا جبريل قال هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في اعراضهم رواه ابوداود وفي التبريل ولا يغيب بعضهم بعضا يجب أخذكم ان يأكل لحم أخيه ميتا وفتح الغيبة في مواضع مذكورة في محلها (وشهادة الزور) لانه صلى الله عليه وسلم عدها في حديث من الكبار وفي آخر من أكبر الكبار رواها الشيخان وهل يقبل المشهود به بقدر نصاب المصلحة تردد فيه ابن عبد السلام وحرم القرافي بالنسبة بل قال ولولم تثبت الافلاس (واليمين الفاجرة) قال صلى الله عليه وسلم من حلف على مال امرء مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان رواه الشيخان وقال من اقتطع حق امرء مسلم بيمينه فقد اوجب الله له النار وحرم عليه الجنة فقال له رجل وان كان شيا يسيرا يا رسول الله قال وان كان قضيا من ادراك رواه مسلم (وقطعة الرحم) قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة قاطع رواه الشيخان قال سفيان أي ابن عيينة في رواية يعنى قاطع رحمهم والقطيعة فعيلة من القطع ضد الوصل العلامة

بمخوتعريض أو فعل كان عشي مشيته أو إشارة بخويد أو جفن أو كناية قال النووي بلا خلاف وان أجهم المغتاب حيث فهم المخاطب منه معينا وكذا بالقلب بان يظن به ما يكرهه ويصمم عليه بقلبه من غير استناد في ذلك الظن الى مسوغ شرعي قال في الاحياء اعلم ان سوء الظن حرام مثل سوء القول ولست أعنى به الاعتقاد القلب وحكمه على غيره بالسوء فاما نحو الخواطر وحديث النفس فهو موقوف عنه بل الشك أيضا موقوف عنه وليكن المنهى عنه ان تظن والظن عبارة عما تركز اليه النفس ويعمل اليه القلب فليس لك أن تعتقد في غيرك سوءا الا أن يشكك لك العبارة لا تفعل التأويل فعند ذلك لا يمكنك ان لا تعتقد ما علمته وشاهدته الى آخر ما بسطه واظهاره للاحرمية في اعتقاد استناد الى القرائن الواضحة لكونها في حكم القول الصريح بل قد تنفد العلم كما تقدم (قوله لعموم البلوى بها) قال شيخنا العلامة لوقال الغلبة البلوى بها المكان أو وفق بقوله فقل من يلم منها (وأقول) وجه هذا الاعتراض اقتضاء العموم انه لم يسم منها أحد وقوله فقل من يلم منها ان البعض سلم منها ويمكن أن يجاب بان المراد بالعموم الكثرة أو العموم لا كثر الناس يقرينة فقل أو بان المراد بالقلبة العدم والنفي حقيقة أو مبالغة فان قل قد يستعمل بمعنى النفي والى هذه الاجوبة ونحوها أشار الشيخ بغيره بأوفق (قوله ترد فيه ابن عبد السلام) فان قلت ما وجه التردد هنا مع قوله في الحديث الاتي في اليمين الفاجرة وان كان قضيا من ادراك (قلت) الفرق انه انضم الى كل أموال الناس بالباطل انهم الحرة اسم الله تعالى ولا كذلك هنا وأيضا فهو هنا غير أخذ بل معين لغيره على الأخذ بخلافه ثم وبهذا يفرق أيضا بين تردد هنا وتقله فيما سبق الاجماع على ان عصب الحبة أو سرقتها كبيرة (فان قلت) لم سكت الشارح على التردد هنا مع جزمه فيما سمي بان خيانة الكيل أو الوزن في الشيء التافه صغيرة ومع جزمه فيما سبق بأن سرقة الشيء التافه صغيرة واقراره تقييد لجماعة الغصب بما يبلغ قيمته ربع مثقال بل قد يكون ما ذكر رأوى بالتردد لان فيه أخذًا والشهادة لا أخذ فيها بل هي اعانة للغير عليه (قلت) اما الاول فالفرق انه لما وقعت الخيانة بالشيء التافه في ذهن معاملة أو استيفاء حق مثلا كان أقرب الى المسامحة لان النفوس قد تسرح بمثل ذلك لغرض تمام المعاملة واستيفاء الحق واما الثاني فالفرق ان مع ما هنا من تضييع حق الغير الشهادة الكاذبة الخالفة لوضع الشرع من كونها لحفظ الحقوق (قوله وحرم القرافي بالنسبة بل قال ولولم تثبت الافلاس) قال شيخنا العلامة ان أريد بالاثبات الايجاب ضد النفي انتهض بشهادة الزور التافه لما هو ثابت في نفسه كشهادتهم على من له فلس على آخر باق بانه أبرام منه وان أريد بالاثبات التصحيح عند الحيا كم انتهض بشهادة الزور والمردودة فلو قال ولولم يتعلق الافلاس كان أشمل انهمي (وأقول) يمكن أن يجاب باختصار الشق الاول لكنه فرض الكلام في الاثبات على وجه التمثيل للعلم بحال النفي بالمقايضة ووضوح عدم الفرق بينهما في ذلك على انه يمكن أن يراد بالاثبات الالتزام بزعم الشاهد وقصده ويجعل قوله الافلاس على تقدير الاحكام فلس من ثبوت أو نفي أي ولولم يلزم باعتباره زعم الشاهد الاحكام فلس من ثبوته أو نفيه وحقيقة تشمل الشاهد بالثبوت والشهادة بالنفي المقبولة والمردودة * (تبيينه) * لو كانت الشهادة عند غير حاكم ونحوه فهل هي كبيرة أيضا فيه نظر (قوله من حلف على مال امرء مسلم الخ) قال شيخنا

الجنة قاطع رواه الشيخان قال سفيان أي ابن عيينة في رواية يعنى قاطع رحمهم والقطيعة فعيلة من القطع ضد الوصل العلامة

العلامة هذا الحديث والذي بعده لاسيما الثاني يدلان على ان الوعيد على الاقطاع باليمين ولا يلزم منه الوعيد على مجرد اليمين الفاجرة كما هو المذهب فليستأمل انتهى (وأقول) اما اولاً فلهذا قام عندهم ما دل على ان المراد في هذه الاحاديث هو التوعد على مجرد اليمين الفاجرة كما تقدم نظيره ويمكن أن يكون مما قام عندهم على ما ذكرناه الطبراني بسند صحيح والحاكم وصححه ان الله جل ذكره اذن لي أن أحدث عن دينك قد مرقت رجلاه الارض وعنته من تحت العرش وهو يقول سبحانه ما أعظمك ربنا فرد عليه ما علم ذلك من حلفي كاذبا اذ في هذا الشعار بالتمديد والوعيد وما رواه عبد الرزاق في باب الكسائر من الباب الجامع عن معمر بن سعيد الطبري ان رجلا جاء ابن عمر فقال اني أصبت ذنوبا أحب أن تعذ علي الكسائر قال فعدت عليه سبعا وأغنيا الشرا بالله الى أن قال واليمين الفاجرة كما تقدم نظيره واما ثانياً فهذا الايراد منه مبني على ان مرادهم باليمين الفاجرة اليمين الكاذبة وان لم يقطع بها شيء وليس في الحديثين توعد على ذلك بل على اليمين الكاذبة التي يقطع بها وجوابه منع ان مرادهم باليمين الفاجرة ما ذكر بل ليس مرادهم بها الا اليمين الكاذبة التي يقطع بها لان الذي نصوا على انه كبيرة هو اليمين المفسدة في الحديث التي يقطع بها وهو مراد المصنف باليمين الفاجرة لان الظاهر انه اتخذ كراما وصواعبه فهداهو المذهب ولا شبهة في دلالة الحديثين عليه غاية الامر ان بعضهم كما صاحب العدة من أصحابنا ساءل باليمين الفاجرة وفسرها الزركشي بما يشمل الكاذبة التي لا اقطاع بها وهذا لا يقتضي الجزم بان هذا هو مذهبهم حتى يبنى عليه ذلك الايراد وان كان تعميم الحكم أعني كون اليمين الكاذبة مطلقة كبيرة متجها في نفسه بل بحث الزركشي أن كثرة الايمان وان كانت صادقة مفسدة كما في كثرة النخاسة وفيه نظر والفرق لا يخفى على ان غاية ما يتوجه على ان المراد باليمين الفاجرة هنا مطلق اليمين الكاذبة دلالة الحديثين على بعض المذهب ومثله يقع لهم كثيرا (قوله والرحم القرابة) قال شيخنا العلامة القرابة لا تقبل القطيعة فالمناسب أن يراد بالرحم هنا المودة والتواصل الناشان عن القرابة المذكورة مجازا في المسبب عن السبب انتهى (وأقول) المراد قطع مقتضاها وما يليق بها ومثل ذلك معهم وشائع وإنما أسند القطع اليها مع ارادة ما ذكره بالغة حتى كان من قطع ما ذكره قطع الرحم نفسها فلا حاجة الى اخراجها عن معناها بل لا وجه له مع نفويت هذه اللغة التي قصدها الشارع كما هو اللائق بكال بلاغته وسكت الشارع عن تفسير القطيعة وقد قال أبو زرعة ينبغي أن يختص بالاساءة وقال الكمال لا ينبغي أن يختص بها بل أن يمتد الى ترك الاحسان وقال شيخ الاسلام أما تبرك الاحسان فالاقرب كما قال العراقي انه ليس بكبيرة بل ولا صغيرة ويحتمل أن يكون صغيرة في بعض الاحوال انتهى وقد يقال بوجه أن يختلف كل منهما باختلاف الحال ثم رأيت بعضهم قال ان الذي يجهل ان المراد بقطع الرحم قطع ما ألف القريب منه من سابق الوصلة والاحسان بغير عذر شرعي وبسط ذلك الى أن قال فلا فرق بين أن يكون الاحسان الذي ألفه منه قريبا مالا أو مكتوبة أو مراسلة أو زيارة أو غير ذلك فقطع ذلك كله بعد فعله لغسيرة عذر كبيرة انتهى (قوله والعقوق) أي للوالدين أي ولو كان كافرين كما هو ظاهر اطلاقه وهو الظاهر وان وقع في بعض الاحاديث التقييد بالمسلمين لان الظاهر أنه جرى على

والرحم القرابة (والعقوق)
أي للوالدين لانه صلى الله
عليه وسلم عده في حديث من
الكسائر وفي آخر من أكبر
الكسائر رواهما الشيخان
واما حديثهما الخالة بمنزلة
الام وحديث البخاري عم
الرجل صنواً إليه فلا يدلان
على انهما كالوالدين في
العقوق (والفرار) من
الزحف لانه صلى الله عليه
وسلم عده من السبع
الموبقات أي المهلكات
رواه الشيخان نعم يجب
اذا علم انه اذا ثبت يقتل
من غير نكاح في العدة
لانه اعزاز الدين ببوته

الغالب وكذا ينبغي أن يقال في القرابة فيما تقدم في قطعة الرحم وقد بسطوا الكلام في ضابط العقوق في كتب الفقه ومنه أن يؤذيهم ما أو أحدهما إذا ليس بالهين أي عادة فلا يرجع من محله (قوله ومال اليتيم أي أكله مثلاً) فإن قلت لا حاجة لذلك لأنه لا يخرج عن الغصب أو السرقة وقد تقدم قلت اعلم أن كرمه لو رده بخصوصه وحكمة إفراجه بالذكر في كلام الشارع وفي كلامهم أيضاً الاهتمام بشأنه وكذا يقال في خيانة الكيل أو الوزن فإنما غصب أيضاً لكن أفردوا بالذكر اهتماماً ببيانهم التلايته وهم حاملها تبعاً لما وقعت فيه من المعاملة ونحوها (قوله في الحديث) قال شيخنا العلامة الحديث لم يسبق وانما سبقت الإشارة إليه اهـ (وأقول) هذه مناقشة هيئة لا توجه من شأنها على الأئمة مع أن سبق الشيء أعم من أن يكون صريحاً وإشارة (قوله وتردد ابن عبد السلام) فيه أمران * الأول أنه قد يقال كيف صح له التردد مع أن ذلك غصب أو سرقة كما تقرر وقد تقدم نقله الإجماع أن غصب الحبة وسرقها كبيرة ويحجب بأنه يحتمل أن تردده هنا مبني على قول غيره في تقديمه ويحتمل أنه يخص ما هنا بالوصي ونحوه ويفرق بأن نحو الوصي لما كان له ولاية على مال اليتيم وقد يباح له الأكل منه كما تقرر في القروع كان له فيه شبهة في الجلب ما عنة من كون أخذه كبيرة على الإطلاق أما غصبه من غير نحو الوصي فهو أولى بكونه كبيرة على الإطلاق من الغصب من غيره * والثاني أنه إذا قلنا أنه لا فرق هنا بين نصاب السرقة وما دونه فهل اختصاصه كمال أو لا كما تقدم أن غصب غير المال صغيرة فيه نظر (قوله أما في التافه فصغيرة) فيه أمران * أحدهما أنه ينبغي أن يستثنى من ذلك ما لو تعلق الكيل أو الوزن ببيتيم وقلنا أن أخذه ماله كبيرة مطلقاً فيكون هذا كذلك * والثاني أنا إذا قلنا بما قاله ابن عبد السلام في الغصب والسرقة من أنه ما كبيرة مطلقاً فيحتمل أن يكون هذا كذلك فيكون ما ذكره الشارع مبني على قول غيره ويحتمل أن يفرق بينهما ما بأن هذا المالك في ضمن معاملته ونحوها كما من شأنه المسامحة فيه فلم يكن كبيرة مطلقاً كما تقدم لكن سبب أي عن الأذرى الإشارة إلى خلاف ذلك في هذا ومال اليتيم وأن كلا كبير مطلقاً (قوله وتقديم الصلاة) هو ما نقله الشيخان عن صاحب العدة وأقره قال الأسنوي وأما عند الشيخين تقديم الصلاة على وقتها كبيرة لا تحقيقاً لأنه أن كان يعتد الجواز فلا كلام فيه وإن كان عالماً بالمانع فالصلاة فاسدة وحتمت لفان صلاحها في وقتها فالحرمان لكونه أني بصلاة فاسدة فينبغي التعبير به ولا يقتصر على هذه الصورة الشاذة النادرة وإن لم يصلها في وقتها فالعيبان بالتأخير وبالصلاة الفاسدة انتهى ورده الأذرى فقال ما ذكره فخطب لا مزيد عليه وليس مراد صاحب العدة وغيره بتقديم الصلاة على وقتها إلا إذا قدمها عالماً بعدم دخول الوقت وإن ذلك لا يجوز وهذا ما اقتضاه كلام خلافت من الأئمة ولا نزاع فيه ولا ريب أنه من الكبائر والتلاعب بالدين سواء اقتضاها أم لا انتهى وهو صريح في أن تعمد فعلها على وجه باطل قبل الوقت أو قبله وإن أعادها فيه على وجه صحيح من الكبائر وهو ظاهر (قوله وتأخيرها عنه) * أقول ينبغي أن يكون تأخير بعض ما يجب لا يكون عمدًا جائزاً كما خبرها وإن يكون فعلها في وقتها مع تعمد الإخلال ببعض شروطها أو واجباتها كمتأخيرها لأنه ترك لها وتلاعب بالدين (قوله والكذب على رسول الله صلى الله عليه

(ومال اليتيم) أي أكله مثلاً قال تعالى إن الذين يأكلون أموال اليتيمى الآية وقد عده صلى الله عليه وسلم من السبع الموبقات في الحديث السابق وتردد ابن عبد السلام في تقديمه بنصاب السرقة (وخيانة الكيل أو الوزن) في غير الشيء التافه قال تعالى ويل للمطففين الآية والكيل يشتمل الذرع عرفاً أما في التافه فصغيرة كما تقدم (وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها) عنه من غير عذر كالسفر قال صلى الله عليه وسلم من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر رواه الترمذي وأولى بذلك تركها (والكذب على رسول الله صلى الله عليه

وسلم) فيه أمور * الاول ان هذا هو المشهور والافقه ذهب الشيخ أبو محمد الجويني الى أن الكذب عليه صلى الله عليه وسلم كفر وقال الزركشي ولا شك ان الكذب عليه في تحاميل حرام أو تحريم حلال كفر محض وانما الخلاف في تعديده فيما سوى ذلك انتهى * والثاني أنه ينبغي أن يكون من الكذب عليه تعديده رواية الموضوع عنه بلامسوغ شرعي بل ربما يكون منه أيضا اللعن في كلامه بلا عذر صحيح * والثالث قال شيخ الاسلام والوجه ان الكذب على غيره من الانبياء أي وان لم يكونوا رسلا فيما يظهر كعبادة قيا ساعلي الكذب عليه الخ انتهى وليتأمل الكذب على الملائكة وينبغي أن يكون كبيرة خصوصا الكذب على مثل جبريل واسرافيل (قوله اما الكذب على غيره فصغيرة) قال شيخنا العلامة واعلم ان الشارح وجه قول المصنف فيما مر تكذيب الاصل النزع لا بسقط المروي باحتمال نسب ان الاصل له بعد روايته للفرع فلا يكون واحدا منهما بتكذيبه لا لا تخبر مجرحا وهو يقتضي ان التكذيب بعد الرواية مع عدم التسميان مجروح وهو كذب على غير النبي وليس من صفات الخسة فيكون كبيرة خلاف ما نص عليه هنا انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل لا ينبغي ان يكون الاسهل الان الذي أراد الشارح فيما سبق كونه مجرحا وكونه كبيرة هو كذب الفرع لانه كذب على النبي صلى الله عليه وسلم الاتري قوله هناك ووجه الاسقاط الذي نفى الامدى الخلاف فيه الى قوله والكذب على النبي الذي يؤل اليه الامر في ذلك على تقدير انما يسقط العدالة اذا كان عدا انتهى فانه احتراز بقوله على تقدير عدا لو كان الكذب من الاصل فانه لا يسقط العدالة لانه صغيرة لانه كذب على غير النبي بل الشيخ نفسه بين ذلك فيما سبق حيث قال قوله على تقدير هو أن يكون الكذب على الراوي دون تقدير وهو أن يكون الكذب من الاصل انتهى فسبحان من لا ينسى (قوله وضرب المسلم) فيه أمور * الاول قال الزركشي وخص المصنف المسلم لانه أخفش أنواعه والا فالذي يغير حق كذلك قال العراقي ان أراد في التحريم فسلم وان أراد في كونه كبيرة فهو ممنوع انتهى وعندى ان الوجه كونه كبيرة كما هو ظاهر كلام الزركشي بل صريحه * والثاني شمل الضرب اليسير وذكر الأذرى أن الضربة والخدشة اذا عظم ألمها أو كان أحدهما والوالد أو ولي ينبغي ان يلحقا بالكبائر انتهى * والثالث انه ينبغي أن يدخل المسلم الخفي في المسلم فان الظاهر ان ضربه يغير حق كبيرة أيضا واما الحيوان البهيبي كالجمار فظاهر كلامهم ان ضربه يغير حق لا يكون كبيرة ولا يعد استثناء ضرب شديدي يتضمن تعذيرا (قوله معهم سباط الخ) قال شيخنا العلامة في الاستدلال به على كون ضرب المسلم كبيرة ما لا يخفى وجهه وقد مر غير مرة وقال الكمال أطلقه أي قوله وضرب المسلم فتناول ما يسبى ضريا والدليل يتضمن الوعيد على ضرب خاص وهو الضرب بالسباط الموصوفة انتهى ثم قال قوله يضربون بها الناس ظاهره أن ذلك شأنهم وهو يقتضي تكرره من الضارب فالدليل غير مطابق لما مدعى لاطلاقه وتقييد الدليل انتهى (وأقول) جواب ذلك أنهم أشاروا بالاستدلال بهذا الخبر الى أنهم فهموا بقراءات شرعية ان خصوص كون الضرب بالسباط الموصوفة وأن كون ذلك شأنهم غير معتبر في هذا الحكم وإلى أن ذلك ظاهر بين جملة الشرع حتى لم يحتج الى التنبية عليه ومما يدل على ان خصوص ما ذكر ليس شرطا ما أخرجه الطبراني بسند جيد عن أبي امامة قال قال

وسلم) قال صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار رواه الشيخان اما الكذب على غيره فصغيرة (وضرب المسلم) بلا حق قال صلى الله عليه وسلم متفقان من أمتي من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات الى آخره رواه مسلم

(وسب الصحابة) قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فوالذي نفسي بيده لو ان أحدكم اتفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه رواه الشيخان وروى مسلم عن أبي سعيد الخدري أنه كان بين خالد ابن الوليد وعبد الرحمن بن عوف شيء فسميه خالد فقال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا أحد من اصحابي فان أحدكم لو اتفق الخ الخطاب للصحابة السابين نزلهم لسبهم الذي لا يليق بهم منزله غيرهم حيث علل بما ذكره وروى البخاري انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى قال من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب أي أعلمته بأي محارب له أي معاقب والصحابة من أوليائه تعالى وسبهم مشعر بمعاداتهم أما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة وحديث الصحبة سب سباب المسلم فسوق ومعناه تكرار السب (وكتمان الشهادة)

رسول الله صلى الله عليه وسلم من جرد ظهره لمسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان وروى أيضا ظهر المسلم حتى لا يحقه على انه يجوز أن يكون استدلالاً على بعض المدعى وقد سبق انه أمر معهود (قوله وسب الصحابة) قال العراقي ويستثنى من ذلك سب الصديق بنى الصحبة فهو كفر لتكذيب القرآن انتهى وفي العباب وفي كفر سباب الشيخين تردد انتهى ومقتضى المذهب أنه ليس كفراً (قوله الخطاب للصحابة السابقين) ان قيل لم جمع في قوله لا تسبوا مع ان الساب واحد وانتهى انما ورد بسبب وقوع السب قلت اشارة الى ثبوت هذا النهي للجميع وان السب لا يليق بأحدهم (قوله الذي لا يليق بهم) قال شيخنا العلامة فيسبهم ان السب المذكور ان كان حين صدوره حراماً خالف قولهم ان الصحابة كلهم عدول وان لم يكن حراماً بان لم تثبت حرمة الابتناء المذكور لم يكن السب المذكور مقتضياً للتنزيل لهم منزلة غيرهم وقد يجاب باختیار الشق الاول والاقدام على الحرام جاهلاً بحرمة لا ينفي العدالة كما هو انتهى (وأقول) يجوز أيضاً مع اختيار الشق الاول كون خالد رضي الله عنه عالماً بحرمة السب في نفسه لكنه ظن بالاجتهاد جواز مثل ما وقع منه في الخصومة خصوصاً وقد تقرر في الشرع جواز سب الساب بشرطه وقد يجاب أيضاً باختيار الشق الثاني والسب المذكور مقتض للتزويل المذكور بل تردد ان لا يليق بالصحابة الوقوع فيما لا ينبغي وان لم يكن حراماً (قوله اما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة) أقول فيه أمران * الاول أنه ينبغي ان يستثنى من غير الصحابة أولياء الله بناء على ما صرح به بعضهم من ان اذية أولياء الله ومعاداتهم من الكفار لما روى البخاري من قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قال من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب أي أعلمته أي محارب له ولا خفاء في أن في السب ايداء ومعاداته وهذا هو مقتضى استدلال الشارح بخبر البخاري المذكور ومع قوله والصحابة من أوليائه الدال على ان الأولياء اعم منهم * الثاني ان الوجه ان يكون سب غير الصحابة مطلقاً كبيرة حيث تكون الغيبة كبيرة لوجود معناها فيه فهو من أفرادها بل قد تكون أشد أفرادها ومن أشدها ومن هنا يؤخذ ان سب اهل العلم وحلة القرآن كبيرة لان غيبتهم كبيرة وان غيبة أولياء الله كبيرة وان لم يكونوا من اهل العلم وحلة القرآن اذ لا ينحطون عنها وهذا هو الظاهر وظاهر ان الكلام في اهل العلم وحلة القرآن غير المنهمكين في الخلفات اذ هؤلاء لا اعتبار بهم فليتم امل (قوله ومعناه تكرار السب) قال شيخنا العلامة أي وتكرار الصغيرة اذ من عليها وسب أي أنه من الكفار ولا يخفى أن الادمان اخص لانه كما سب أي المواظبة (وأقول) التكرار يصدق بالمواظبة فيصح جملة علمه بقرينة قول المصنف وادمان الصغيرة لان السب من أفرادها وانما اقتصر الشارح في التفسير على التكرار لانه اللازم في معنى السباب فتدبر (قوله وكتمان الشهادة) فيه امور * الاول أنه ان قيل ينبغي تقييده وتقييد الغلول بما لم ينقص عن نصاب السرقة ان قلنا بذلك التقييد في الغصب والسرقة بل أولى لانه لا ينقص ما قلناه هو محتمل وقد يفرق بان مجرد اخذ الغاصب يمكن استدراكه بالاستخلاص منه بخلاف كتمان الشهادة فانه يقوت الحق بالكلمة وهذا هو قضية اطلاقهم والدليل وهو الموافق لما تفر في اليمين الفاجرة * الثاني ان الخلل البلقيني قيد بذلك بما اذا دعى اليها القولة تعالى ولا يأتى الشهادة اذا ما دعوا أمان كانت عنده

قال تعالى ومن يكتمها فإنه آثم
قلبه أي ممسوخ (والرشوة)

شهادة لرجل وهو لا يعلم بها أو كان شاهدا في امر لا يحتاج الى الدعوى بل يجوز بحسبه فلم يشهد بذلك ولم يعلم صاحب الحق حتى يدعى به هل يسمى ذلك كتماناً نظراً وكلام الشخين في الاداء دليل على انه ليس قادراً انتهى ونظر فيه غيره وفي دلالة الآية لما قيد به وقد قال العراقي قال ابن القشيري من كتمان الشهادة الامتناع من ادائها بعد ومنه ان لا يكون عند صاحب الحق علم بان له شهادة وخانه صاحبها انتهى وظاهر ذلك انه يجب اعلام صاحب الحق على الفور ولا يتعد تقيد ذلك بما اذا احتل حاجته اليها والرغبة فيه حالاً اما لو ظن انه وان أخبر به لم يفتقح بها في الحال او لم يكن ثم من يقيد الاداء عند المصلحة جواز التأخير الثالث ينبغي ان يستثنى من امتناع كتمان الشهادة ما لو وقع بحضوره سب او قذف الغير اخذاً من قول الاحياء في تعريضهم القيمة بأنهم يقل كلام الناس بعضهم في بعض على وجه الفساد بينهم مانصه هذا هو الاكثر ولا يختص بذلك بل هي كشف ما يكره كشفه سواء اكرهه المنقول عنه او اليه أو ثالث وسواء كان كشفه بقول او كتابة أو رمز أو ايماء وسواء في المنقول كونه قولاً أو فعلاً عيباً أو نقصاً في المنقول عنه أو غيره فحققة التهمة افشاء السر وهتك السر عما يكره كشفه وحيث قد ينبغي السكوت عن حكاية كل شيء شوه من أحوال الناس الاماني حكايته تنفع المسلم أو دفع ضرر كالو رأى من يتناول مال غيره فعليه أن يشهد به انتهى فليتمأمل (قوله أي ممسوخ) فيه أمران * الاول وجهه شيخنا العلامة ثم قال وهذا تكلف لم اره لغيره الى أن قال على ان المسخ الذي ادعاه غير ثابت انتهى (وأقول) اما قوله وهذا تكلف فهو معنى على ان المراد بالمسخ هنا المسخ الحسي وهو ممنوع بل يجوز أن يكون مراد الشارح به المسخ المعنوي كما قيل بذلك في قوله صلى الله عليه وسلم ما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام الحديث وظاهر ان المسخ المعنوي لا تكلف فيه بوجه على اننا لا نسلم ان في المسخ الحسي تكلفاً وما المانع منه وأى تكلف فيه واما قوله لم اره لغيره فلا أثر له اذ من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا سيما الشارح ذلك الامام المطالع الثقة وابن اطلاع الشيخ من اطلاعه واما قوله على ان المسخ الذي ادعاه غير ثابت فان اراد بعدم ثبوته عدم حصوله للقلب فلا سند له في هذا النفي ولا وجه يتمسك به اذ هو امر ممكن لم يقم على منعه عقل ولا نقل فيجوز أن يكون حاصله لا يمكن لا يطلع عليه اذ لا يتأتى رويته ومجرد الاستبعاد مما لا يجدي وان اراد به عدم ثبوت النقل بذلك فكذلك لان غاية الامر انه لم يطلع على ذلك وهذا لا يؤثر في نقل الشارح * والثاني انه قد يتوقف في دلالة الآية على كون الكتمان كبيرة الا أن يجاب بان الوعيد المعتبر في الكبيرة شامل للوعيد بمسح القلب ومن الأدلة على انه كبيرة ما أخرجه الطبراني من رواية من احتجبه البخاري من انه صلى الله عليه وسلم قال من كتم شهادة اذ ادعى اليها كان كمن شهد بالزور (قوله والرشوة) ظاهر كلامهم انها كبيرة وان كانت بسيطة أو كان الحق ما لا دون نصاب السرقة ويوجه بانه انضم الى أخذ مال الغير بغير حق تبديل الشرع عن وضع لتنفيد هذا بخلاف مجرد الغصب والسرقة ثم رأيت ان الأذري قال اطلق شريح الرواني وغيره ان كل أموال البتامي وغيرهم بالباطل من الكاثر وكذا أخذها رشوة ولم يفرقوا بين أن يبلغ ذلك أربع دينار وان لا وكذا أطلق صاحب العدة اكل أموال البتامي وأخذ الرشوة وجرى على اطلاقه فيها وفي كبل أو وزن الشخان وسيأتي عن النص ما يشهد له وذلك يؤذن تضعيف التقيد بحمله

وهي أن يبذل ما لا يحق باطلاً أو يبطل ٣٦٢ حقا قال صلى الله عليه وسلم لعنة الله على الراشي والمرشئ

رواه ابن ماجه وغيره وزاد الترمذي في رواية في الحكم وحسنه والحاكم في رواية ايضا والرائش هو الذي يسعى بينهما وقال فيه بدون الزيادة صحيح الاسناد وقال الترمذي فيه بدونهما حسن صحيح اما بذل مال للمكلم في جائز مع السلطان مثلا فجعله جائزة (والدائنة) وهي استحسان الرجل على أهله وفي الحديث ثلاثة لا يدخلون الجنة العاق والديه والديوث ورجلة النساء قال الذهبي اسناده صالح (والقيادة) وهي استحسان الرجل على غيره أهلوهي مقبلة على الدنيا (والسعاية) وهي أن يذهب بشخص الى ظالم ليؤذيه بما بقوله في حقه وفي نهاية القريب حديث الساعي مثل أي مهلك بسعائه نفسه والمسي به واليه (ومنع الزكاة) قال صلى الله عليه وسلم ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤتي منها حقها الا اذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فأحى عليها في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبينه وظهره الى آخره رواه الشيخان (وبأس الرجة) قال تعالى انه

في المصوب بربع دينار انتهى (قوله وهي أن يبذل ما لا يحق) فيه امور الاول انه جعل مسمى الرشوة البذل مع ان الاخذ كبيرة أيضا كما صرحوا به * الثاني ان نفس الحكم بغير حق ينبغي عذمه من الكبائر وان اتنى البذل المذكور كما يدل عليه حديث القضاة الثلاثة واحد في الجنة واثنان في النار فاما الذي في الجنة فرجل عرف الحق ففضي به ورجل عرف الحق بخار في الحكم فهو في النار ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار فكل من البذل والاختصاص للغرض المذكور كبيرة وان لم يقع حكم والحكم بالبطل كبيرة وان لم يوجد * اأخذ ولا يبذل * والثالث ان قوله لا يحق باطلاً أو يبطل حقا يخرج ما اذا أخذ لا يحق حقا مع أنه ينبغي ان يكون كذلك ولهذا قال الجلال البلقيني سواء أخذها على الحكم بالبطل أو الحكم بالحق * والرابع ينبغي أن يتظر فيما لو بذل مالا لا أحد هذين الغرضين حيث حرم كهدية من لم يعتد ها ولا خصومة ولا يبعد انه صغيرة وظاهر انه لا حرمة على الدافع اذا توقف وصوله الى حقه عليه ويتجه أنه كبيرة بالنسبة الى الاخذ وهل الاهداء حيث حرم كبيرة فيه فظن قد سمع رشوة وغلوا وشمله قوله في الحديث هدايا العمال غلول (قوله قال صلى الله عليه وسلم لعنة الله على الراشي والمرشئ الى قوله والحاكم في رواية أيضا والرائش هو الذي يسعى بينهما) اقول يؤخذ منه ان كلام من قبول الرشوة والهي فيهما من ثالث كبيرة لوجود اللعن على الثلاثة في هذه الاخبار وهو وجه الدلالة نعم حيث جاز الدفع للرائش كما تقدم وكان الراش من جهته فلا تحريم عليه كما هو ظاهر ولهذا ذكر بعضهم ان الراش تابع للرائش في قصده ان قصده خيرا لم تلحقه اللعنة والا لحقته (قوله استحسان الرجل على أهله) ينبغي وان لم يقع الا بحد الاختلاء على نية المحرم وان المراد باده الزوجة ونحوها كبنته (قوله وهي أن يذهب بشخص الخ) قال شيخنا العلامة الظاهر أن المتكلم في شخص بما يؤذيه عند ظالم كاف في تحقق السعاية وان لم يذهب به اليه (وأقول) ان ثبت ان هذا من أفراد السعاية امكن دخوله في هذا التعريف يجعل الباء السببية ويكون قوله ليؤذيه ببيان تلك السببية أي بسبب شخص أو بة تقديره مضاف أي بأمره وشأنه فلا يفتقر مصاحبة معه وظاهر ان في معنى قوله في حقه نحو اشارته اليه كالموسأل ظالم من فعل هذا فأشار هو اليه وان في معنى قصد الايذاء ما لو لم يقصد ايذاءه اذا علم ان اخبار الظالم يترتب عليه ايذاؤه (قوله فيما دأقه في الحديث من نار) قال شيخنا العلامة انظر ما حكته مع قوله فأحى عليها في نار جهنم (وأقول) حكمته المبالغة البالغة فان صفائح النار اذا احى عليها اصارت أبلغ ما يكون في الحرارة (قوله فيكوى بها) قال شيخنا الشهاب عيب بالمضارع اشارة الى ان الكي مستمر بخلاف التصفية فانه ينقضي انتهى (أقول) ولا يستحضاره الصورة العجيبة (قوله جنبه الخ) انظر حكمه تخصيص هذه الثلاثة (قوله قال تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون) قال شيخنا العلامة يدل على ان اليأس كفر وهو خلاف قول الشارح ان المراد تعداد الكبيرة مع وجود الايمان (وأقول) هذا الاستدلال صادر من القوم ولعلمهم انما استدلو بالآية على ان اليأس كبيرة لصر فهم قوله فيها الكافرون عن معناه الحقيقي حكمه على التشبيه بالكفر في عظم الذنب للدلالة على ان اليأس بالمعنى المراد هنا ليس كفر حقيقة كخبر من الكبائر الاشر الشائبة والاياس من روح الله رواه الدارقطني لكن صوب وقعه على ابن

مسعود فان الظاهر من الاشارة مطلق الكفر بقضية استقراء استعمال الشارع له ومن
العطف المغايرة والحاصل ان هنا مقامين أحدهما ان اليأس بالمعنى المراد هنا ليس بكفر
حقيقة وان لم يرد في الآية الكفر حقيقة لما قام عندهم في ذلك والثاني كون اليأس كبيرة فلم
يتكلموا هنا في المقام الأول اتسكالاً على ما ينوّه في محل آخر وتكلموا في المقام الثاني والآية
بعد الفراغ من المقام الأول وصرفها عن ظاهرها بنحو جعلها على التشبيه أو على كفران النعمة
دالة عليه لان ما أشبه به الكفر في العظم لا يكون الا كبيرة وقد أطلق جماعة ان كفران نعمة
الحسن من الكبرياء قيل وهو بعيد ويتعين حله على كفران نعمة الله اذ هو المحسن على
الحقيقة ويمكن حله أيضاً على كفران نعمة محسن تجب مراعاته كالزوج انتهى (واقول)
يبقى الكلام في المراد بكفر النعمة فانه ان اريد به انكار انعام الله فقد يتوقف في الاقتصار
على كونه كبيرة وان اريد به عدم الشكر علم فان اريد بالشكر الشكر اللساني ففي كون تركه
كبيرة تنظر ينشأ من خوى كلام الفقهاء وان اريد به ترك الطاعات فكونه كبيرة لا يتوقف على
كونه كفراناً للنعمة وقد عد بعضهم من الكفار نسيان النعمة فلي تأمل المراد به ويمكن أن
يراد بكفر النعمة ونسيانها ترك شكرها مطلقاً فلا يوجب شكراً عليها لا بالقلب ولا باللسان
ولا بالاركان (قوله بالاسترسال في المعاصي) قال شيخنا العلامة ان كان المكرا يقع النكاح
بالمعاصي بغتة من غير تقدم انذار فالحصار السبب فيما ذكره الشارع مسلم وان كان يقع
النكاح مطلقاً بغتة فلا اذا الامن من المكرك حينئذ الجزم بان لا يقع وان كان طائعا وهذا
يقضي حصر الامن في الطاسرين على ما في الآية الكريمة انتهى (واقول) لقائل ان يمنع هذه
التفرقة التي ادعاها انذاراً مانع بناء على ان المكرك هو يقع النكاح بالمعاصي بغتة من غير تقدم
انذار من كون المكرك هو الجزم بان لا يقع وان كان طائعا ودعوى ان الثاني يقتضي الحصر
المذكور ممنوع اذ الحصر على التقديرين صحيح قطعاً فلم يقتض الشان دون الاول (فان قلت)
ما حكم الامن مع الطاعات (قلت) ان اريد به اعتقاد عدم وقوع عذاب احد على معصية فينبغي
ان لا كلام في ان هذا كبيرة بل قد يكون كفرا لما استقر في الشرع انه لا بد من تعذيب بعض
العصاة وان اريد به اعتقاد عدم تعذيبه وحده او مع البعض لقوة رجائه فالظاهر ان هذا ليس
صغيرة فضلا عن كونه كبيرة أخذ من قوالهم ان الافضل للحي استواء خوفه ورجائه او لعدم
قدرة القادر فلا يتوقف في كونه كفرا ومن هنا يظهر تقييدهم بالاسترسال في المعاصي فلي تأمل
(قوله قال تعالى فيه وانهم لم يقولوا منسكرا من القول وزورا) اقول وجه الدلالة من الآية
ان الله تعالى سماه زورا والزور كبيرة ويوافقه ما نقل عن ابن عباس من ان الظاهر من الكبر
وسكتوا عن الايلاء ولا يعد كونه كبيرة ايضا (قوله قال تعالى قل لا اجد فيما أوحى الى محترما
الح) اقول قضية هذا الاستدلال كون الدم كبيرة ايضا ولي تأمل وجه الدلالة من الآية فان
التحريم اعم من الكبيرة وقد بسطت دلالة حرمة عليكم الميتة اذ قوله فيها اذ لكم فسق راجع
للجميع على القاعدة الاصولية وكون الشيء فسقا بالمعنى الشرعي يقتضي انه كبيرة (قوله)
لان صومه من اركان الاسلام فقطره يؤذن بقوله اكثر من تركه بالدين) فيه امر ان
* الاول قال شيخنا العلامة فيه تلويح بان القطر كبيرة على التعريف الذي اختاره المصنف

(وامن المكرك) بالاسترسال
في المعاصي والاتسكال على
العقود قال تعالى فلا يامن مكرك
الله الا القوم الخاسرون
(والظهار) كقول الرجل
لزوجه انت على كظهر امي
قال تعالى فيه وانهم لم يقولوا
منسكرا من القول وزورا أي
حيث شبهوا الزوجة بالام
في التحريم (ولم الخسرين
والميتة) أي تناولوا لغير ضرورة
قال تعالى قل لا اجد فيما
أوحى الى محترما على طاعم
يطعمه الا أن يكون ميتة
او دما مسفوحا ولم خسر
فانه رجس (وفطر رمضان)
من غير عذر لان صومه من
أركان الاسلام فقطره يؤذن
بقوله اكثر من تركه بالدين

(والغلول) وهو الحيانة من الغنمة ٢٦٤ كما قال أبو عبيد قال تعالى ومن يغفل يأت بما غل يوم القيامة (والمحاربة) وهي

دون الاولين انتهى (واقول) يمكن الاستدلال بما في حديث رواه ابن خزيمة وحبان في صحيحهما ثم انطلق في فاذا أنا بقوم مهلكين بعراقهم مشقة أشد اقهم دما قال قلت من هؤلاء قال الذين يقطرون قبل تحلة صومهم الحديث أي قبل تحقق دخول وقته وهذا يتضمن الوعيد عليه * والثاني ان التقييد برمضان يخرج غيره من الصوم الواجب كالنذر والكفارة وينبغي أن يكون كصوم رمضان والحديث المذكور يشهد له وان لم يشهد له دليل الشارح ثم رأيت بعضهم قال وظاهر ان مثل ذلك أي ترك صوم يوم من رمضان والافطار فيه بغير عذر ترك صوم واجب مضيق من نذر أو كفارة فيكون كبيرة كالافطار منه بغير عذر اهـ والمجته تخصيص تقييده بالمضيق بصورة الترك دون صورة الافطار بغير عذر وهل كالواجب التطوع بناء على وجوبه بالشروع فيه نظرا ولا يبعد انه كالواجب لانه بعد الشروع عصارا واجبا (قوله) قال تعالى ومن يغفل يأت بما غل يوم القيامة (أقول وجه الدلالة ان معنى يأت بما غل انه يأتي بالذي غلبه عليه على عنقه أو يأتي بما احتله من وباله وانما كما قاله المفسرون وعلى كل فلا فائدة في الاخبار بذلك الا الاشارة الى انه يعتد بعلمه فقهه وعيدوه بقوته ثم توفي كل نفس ما كسبت (قوله) باخافهم (ظاهره ان مجرد الاخافة كبيرة وان لم يحصل أخذ مال ولا قتل وهو مقتضى الآية الكريمة فانه تعالى توعد فيه بالعذاب العظيم في الآخرة مع ان من أقسام المحاربة فيها مجرد الاخافة كما صرح به نفسه ابن عباس رضي الله تعالى عنه (قوله) والسكر (أقول هو ظاهر في نفسه وصرح جمع كالحلال البلقيني بأن كلامه تعليمه وتعلبه وطاب عمله كبيرة أيضا والكلام في سحره لا كفر فيه بان لم يقترن بكفر والافهوك كفر وقد يقال لاحاجة لهذا فان السكر في نفسه ليس بكفر والسكر ما اقترن به (قوله) والربا (أقول مقتضى كونه في الشرع اسما للعقد المخصوص ان مجرد ذلك العقد كبيرة (قوله) وادمان الصغيرة أي المواظبة عليها من نوع أو أنواع) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب في قوله أي المواظبة عليها الخ مانصه يشهد ان الآتي بواحدة من كل نوع لا يكون مدمنا اهـ (وأقول) ما قاله ممنوع لان الاتيان بواحدة من كل نوع يصدق عليها صدقا ظاهرا المواظبة عليها من أنواع فن أين هذا الافهام * الثاني ان صريح كلامه ان ادمان الصغيرة كبيرة والذي في القروع انه مسقط للعبد بشرط أن لا تغلب طاعته معاصيه قال البلقيني والرجوع في الغلبة الى العرف فانه لا يمكن أن يراد مدة العمر فالمستقبل لا يدخل في ذلك وكذلك ما ذهب بالتوبة وغيرها ولهذا قال الشافعي في المختصر ليس من الناس أحد نعلمه الا أن يكون قليلا يعض الطاعة والمرأة فاذا كان الاغلب على الرجل الاظهر من أمره الطاعة والمرأة قبلت شهادته واذا كان الاغلب الاظهر من أمره المعصية وخلاف المرأة ردت شهادته قال البلقيني واتفق الاصحاب على ان المراد الصغار فان الكبيرة بمجرد هاتخرج عن العدالة وان كان الاغلب الطاعة اهـ (قوله) يعني باعتبار أصناف أنواعها (قال شيخنا الشهاب أي وأما ابن عباس فاعتبر الأنواع نفسها فلا مخالفة اهـ * (مسئلة الاخبار عن عام الخ) * (قوله) وخلافه وهو الاخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه الى الحكام الشهادة) أقول يرد عليه أمران صرح الكمال بإيراد أحدهما وأشار الى إيراد الآخر * الاول انه غير مانع لتناوله الدعوى والاقرار * والثاني انه غير جامع لعدم تناوله ما لو كان المشهود به عاما كالوقوف على المسلمين أي أو

قطع الطريق على المارين باخافهم قال تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الآية (والسكر) والربا) بالموحدة لانه صلى الله عليه وسلم عدهما من السبع الموبقات في الحديث السابق (وادمان الصغيرة) أي المواظبة عليها من نوع أو أنواع وليست الكافر منحصرة في عده الكفار كما أشار اليه بالسكاف في أولها وما ورد في حديث الصحابين الكبار الاشرار بالله والسكر وعقوق الوالدين وقتل النفس زاد البخاري والميتين الغموس ومسلم بداهة وقول الزور وحديثهما اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسكر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وآكل مال اليتيم واكل الربا والقول يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات فحملوا على بيان المحتاج اليه منها وقت ذكره وقد قال ابن عباس هي الى السبعين أقرب وسعيد بن جبير هي الى السبع مائة أقرب يعني باعتبار أصناف أنواعها * (مسئلة الاخبار عن) نبي (عام) للناس (لا ترفع فيه) الى الحكام (الرواية)

على الخلق بناء على صحته بل وعلى بطلانه اذا الترافع يكون للابطال كما يكون للاثبات والشأن في
وارد على الشارح دون المصنف لان الخلاف في عبارته شامل للعام الذي يمكن فيه الترافع
كهذين المثالين ويمكن الجواب عن الامر الاول بان هذا تعريف بالاعم وقد أجازة الاقدمون
وبان الغرض تمييز الشهادة عن الرواية وهو حاصل بما ذكرنا عن غيرهما مطلقا فلا يتوجه انه
لا يميزها عن الدعوى والافراد الواجب في التعريف تمييزه المعروف عما قصد تمييزه عنه لانه
جميع ما عدا مطلقا كما صرحوا بنظر ذلك في غير موضع وعن الثاني بان العام المشهود به كالوقوف
على المسلمين أو جميع الخلق فيه جهتان جهة عموم وهو عدم اختصاص أحد به من المسلمين
أو الخلق مثلا وجهة خصوص كاستيلاء زيد عليه بغير حق ومنع المستحقين عنه وهو باعتبار
الجهة الاولى يكون الاخبار عنه رواية ولا يتأتى الترافع فيه الى الحكم اذ مجرد الدعوى بان
هذا الجميع المسلمين لا التفات اليها ولا معنى لها فان أضاف الى ذلك أني استحق منه وهذا يعني
مثلا رجعت الدعوى والنزاع الى الله وحس وباعتبار الجهة الثانية يكون الاخبار عنه شهادة
ويتأتى الترافع فيه فالشهادة والترافع لا يتعلقان الا بالخصوص ولو في الجملة فنم قصر الشارح
الخلاف في عبارة المصنف على الخصوص وادعى ان في الترافع في العام لبيان الواقع كما سيأتي
وقد يقال بل يمكن الترافع في العام فان من منع من تناول الوقف المذكور ساغ له رفع الامر الى
الحاكم والدعوى بان هذا وقف على عموم المسلمين أو عموم الخلق وأنما منهم فاستحق وهذا يعني
حق منه فليتأمل (قوله وخرج بإمكان الترافع الاخبار عن خواص النبي صلى الله عليه وسلم)
أقول يظهر ان الخارج بإمكان الترافع لا يخص في خواص النبي صلى الله عليه وسلم فان الاخبار
عن زيد بانه فعل كذا أو بان حاله كذا رواية مع انه اخبار عن خاص لا يمكن فيه الترافع وليس
من خواص النبي صلى الله عليه وسلم ويحجب بانه ليس في عبارته تصريح بخصوص الخارج في
خواص النبي صلى الله عليه وسلم فيمكن جملة على التمثيل (قوله فينبغي ان يراعى في الاول
غالبا) قال شيخنا الشهاب (قلت) ولو زيد ذلك لكان تنفع صدق التعريف على هذا الفرد
حينئذ أيضا فليتأمل اه (وأقول) وجه هذا الاعتراض هو البناء على ان حاصل التعريف
مع هذا القيد هو اعتبار العموم في الغالب فلا يصح حينئذ الاعلى ما ثبت عموم في الغالب
والخواص ليست كذلك اذ لا عموم لها مطلقا بل هي ابد خاصة والجواب منع ان هذا حاصل
التعريف مع هذا القيد بل حاصله اعتبار العموم في نوع الاخبار غالبا فكأنه قال الاخبار
الذي يكون باعتبار نوعه عاما غالبا وهذا صادق على الخواص لانها عامة غالبا بحسب نوعها
فتأمل فان فيه دقة وقد قرر غير واحد هذا المعنى في تقييد كون الحمد ثناء باللسان بقولنا غالبا
لادخال ما لا يكون باللسان (قوله ونفي الترافع فيه لبيان الواقع) أقول فيه بحث أخذا بما
سبق من ان المشهود به قد يكون عاما يمكن الترافع فيه الى الحكم اذ مقتضى هذا كون
نفي الترافع للاحتراز دون بيان الواقع وقد سبق بيان الجواب عن ذلك بما فيه (قوله وما
في المروي الخ) قال شيخنا العلامة أي المروي من الله تعالى ورسوله يرجع الى الخبر أي الكلام
الذي ليس به خارج حتى يكون الخطاب به اخبارا أي القاء للكلام الخبري فيدخل في حد
الرواية فان قيل يلزم ان يكون الامر والنهي وغيرهما في النصوص أخبارا لا انشآت قلت

ونخرج بإمكان الترافع
الاخبار عن خواص النبي
صلى الله عليه وسلم فينبغي
ان يراعى في الاول غالبا حتى
لا يخرج منه الخواص ونفي
الترافع فيه لبيان الواقع
وما في المروي من أمر ونهي
ونحوهما

هي انشاءات وضعا استعملت في النصوص أخبارا لان لها خارجيا هو الحكم النفسى الازلى
 القائم بذات الله تعالى وان استعملت في غير النصوص على وضعها فتكون انشاءات لان
 الطلب الذى هو مدلولها انما وجد في الخارج بها وان وجد في الذهن أى نفس المتكلم قبلها اه
 (وأقول) فيه أمور * أحدها ان تقييده المروى بقوله من الله تعالى ورسوله ممنوع بل لا وجه له
 لان الرواية المراد تعريفا بما ذكر أعسم من الرواية عن الله ورسوله قطعا * ثانيها ان قوله قلت
 هي انشاءات وضعا الخ صريح في ان أوامر الشارع ونواهيها مستعملة في المعنى الخبرى الذى
 بينه الشارح حتى يكون نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة مستعملا في معنى الصلاة واجبة وقوله
 لا تقربوا الزنا مستعملا في معنى قولنا الزنا حرام وان هذا هو مراد الشارح من هذا الكلام
 وكلاهما ممنوع منع لا خفاء معه بخالف لظاهر كلامهم وكلام الشارح أو صريحهما بل
 الظاهر ان ما ذكر من نحو أوامر والنواهي مستعملة في المعنى الانشائى وهو المطابق لصنيعهم
 الا ترى انهم يستدلون على نحو وجوب الصلاة بنحو قوله تعالى أقيموا الصلاة فيقولون لان
 أقيموا أمروا والأمر للوجوب حقيقة وهذا صريح في حمله على المعنى الانشائى اذ لو كان مستعملا
 في المعنى الخبرى الذى هو مجاز فيه لما صح قولهم انه للوجوب حقيقة لان الوجوب حقيقة ليس
 بمعناه المستعمل هو فيه على هذا التقدير وكونه معناه بحسب الاصل وان لم يكن الآن مستعملا
 فيه لا يصح الاستناد اليه في الاستدلال لانه غير مراد منه على هذا التقدير فالوجه بل الصواب
 انها مستعملة في معانيها الانشائية كما يصرح به كلامهم عند أدنى تأمل بانصاف والظاهر أيضا
 ان الشارح انما أراد ان ذلك المعنى الخبرى لازم لمعناها الذى هو المعنى الانشائى فلم يستعمل الا في
 المعنى الانشائى وهو المتبادر من قوله يرجع الى الخبر دون معناه الخبرى مثلا ويؤيد ذلك موافقته
 لهم في صنيعهم المشار اليه وحمل كلامه على ذلك كاف في دفع السؤال المقدر الذى قصد جوابه
 به هذا الكلام وهو ان هذه الامور انشاءات فكيف وقعت متعلقا بالخبر لان الاخبار لا يكون الاخبار لان الاخبار هو ذكر
 الخبر ووجه الدفع حينئذ على ما قلنا انها وقعت متعلقا بالخبر لاستلزامها معنى خبريا فهى خبر
 باعتبار ذلك المعنى اللازم وان كانت انشاء باعتبار نفس معناها المستعملة هي فيه وأما استدلاله
 على انها استعملت في النصوص أخبارا بقوله لان لها خارجيا هو الحكم النفسى الازلى القائم
 بذات الله تعالى فهو مما لا يجدي شيئا وذلك لان مجرد هذا لا يكتفى في كونها أخبارا فان الفرق بين
 الانشاء والخبر ليس هو ان للخبر خارجيا بخلاف الانشاء كما توهمه الشيخ بل كلاهما له خارجى كما
 نصوا عليه وانما الفرق بينهما بوجوه بينهما هي محلها وبقائنا ببعضها في الكلام في الاخبار السابق
 أو اقل كتاب السنة منها انه في الخبر قصد مطابقة الخارجى وفي الانشاء لا قصد مطابقة مع
 تحقق الخارجى فيه وتحقق المطابقة فالفرق بينهما بقصد المطابقة وعدم قصد مطابقة مع
 الخارجى لا يدل على الخبرية * ثالثها ان فرقه بين النصوص وغيرها وان تلك الامور مستعملة
 اخبارات في النصوص وانشاءات في غيرها مع ثبوت الخارجى لتلك الامور وان لم قصد بها
 مطابقته سواء كانت في النصوص او في غيرها مما لا وجه له ولا سند عليه * رابعها قوله وان وجد
 في الذهن أى نفس المتكلم قبلها يدل على ان وجود الطلب في الخارج غير وجوده في نفس المتكلم

ويرد عليه انه ان اراد بالخارج ما يرادف الاعيان لم يصح اذ الطلب لا يتصور ان يكون في الاعيان
وان اراد به الواقع ونفس الامر فوجوده في نفس المتكلم وقيامه به هو وجوده في الواقع وفي
نفس الامر وقد قدمنا في محبت الكلام في الاخبار المشار اليه ما يوضح معنى الخبر والانشاء
فراجعهم وقال شيخنا الشهاب قوله وما في المروى الخ لا حاجة اليه لان الرواية قول الراوي قال
كذا او اما المروى وما فيه فليس مما نحن فيه اه (وأقول) جواب ذلك ان المصنف وصف الخبر
عنه بالعموم للناس والعموم ليس الا وصف الامر والنهي ونحوه ما فريد الاشكال ولا يندفع
الابتناء قاله الشارح واما الخبر عنه الذي تضمنه قول الراوي قال أي النبي مثلا كذا أعني صدور
قول كذا عن النبي مثلا لا عموم فيه الابتناء كذا الذي هو الامر والنهي مثلا فان اريد
بالشيء الخبر عنه الصدور المذكور فلا عموم فيه فلا يطابق كلام المصنف ونفس كذا يرجع
الى ما قاله الشارح فتأمل ومن هنا يظهر النظر في ترجيح السكال جواب القاضي الذي نقله على
جواب الشارح بالنسبة الى عبارة المصنف فتأمل ذلك نعم يلزم من ذلك كون الرواية عند المصنف
هي الاخبار بمعنى المروى وفيه بعد ومخالفة للمبادر من أنهم احكامية المروى عنه فتأمل (قوله
يرجع الى الخبر بتأويل) قال شيخنا الشهاب قد يقال وسائر الانشآت من غير الشارع أيضا
ترجع الى الخبر بتأويل فقول الشخص اضرب فلانا مثل لا ينحل الى فلان ضربه مطلوب ونحو
ذلك وقد يجاب بان اللفظي مثلا اذا صدر من الشارع دل على طلب نفسي قائم بالباري سبحانه
وحيث قد لا يخلو البس له خارج يطابقه وأمر الخلق وان دل على طلب فهو قائم بنفسه لاني
الخارج أي فينحل هذا الى اخبار عما في النفس وذلك الى اخبار عما في الخارج اه (وأقول)
جميع ما ذكره لا منشأ له الا الوهم القاسح اما قوله قد يقال وسائر الانشآت من غير الشارع
ترجع الى الخبر بتأويل فلا موقع له في هذا المقام ومن منع انه يرجع اليه بتأويل وكأنه توهم
ان مراد الشارح بقوله وما في المروى الخ ان الرجوع الى الخبر بتأويل خاص بالمرويات عن
الشارع أو ان المرويات عن الشارع مستعملة في المعنى الخبري دون الانشآت الصادرة عن
غيره ومعلوم ان الشارح يرى من ذلك وانما خص المرويات بالذکر لرفع النقض بها على عدم
الرواية كما تبين فان اراد أن الشارح كالمصنف يمنع ان الاخبار عن رواية فريد عليهم ما أنه
ينطبق عليها احد الرواية بهذا المعنى فلا يكون مانعا فهو وهم صرف قائم بالمعنى ذلك حيث
تحقق المذكور فانهم ساءلوا المصنف الرواية بما يتعلق بالشارع كما لا يخفى على متأمل وأما قوله وقد
يجاب الخ فقيه نظرن وجهين الاول انه جعل نحو أمر الشارع خبرا ونحو أمر غيره انشاء
وهذا مما لا وجه له وهو مبني على توهمه السابق والثاني انه فرق بينهما بان الاول دل على طلب
نفسى قائم بالباري فلا خارج يطابقه والثاني دل على طلب قائم بنفس الخلق لا في الخارج فلم
يكن خبرا وفساده هذا لا يخفى لانه ان اراد بالخارج ما يرادف الاعيان فالطلب الذي دل عليه
أمر الشارع ليس في الاعيان قطعا وان اراد به الواقع ونفس الامر فيكل من الطلب في أمر
الشارع وفي أمر غيره متحقق في الواقع ونفس الامر وقيام الطلب في أمر غيره بنفسه لا يتأني
كونه خارجيا كما هو ظاهر اذ ليس المراد بالخارج في هذا المقام الامالة تحقيق مع قطع النظر عن
دلالة الكلام وما يفهم منه كما حقق في محله وقد تعرضنا له فيما سبق في أوائل هذا الكتاب أعني

يرجع الى الخبر بتأويل
فتأويل أقيموا الصلاة ولا
تقرئوا الزمان مثلا الصلاة
واجبة والزنا حرام وعلى
هذا القياس (وأشبهه انشاء
تضمن الاخبار) بالمشهود
به (لا محض اخبارا وانشاء
على المختار) °

هو ناظر الى اللفظ لوجود

مضمونه في الخارج به والى متعلقه والثاني الى المتعلق فقط والثالث الى اللفظ فقط وهو التحقيق فلم تتوارد الثلاثة على محل واحد ولا منافاة بين كون أشهد انشاء وكون معنى الشهادة اخبارا لانه صيغة مؤدية لذلك المعنى بمتعلقه (ومصباح العقود كعبت) واشترت وزوجت وتزوجت (انشاء) لوجود مضمونها في الخارج بها (خلافا لابي حنيفة) في قوله انم الاخبار على أصلها فان يقدر وجود مضمونها في الخارج قبل التلفظ بها (قال القاضي أبو بكر الباقلائي يثبت الجرح والتعديل بواحد) في الرواية والشهادة تنظر الى أن ذلك خبر (وقيل في الرواية فقط) أي بخلاف الشهادة رعاية للتناسب فيهما فان الواحد يقبل في الرواية دون الشهادة (وقيل لافيهما) نظر الى أن ذلك شهادة فلا بد فيها من العدد (وقال القاضي) أيضا (يكفي الاطلاق فيهما) أي في الجرح والتعديل فلا يحتاج الى ذكر سببهما في الرواية والشهادة اكتفاء بعلم الجارح والمعدل به (وقيل يذكرون سببهما) ولا يكفي اطلاقهما لاحتمال

كتاب السنة بل كل من الطلب في أمر الشارع والطلب في أمر غيره قائم بالنفس ومع ذلك هو خارجي بالمعنى المراد في هذا المقام لانه متحقق مع قطع النظر عن دلالة الكلام وما يفهم منه كما تقرره قد بر (قوله هو ناظر الى اللفظ لوجود مضمونه) أي مضمون اللفظ وهو الاخبار الخاص وهو المعبر عنه بمعنى الشهادة في قوله الآتي وكون معنى الشهادة اخبارا وقوله والى متعلقه أي متعلق اللفظ كقوله بان لقان على فلان كذا ووجه النظر الى ذلك ان معنى اللفظ انشائي لانه الاخبار المخصوص الذي لا يوجد الا باللفظ ومعنى متعلق اللفظ خبري لانه معنى يتحقق قبل اللفظ بقصد حكمائيه باللفظ فلذا كان أشهد انشاء تضمن الاخبار وقوله مؤدية لذلك المعنى أي الذي هو الاخبار المخصوص وهو المسمى برعنه فيما تقدم بالمضمون وقوله بمتعلقه أي متعلق ذلك المعنى الذي هو الاخبار المخصوص وذلك المتعلق هو الخبر به (قوله ولا منافاة بين كون أشهد انشاء الخ) قال شيخنا العلامة هذا التوجيه مبني على ان الشهادة هو لفظ أشهد فيتنافي الحكم عليه بأنه انشاء وتعرفه بما مر من انه اخبار عن خاص يمكن فيه الترفع لاجتماع الانشاء والاخبار فيه وتقرير الدفع انه مؤد أي موجد في الخارج اعناه وهو الاخبار مع متعلقه أو ملتبسا بمتعلقه وهو المشهود به الخ (وأقول) ما رعه من بناء التوجيه على ما ذكر فيه بعد ابعاد كون الشهادة لفظ أشهد مع تعريفها آتفا بالابحار ولا ضرورة الى بناءه على ذلك لجواز ان يكون حاصل السؤال ان لفظ أشهد انشاء مع انه صيغة شهادة والشهادة اخبار فيكون معناه الاخبار وكونه انشاء ينافي كون معناه الاخبار لان الانشاء والاخبار متنافيان وتقرير الدفع ما ذكره شيخنا فتأمل ثم اعلم ان من الواضح للم تأمل أن قول القائل أشهد بكذا معناه ثلاثة أمور الاخبار وتعلق ذلك الاخبار بمعنى مدخول الباء ومعنى مدخول الباء وان الأول وحده معنى أشهد وحده وان الأول مقيد بالثاني يعني أشهد باعتبار تعلقه بما بعده وان الثالث معنى مدخول الباء وان مجموع المعاني الثلاثة معنى مجموع الالفاظ والظاهر ان الاخبار الذي هو معنى الشهادة هو مجموع الامرين الاولين واما الثالث فخارج عنه على حدان العمى عدم البصر حيث كان العمى هو العدم مع الاضافة الى البصر والبصر خارج عنه فقوله الشارح وكونه معنى الشهادة اخبارا أي عن خاص وذلك الاخبار عن خاص هو الاخبار باعتبار تعلقه بمعنى مدخول الباء وقوله مؤدية لذلك المعنى أي الاخبار المقيدة بذلك التعلق وقوله بمتعلقه أي وهو مدخول الباء انما هو عن ذلك الاخبار الخاص الذي هو معنى الشهادة واذا عرفت ذلك عرفت ما في كلام شيخنا ومنه منع قوله وان الاخبار المخصوص ليس معنى أشهد بل هو معناه باعتبار تعلقه بما بعده فان أراد ليس معناه وحده لم يكن واردا ومنع قوله وانما الاخبار المخصوص معنى لفظ المشهود به بل هو معنى أشهد باعتبار تعلقه كما ذكر ومنع قوله فقد تبين أن الشهادة الخ بل هي الاخبار المخصوص الذي هو معنى الصيغة كأشهد باعتبار تعلقه بما بعده وقوله وذلك غير لفظ أشهد مبني على ما بين عليه توجيه الشارح وقد علم منعه وان الشارح لم يجعلها لفظ أشهد حتى يترجمه عليه ذلك فتأمل (قوله يثبت الجرح) قال شيخنا الشهاب أي الجرحة قال وقوله والتعديل الاولى العدالة اه (وأقول) يمكن الاستغناء عن ذلك بجعلها مصدرى الجهول فعناهما كونه مجر وحا وكونه معد لا ويجعلها على حذف المضاعف أي فائدة

ان يجرح بمثلين بجرح
وان ياد الى التعديل عملا
بالظاهر (وقيل) بذكر
(سبب التعديل فقط) أى
دون سبب الجرح لان مطلق
الجرح يطل الثقة ومطلق
التعديل لا يحصلها لجواز
الاعتقاد فيه على الظاهر
(وعكس الشافعي) رضى
الله عنه فقال يذ كر سبب
الجرح للاختلاف فيه
دون سبب التعديل (وهو)
أى عكس الشافعي (المختار
في الشهادة واما الرواية
فيكنى الاطلاق فيها) للبحر
كما التعديل (اذ اعرف
مذهب الجرح) من انه
لا يجرح الا بقادح ولا يكتفى
بمثل ذلك في الشهادة لتعلق
الحق فيها بالشهود له (وقول
الامامين) أى امام الحرمين
والامام الرازي (يكتفى
اطلاقهما) أى الجرح
والتعديل (للعالم) بسببهما
أى منسه ولا يكتفى من غيره
(هو رأى القاضي) المتقدم
(اذ لا تعديل) (ولا) جرح الامن
العالم) بسببهما فلا يقال انه
غسبه وان ذكره معه ابن
الحاجب وغيره (والجرح
مقدم) عند التعارض على
التعديل (ان كان عدد
الجرح أكثر من) عدد
المعدل اجماعا وكذا ان
تساويا) أى عدد الجرح

الجرح والتعديل (قوله وعكس الشافعي) أقول هذا المنقول عن الشافعي رضى الله عنه مما
أشكل على لان حاصله اشتراط التفصيل في الجرح للاختلاف في سببه دون التعديل مع انه
يلزم من الاختلاف في سبب الجرح الاختلاف في سبب التعديل لان من يجعل شيئا جارا يجعل
اتقاء شرطاني العدالة ومن لا يجعله جارا لا يجعل اتقاء شرطافيهما فن لم يتفق عنه ذلك الشيء
غير عدل عند من يجعله جارا وعدل عند من لا يجعله جارا فكان الاختلاف في سبب الجرح
مقتضيا للاختلاف في سبب العدالة وقد ذكر ابن الحاجب الفرق على وجه آخر وهو انه لو اكتفى
بالاطلاق في الجرح لآدى الى تقليد المجتهد وهو باطل لما سأتى في محله بيان الملازمة ان
الاختلاف واقع في سبب الجرح فالمجتهد اذا اكتفى بقول الجرح انه مجروح ولم يعرف ماهو
سبب الجرح عند الجرح مع جواز ان يكون ماهو عند الجرح سببا ليس سببا عند المجتهد لزم
تقليد الجرح في ذلك وهذا بخلاف أسباب التعديل فانها الكثرة لا تنضب فلا يمكن ذكرها
فلهذا اكتفى فيه بالاطلاق فليست اقل (قوله وقول الامامين يكتفى اطلاقهما للعالم هو رأى
القاضي اذ لا تعديل وجرح العالم) قال الكوراني ذهب امام الحرمين والرازي الى ان
الاطلاق في الجرح والتعديل كاف ان كان المطلق عالما بأسباب العدالة والجرح وورده المصنف
بانهم لم يزيدا على قول القاضي اذ لا جرح ولا تعديل الامن العالم والحق ان قولهما اخص من
قول القاضي قال في البرهان والذي أراه ان العدل ان كان اماما موصوفا في الصناعة لا يلدق
به الاطلاق الا عند الثقة الظاهرة فطلق ذلك منه كافا فاننا علم ان اطلاقه عن بحث واستقراغ
وسع في النظر وأما من لم يكن من أهل هذا الشأن وان كان عدلا رضى اذ لم يحط بعالم الروايات
فلا بد من البوح بالاسباب وأين هذا من قول القاضي الاطلاق من العدل كاف مع ان نقل
الامام في البرهان عن القاضي انما هو في الجرح وحده اه (وأقول) لا يخفى عليك ما فيه اما
أولا ففرض المصنف الاعتراض على من جمع بين قولى القاضي والامامين مع نقله قولهما على
الوجه الذى نقله المصنف ولا خفاء في توجه الاعتراض حينئذ واما ثانيا فاحتج بوجه على ان
قولهما اخص بعبارة البرهان غير سديد اذ بتقدير دلالتهم على ذلك انما تنفرد اخصية قول امام
الحرمين لا قول الامام الرازي أيضا كما لا يخفى والقياس في الاقوال غير صحيح كما هو معلوم واما
ثالثا فالظاهر ان الأئمة فهموا بقرائن ان امام الحرمين اراد بهذه العبارة ما ذكر عنه ولهذا
جزموا بنسبة ذلك اليه والمصنف وافقهم على فهم ذلك وحينئذ يتوجه اعتراضه على الجمع
بين القولين ويمكن ان يكون من تلك القرائن على ارادة الامام ما ذكره الاقتصار في مقابلة ما ذكره
أولا من قوله الا عند الثقة الظاهرة الخ على قوله وأما من لم يكن من أهل هذا الشأن وان كان
عدلا رضى اذ لم يحط بعالم الروايات فلا بد من البوح بالاسباب فانه ظاهر في ان سبب وجوب
البوح مجرد عدم الاطاعة اى العلم بعلم الروايات أو فهموا انه لا جرح ولا تعديل عند القاضي
الامن العالم على الوجه الذى فصله امام الحرمين فلذا توجه اعتراض المصنف فتأمل (قوله
وكذا عمل العالم في الاصح) قال السيموطي وهذا ما صححه في جمع الجوامع والمصحح في كتب
الحديث خلافة انه ليس تعدلا للراوى ولا تصححه المروى وبه جزم النووي في التقريب تبعا
لابن الصلاح اه (قوله والعمل بروايته يجوز ان يكون احتياطا) قضيه انه لو كان الاحتياط

وعدد المعدل (أو كان
الجرح أقل) عدد من
المعدل لاطلاع الجرح على
ما لم يطلع عليه المعدل (وقال
ابن شعبان) من المالكية
(بطلب الترجيح) في القسمين
كما هو حاصل في الأول بكثرة
عدد الجرح وعلى وزانه
قال بعضهم ان التعديل
في الثالث مقدم (ومن
التعديل) لشخص (حكم
مشترط العدالة) في الشاهد
(بالشهادة) من ذلك الشخص
اذ لو لم يكن عدلا عنده لما
حكم بشهادته (وكذا عمل
العالم) المشترط للعدالة في
الراوي برواية شخص تعديل
له (في الاصح) والاماعل
برويته وقيل ليس تعدلا
له والاعمال بروايته يجوز
ان يكون احتياطا (ورواية
من لا يروى الا للعدل) أي
عنه بان صرح بذلك وأعرف
من عاداته عن شخص تعديل
له كما لو قال هو عدل وقيل
لجواز ان يترك عادته (وليس
من الجرح) لشخص (ترك
العمل برويته) ترك الحكم
بشهوده) لجواز ان يكون
الترك اعراض (ولا الحد) له
في شهادة الزنا) بان لم يكمل
نصابها لانه لا تنقضاء النصاب
(ولا في) نحو شرب النبيذ
من المسائل الاجتهادية
المتخلف فيها كسكاح المتعة

في ترك العمل كالودل المروي على جواز اخذ مال انسان كان عمل العالم به تعدلا لقطعها وليس
بعيدا (قوله وقيل لجواز ان يترك عادته) قال السميوطي وعاليه أهل الحديث اه وقضية
التعليل انه لو صدر منه ما يدل على انه لم يترك عادته كان تعدلا اتفاقا وهو وجهه (قوله كسكاح
المتعة) قال شيخنا الشهاب كانه بالنظر الى فرض ذلك في العصر الاول والا فلا جماع الا ان
منعقد على التحريم اه (قوله لجواز ان يعتد ابا ذلك) قال شيخنا الشهاب قضية انه لو شرب
من النبيذ قدر الايسر وهو يعتد التحريم وحد ذات عدالة وفيه نظر فقد مر ان شرب مثل
ذلك صغيرة اه (وأقول) قد حقق الكمال وغيره فيما مر انه بشرب ما ذكر يحذر وترد شهادته ونقله
عن كلام الشيخين قال وهو يتضمن ان قبول الشهادة المقتضى لعدم ما ذكر صغيرة مقيد بكون
الشارب معتقدا للحل وان معتقدا التحريم كالشافعي مردودا الشهادة على المذهب وذلك يقتضي
انه في حقه كبيرة وعليه فاطلاق الشارح انه صغيرة معتقد اه ويحجب عن الشارح بان كلامه
هنا يرشد الى تقييد ما هنا فلا اعتراض على الشارح هناك لان ذلك الاطلاق مقيد بما أفهمه
كلامه هنا ولا هنا الصحة ما أفهمه كلامه هنا من سقوط شهادة العالم بالتحريم كما تبين فاندفع نظر
شيخنا لانه استند فيه الى ظاهر كلام الشارح هناك وقد تبين انه غير مراد على انه يحتمل حمل ما هنا
على التكرز بشرطه واعلم انه قد يستشكل ما تقدم عن الكمال من ان شرب ما لا يسكر صغيرة
في حق معتقد الحل اذ اخرمة في حق معتقد الحل مطلقا وجوابه يعلم من كلام الكمال هناك
وحاصله انه صغيرة حكما لا حقيقة فراجع (قوله ولا التدليس) قال شيخنا الشهاب هو معطوف
على ترك العمل فالتقدير وليس من الجرح لشخص التدليس الخ وفيه نظر اذ المراد بالجرح فيما مر
المصدر وانما يصدق على التدليس المذكور اذا كان بمعنى الجرح به فلهذا استعمله في حقيقة
ومجازه معا اه (وأقول) اما أولا فكلام المصنف لا يقتضي صدق الجرح على التدليس حتى
يقال وانما يصدق الخ لانه سلب أحد هـ ما عن الآخر اذ تقديره ليس التدليس من الجرح
والسلب لا يقتضي الصدق فانه يصح ليس زيد جارعا مع استحالة الصدق قطعا واما ثانيا فيجوز
أن يكون قول المصنف وليس من الجرح كذا محجولا على معنى ليس من أسباب الجرح والسبب
يمكن ان يصدق على نفس التدليس واما ثانيا فيجوز أن يكون الجرح مصدرا للمجهول وكذا
الترك والتدليس وحيث يصدق على كل منهما اصطلاحا لانه في الاصطلاح عبارة عن ذلك
وأما مثاله فليأمل واعلم ان الكلام في ان التدليس المذكور لا يوجب الجرح واما قبول الخبر
المدلس فقيمة تفصيل في محله (قوله بتسمية غيره مشهورة) هذا يسمى تدليس الشيوخ ومنه كما
هو ظاهر ما ذكره بقوله ولا باعطاء شخص اسم آخر الخ وأما قوله ولا بايهام اللقي والرحلة فهو من
تدليس الاسناد وسند ذكر آخر التدليس المتون وأقسام التدليس مبسوط في محلهما من علوم
الحديث (قوله ولا باعطاء شخص اسم آخر تشبيها كقولنا أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي
تشبيها باليهي في معنى الحاكم) قال السكوري في شرح هذا الكلام مانعه وكذلك التدليس
باعتطاء شخص اسم آخر من أجل التشبيه كما اذا قلت حدثنا أبو عبد الله وأردت الذهبي كما
يقول البيهقي حدثنا أبو عبد الله الحافظ يريد به الحاكم لان هذا في الحقيقة استعارة كقولك

رأيت اليوم حاتم وأردت به جواد القراط شهرة حاتم بالجود ثم عبارة المصنف غير سديدة لأن
 التشبيه انما هو لشيخه بالحاكم الذي هو شيخ البيهقي لانه نفسه بالبيهقي اذ الفائدة في ذلك وقوله
 تشبها بالبيهقي يعني الحاكم صريح في ذلك اه (وأقول) الحصر في قوله لأن التشبيه انما هو لشيخه
 الخ ممنوع بل يجوز أن يشبه نفسه في الرواية عن الذهبي بالبيهقي في الرواية عن الحاكم على وجه
 يستتبع تشبيه الذهبي بالحاكم فيكون من فوائد هذا التشبيه تسمية الذهبي بأبي عبد الله فاندفع
 قوله لانه نفسه بالبيهقي اذ الفائدة في ذلك وحينئذ يندفع قوله عبارة المصنف غير سديدة * مسألة *
 (قوله أي الشخص الذي يسمى صحابيا) فيه أمران * الاول انه فسر بذلك ليطهر تناوله للاتي
 اذ سبق الى الفهم من لفظ الصحابي اختصاصه بالذكر خصوصاً وقد جرت عادتهم بالتعبير عن
 الاتي بالصحابة بناءً على التأييد فأنشأ هذا التفسير الى أنه ليس المراد المعنى الوصفي النسبي كما هو
 أصله بل المعنى العارض له وهو الشخص المذكور والشخص يشمل الذكور والاتي * الثاني
 قال شيخنا العلامة فيه ان التعريف حينئذ لا يخص الجزئيات العينية وانما تعرف الماهية
 أي الحقيقة الكلية انتهى وقال شيخنا الشهاب ان التعريف ان كان لفهوم الشخص المذكور
 فيمنع صدقه على كل افراد الصحابة وان كان لما صدقته فليس من شأن التعريف اذ هو ليسان
 الحقيقة والماهية انتهى (وأقول) كلاهما في غاية السقوط بل غلط محض قطعاً أما الاول فلان
 قوله ان التعريف حينئذ للجزئيات المعينة ممنوع من الماشابهة فيه لعل فاضل اذ
 الشخص الذي يسمى صحابيا كلى قطعاً لصدقه على كثيرين اذ لم يرد به شخص بعينه بل مفهوم
 الشخص المذكور كما هو في غاية الظهور والشيخ توهم من التعبير بالشخص انه جزئي معين وهو
 توهم عجيب فان الشخص كما يصح أن يراد به معين يصح أن يراد به مفهومه وحقيقته الكلية على
 أن قوله وانما تعرف الماهية الخ يردده أنهم صرحوا بأن الماهية التي تتميز بأجزاءها في الوجود
 تحديد هاتين تلك الأجزاء لا الجنس والفصل فيجوز جريان مثل ذلك في الجزئي بأن تميز أجزاءه
 المتميزة في الوجود ويسمى بسانم احداً أو رسم المشابهة الحدا والرسم بذلك المعنى وان لم يكن
 حداً حقيقة لاختصاصه بالكليات بالاتفاق وحينئذ فلو أريد هنا تعريف الجزئي المعين بهذا
 المعنى كان ممكناً وحينئذ لا يفي هذا الاعتراض أثر ولا يجزئ الخيال وأما الثاني فلانه قول في
 جوابه فختار الشق الاول وهو ان التعريف لفهوم الشخص المذكور قول فيمنع صدقه على كل
 افراد الصحابة قلنا هذا منك لا ينبغي أن يكون الاسم وان ارادة المفهوم ثابتة في كل تعريف
 مع الاتفاق على صدقه على الافراد وكان الشيخ توهم ان المفهوم لا يصدق على الافراد فاردته
 مانعة من الصدق وهذا توهم عجيب لا يحتاج فساداً الى بيان وليت شعري اذ لم يصدق المفهوم
 على الافراد الذي يصدق عنده عليها وماذا تخيل من معنى الصدق حتى منع صدق المفهوم على
 الافراد وكأنه تخيل ان معنى الصدق الاتحاد خارجاً وذهناً وأذهناً وليس كذلك بل هو الاتحاد
 خارجاً فقط أو مختار الشق الثاني وهو انه لما صدقته قولك فليس من شأن التعريف الخ قلنا ان
 أردت بذلك امتناع حقيقة التعريف في الجزئي فسلم ولا يضر لانه على فرض ارادة تعريف
 الجزئي يكون المراد ما يشبه التعريف على ما ينشأه وان أردت به امتناع التعريف ولو على سبيل

لجواز أن يعنه قد اباحه ذلك
 (ولا التدليس) فيمن روى
 عنه (بتسمية غير مشهورة)
 له حتى لا يعرف اذ لا خال في
 ذلك (قال ابن السمعاني الا
 أن يكون بحيث لو سئل) عنه
 (لم يبينه) فان صنيعه حينئذ
 جرح له لظهور الكذب فيه
 وأجيب بمنع ذلك فترك
 الاستثناء أظهر منه (ولا)
 التدليس (بإعطاء شخص اسم
 آخر تشبهاً بقولنا) أخبرنا
 (أبو عبد الله الحافظ يعني
 الذهبي تشبهاً بالبيهقي) في قوله
 حدثنا أبو عبد الله الحافظ
 (يعني) به (الحاكم) لظهور
 المقصود (ولا) التدليس
 بإيهام التي والرحلة (الاول
 كقول من عاصر الزهري
 مثلاً ولم يلقه قال الزهري
 موها أي موقعا في الوهم
 أي الذهن انه سمعه والثاني
 سخوان يقال حدثنا من وراء
 النهر موها جحيون والمراد
 نهر مصر كان يكون بالجزيرة
 لان ذلك من المماريض
 لا كذب فيها (أمامدلس
 المتون) وهو من يدرج
 كلامه معها بحيث لا يتميزان
 (فجروح) لا يقاها غيره في
 الكذب على رسول الله صلى
 الله عليه وسلم * (مسألة *
 الصحابي) أي الشخص الذي
 يسمى صحابيا أي صاحب
 النبي صلى الله عليه وسلم

(من اجتماع) حال كونه

(مؤمناً بمحمد صلى الله عليه

وسلم) ذكر اركان أو اثني

نخرج من اجتماع به كافراً

فليس بصاحب له بعد اوبه

وفصل بين الفعل ومتعلقه

بالحال التي صاحبها وهو ضمير

اجتمع وعدل عن قول ابن

الحاجب وغيره من رأى النبي

صلى الله عليه وسلم لم يشعل

الاعى من أول الصبغة

كأب ام مكتوم (وان لم يرو)

عنه شيئاً (ولم يطل) يضم

الياء أى اجتماعه به (بجلاف

التابع مع الصحابي) وهو

صاحبه فلا يكتفي في صدق

اسم التابعي على الشخص

اجتماعه بالصحابي من غير

اطالة للاجتماع به نظراً

للعرف في الصبغة وان قيل

يكفي كالاول والفرق

ان الاجتماع بالمصطفى صلى

الله عليه وسلم يؤثر من النور

القلبي اضعاف ما يؤثره

الاجتماع الطويل بالصحابي

وغیره من الاخبار فالاعرابي

الجليف بمجرد ما يتجمع بالمصطفى

مؤمناً ينطق بالحكمة ببركة

طلعته صلى الله عليه وسلم

(وقيل بسترطان) أى

الذكور ان من الرواية

واطالة الاجتماع في صدق

اسم الصحابي نظراً في الاطالة

الى العرف وفي الرواية الى

انها المقصود الاعظم من

صحة النبي صلى الله عليه

المشابهة فقد سمعت انهم صرحوا بجواز ذلك (قوله من اجتماع) أقول فيه امور: الاول انه
يشمل غير المميز وكذا من اجتماع به عليه الصلاة والسلام ولم يعلم انه هو عليه الصلاة والسلام ومن
اجتمع به بحيث لم يشعر واحد منهم بما بالآخر أو لم يرو واحد منهم ما بالآخر ومن اجتماع به من وراءه
رقيق كنوب وعلم به وخاطبه أولاً ومن لقيه ما راع مروره أيضاً الى غير جهته من غير مكث عند
الوصول اليه وعلم به وخاطبه أولاً ولوراه من كوة في جدار بينهما فهل بعد اجتماعا فيه نظر نعم ان
خاطبه مع رؤيته من الكوة فينبغي ان الاجتماع أوفى حكمه فليراجع ذلك ويخرج من رآه عليه
الصلاة والسلام من بعد وكلامهم مصرح بانه صحابي وقد تردد فيه في منع الموانع وذكر ما حاصله
انه ان لم يثبت انه صحابي فلا اشكال وان ثبت التزم صدق الاجتماع مع الرؤية من بعد * الثاني انه
يشمل من اجتماع به مؤمناً من الجن * والثالث انه قد يشمل من اجتماع به قبل النبوة (فان قلت)
لا يشمله لخروجه بقوله مؤمناً وهذا غير مؤمن (قلت) هذا ممنوع اما أولاً فقوله بمحمد صلى الله
عليه وسلم يجوز ان يتعلق بقوله اجتماع فقط لا بقوله مؤمناً أيضاً واثانياً فالنصراني المتسلط يدين
عيسى عليه السلام المؤمن بجميع ما في التوراة الذي منه انه عليه السلام نبي اخر الزمان يلتزم انه
مؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم * والرابع انه يشمل الانبياء والملائكة لكن قال المكيال وغيره
المرااد الاجتماع المتعارف لا ما وقع على سبيل خرق العادة فتخرج الانبياء الذين اجتماعوا به ليله
الاسراء والملائكة الذين لقوه تلك الليلة أو غيرها انتهى اسكن قديره الخضر عليه الصلاة
والسلام فان الظاهر انه اجتماع به في الارض واجتماعه به عادى لانه في الارض على الوجه
المعتاد فليراجع شرح التقریب وغيره للسيوطي ويحذر كل ذلك فليتأمل (قوله لتلي الحال
صاحبها) ان قيل الفصل لذلك ليس أولى من الفصل بين الحال وصاحبها الي متعلق الفعل
الفعل قلنا بل أولى لان الحال من تمة الفاعل اذ هي وصف له في المعنى والفاعل من متعلقات
الفعل لانه مع موله ايضاً وتعلقه به فوق تعلق المفعول الآخر به لانه من قبيل المفعول به وتعلق
الفاعل أتم من تعلق المفعول به فكان الاهم تقدمه على المتعلق الآخر وعلى قياس ذلك لو كان
صاحب الحال مفعولاً به لكان الاولى انه يله حاله قبل مجيء الظرف أو الجار والمجرور لان تعلق
المفعول به بالفعل المتعدي فوق تعلقه بما ذكرنا يتوقف تعقل معناه عليه فليتأمل وقوله وهو
ضمير اجتماع دفع لتوهم ان صاحبها من اجتماع لان مجيء الحال من الفاعل أولى من مجيئها من
الخبر بل أوجب بعضهم كابن الحاجب كون صاحبها فاعلاً أو مفعولاً (قوله فلا يكتفي في صدق
اسم التابعي على الشخص اجتماعه بالصحابي من غير اطالة للاجتماع به) في التقریب للنووي قبل
هو من صحب صحابياً وقيل هو من لقيه وهو الاظهر اه وفي شرحه للسيوطي واشترط ابن حبان
ان يكون رآه في سن من يحفظ عنه فان كان مغيراً لم يحفظ عنه فلا عبرة برؤيته كخفاف بن خليفة
عنه في اتباع التابعين وان رأى عمرو بن حريث لسكونه كان صغيراً قال العراقي وما اختاره ابن
حبان له وجه كما اشترط في الصحابي رؤيته وهو ميمزاه وقوله كما اشترط في الصحابي رؤيته وهو ميمز
سياً في كلام السيوطي الجزم بخلافه ثم قال قال ابن الصلاح مطلق التابعي مخصوص بالتابع
باحسان قال العراقي فان أراد بالاحسان الاسلام فواضح الا ان الاحسان أمر زايد عليه وان

وأراد به الكمال في الاسلام والعدالة فلم أر من اشترط ذلك في حد التابعي بل من صنف في الطبقات أدخل فيهم الثقات وغيرهم اه (قوله وقيل الغزو وسنة) ان قيل هذا يقيد الحصر في أحد هذين وكلام الشارح بخلافه حيث قال كالغزو والمشتغل على السفر الى أن قال والسنة الخ فجعلهما في حيز الكاف التتميلية فاقضى عدم الحصر (قلت) يمكن دفع المخالفة بأنه بقي بعد السنة التي عبر بها الشارح السنتان والاكثر فالكاف باعتبار ذلك واعتبار المصنف السنة أعم من ان ينضم اليها زيادة أو لا على انه يمكن ان يكون ذكر المصنف للغزو على وجه التتميل فالسفر ولو لغير الغزو كاف كما يشهد بذلك ما علم به الشارح الغزو لا لئله على ان وجهه اعتبار الغزو اشتغاله على السفر وأيضا فيمكن ان يكون ادخال الكاف باعتبار كل واحد بخصوصه وعلى هذا فلا مخالفة ايضا وهل يكفي على هذا القول الغزو بلا سفر بمعنى قتال المشركين من غير سفر فيه انظر (قوله أي مضيا على الاجتماع) لعلهم يرد بالاجتماع به مخالطة والحضور عنده في جميع السنة بل يكفي مضيا على اتباعه واعتماده وان كان بعيدا عنه فليتامل (قوله ويجاب بأنه كان يسمى قبل الرد ويكنى ذلك في صحة التعريف الخ) اعترضه الكوراني فقال والجواب بأنه كان يسمى قبل الرد ويكنى ذلك في صحة التعريف ليس بشي لان الكلام في صدق هذا الاسم عليهم الذين ورد الآيات والا حديث بالثناء عليهم وقد علمت ان الايمان شرط فيه وأما من ارتد ومات على الكفر فقد حبط عمله وأول آخر اغتيل لا اعتمادا بما قبله السابق وأعماله لا اعتمادا بحجته فقول من قال ومات مؤمنا زيادة في التعريف كان جوابا ولا يلزم ان لا يسمى صحابيا حال حياته لان تلك التسمية تزول بزوال الايمان الذي هو شرط فيها اه والكمال نقال فيه نظر اذ لا يخفى ان قصده الذين عرفوا الصحابي انما هو تمييز من يسمى صحابيا عن غيره من الرواة حين انقسام الرواة الى صحابي وتابعي لتثبت له خاصية الصحابي من كونه عدلا بتعديل الله الى آخر كلامه (وأقول) أما قول الكوراني والجواب الى قوله ليس بشي فهو ليس بشي قوله لان الكلام في صدق هذا الاسم الخ فلنا هذه مجرد دعوى ليس لها شبهة فضلا عن حجة فلا يعجزها وما يؤيد ما قاله المحقق ان الاصل في التعريف وشأنه ان يكون للحقيقة من حيث هي ولا يقصر على بعض الانواع فلا يجوز اخر اجبه عن أصله بلام موجب صحيح وأما قوله وأما من ارتد الى قوله أولا وآخرا فمما لا يغنى من جوع لان حبوط عمله أولا وآخرا لا يدل على انتفاء تسميته قبل الرد كما لا يخفى وأما قوله فثبت لا اعتمادا الخ فهو من طراز ما قبله لان عدم الاعتماد بحجته لا يدل على انتفاءها من أصلها وليس الكلام الا في ذلك وأما قوله ولا يلزم ان لا يسمى صحابيا حال حياته لان تلك التسمية تزول بزوال الايمان فساد ظاهر لانه ان اراد ان يزول بعد زوال الايمان مع انها كانت ثابتة قبله فهذا هو مدعى الحقيقة وان اراد انه اذا زال الايمان تبين انها لم تكن قبل فهو ممنوع بل باطل قطعاً للقطع بتحقيقها قبل زواله فكيف يتبين بزواله انها لم تكن غاية الامر انه يتبين بزواله عدم الاعتماد بها وليس الكلام في ذلك وأما قول الكمال اذ لا يخفى الخ فجوابه منع ان قصدهم ذلك وشيئاً خاصة الصحابي المذكورة لا يتوقف على تخصيص التعريف بل يحتاج في نعمتها المحتاج اليه الى تعميمه فان من روى حال صحبته لا يبحث عن عدالته حينئذ استقرت صحبته أو زالت ومن روى بعد زواله لا تقبل روايته مطلقا ولو سلمنا ان قصدهم ذلك فلا نسلم ان

وسلم لتلميح الاحكام (وقيل) يشترط (أحدهما) فقط يعني قال بعضهم تشترط الاطالة وهذا مشهور وبعضهم يشترط الروية او لو الحديث كما حكاه بعض المتأخرين (وقيل) يشترط في صدق اسم الصحابي (الغزو) مع النبي صلى الله عليه وسلم (أو سنة) أي مضيا على الاجتماع به لان لصحبة النبي صلى الله عليه وسلم شرفا عظيما فلا تنال الا بالاجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتغل على السفر الذي هو قطعة من العذاب والسنة المشقة على الفصول الاربعة التي يختلف فيها المزاج واعتراض على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتدا كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابيا بخلاف من مات بعد دونه مسلما كعبد الله بن أبي سرح ويجاب بأنه كان يسمى قبل الرد ويكنى ذلك في صحة التعريف اذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافي العارض ولذلك لم يحتزوا في تعريف المؤمن عن الرد العارضة لبعض أفرادهم

لمصنف وافقههم في هذا القصد (قوله أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة
لامطلقا والالزمة أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد) اعترضه الكمال
فقال ارادة ذلك هي اللاتقيد بتقسيم الرواة كما مر فلا بد من زيادة قيد الموت على الاسلام وقوله
والالزمة الخ يقال عليه يكفي في نفي لزوم ما ذكره ارادة تعريف من يسمى صحابيا بعد موته وان لم
تنقرض الصحابة وأنت اذا حققت ما سيأتي في العقائد من قوله السعيد من كتبه الله في الازل
سعيدا والشيء عكسه علمت أن ثبوت اسم الصحابي في الحياة على ما هو مقصود التعريف من
اثبات شرف الصفة مشروط بالوفاة على الاسلام إلى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله ارادة ذلك
هي اللاتقيد الخ فقد علمت اندفاعه آنفا وأما قوله يقال عليه الخ فجوابه ان ارادة تعريف من يسمى
صحابيا بعد موته داخل في قول الشارح أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة
لأنه أراد به بعد انقراض كل منهم كما قاله شيخ الاسلام والمعنى أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد
انقراضه بدليل قوله والالزمة أن لا يسمى صحابيا حال حياته ولو سلم انه غير داخل فهو في معناه
بدليل دليله المذكور وأما قوله وأنت اذا حققت الخ فهو خلاف التحقيق لان التسمية بالالفاظ
مبناها الظاهر دون الواقع واذا علمت ذلك علمت سقوط ما فرعه بقوله فيظهر لك ان الحق الخ
(قوله ولو ادعى المعاصر) الظاهر ان المراد به من ثبت له المعاصرة في الجملة فيعم من ادعى بعد
وفاته عليه الصلاة والسلام ومعلوم ان الكلام مع احتمال الاجتماع بخلاف من بالمشرك أو
المغرب مثلا ولم يعض بعد النبوة زمن يتأتى فيه الوصول اليه والاجتماع به مثلا (قوله الصفة
له) احتراز عما رواهها غيره فانه رواية أو شهادة فلا حكمها فاذا قال ان زيدا اجتمع بالنبي صلى
الله عليه وسلم فقد روى اجتماع زيد به صلى الله عليه وسلم فتقبل روايته بشرطها كما لو روى
أو صاف النبي صلى الله عليه وسلم أو غيرها (قوله لان عدالة منعه من الكذب) أي لثبوتها
التقوى التي تنهى عن المعاصي وتنعى عاداتها فلا يرد أن العدالة لا تنافي مطاق الكذب لانه
صغيرة (قوله كما لو قال أنا عدل) أقول قد يفرق بأنه هنا محكوم بوصف المقضى لقبول قوله
وهو العدالة بخلافه هناك فانه يدعى الوصف المقضى للقبول (قوله والاكثر على عدالة
الصحابة) قال المازري في شرح البرهان لنا ناعني بقولنا الصحابة عدول كل من رآه صلى الله
عليه وسلم يوما ما أو زار ما ما أو اجتمع به لغرض وانصرف وانما ناعني به الذين لازموه وعزروه
ونصروه انتهى قال العلائي وهذا قول غريب يخرج كثيرا من المشهورين بالصفة والرواية عن
الحكم بالعدالة كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبي العاصي وغيرهم ممن وفد عليه
صلى الله عليه وسلم ولم يقم عنده الا قليلا وانصرف وكذلك من لم يعرف الا برواية الحديث الواحد
ولم يعرف مقدار اقامته من أعراب القبائل والقول بالتعميم هو الذي صرح به الجمهور وهو
المعتبر اه (قوله قال صلى الله عليه وسلم خير أمتي قرني) قد يستشكل الاستدلال به بشموله غير
الصحابة من أهل قرنه ويؤيد الشمول و ارادته قوله في الخبر الاخر خبر القرون قرني ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم فان أثبت الحكم بالخبرة العدالة بالمعنى المراد هنا أعني أن تكون بحيث
لا يبحث عنها في شهادة ولا رواية فيلزم اثباتها كذلك غير الصحابة من أهل قرنه ولا أهل القرنين
الاخرين وليس كذلك والا فلا يثبت المطلوب فليتأمل اللهم الا أن يجاب بأن الخبرية تقتضي

ومن زاد من متأخري
المحدثين كالعراقي في
التعريف ومات مؤمنا
لاحتراز عن ذكر اراد
تعريف من يسمى صحابيا
بعد انقراض الصحابة
لامطلقا والالزمة أن لا يسمى
الشخص صحابيا حال حياته
ولا يقول بذلك أحد وان كان
ما أراد ايس من شأن
التعريف (ولو ادعى المعاصر)
للنبي صلى الله عليه وسلم (العدل
الصفة) له (قبل وفاته
للقاضي) أبي بكر البلاقاني
لان عدالة منعه من
الكذب في ذلك وقيل لا يقبل
لادعائه لنفسه رتبة هو فيها
متهم كما لو قال أنا عدل
(والاكثر) من العلماء
السلف والخلف (على عدالة
الصحابة) فلا يبحث عنها في
رواية ولا شهادة لانهم خير
الامة قال صلى الله عليه وسلم
خير الامة قرني رواه الشيخان

وذلك الاماخرج لدليل وقد دل الدليل على عدم ثبوت العدالة بالمعنى المذكور بان عدم الصحابة
وانه لا بد من البحث ولم يدل على ذلك بالنسبة للصحابة قأخذ فيهم بقضية هذا الدليل فليتامل
(قوله ومن طرأ الخ) نبه به على عدم عصمتهم ودفع به توهم عدم طردهم لانهم لا يؤخذون
بما طرأ رفيع قدروهم وعظمهم مرتبتهم (قوله فيبحث عن العدالة فيهم) الى قوله الا ان يكون
ظاهر العدالة أو موقوفها) تفريع هذا على قوله هم كغيرهم يقتضي ان غيرهم لو كان مقطوع
العدالة أو ظاهرها لم يبحث عن عدالة في رواية ولا شهادة ويوافق ذلك كلام الفقهاء قال في
المنهاج واذا شهد شاهد يعرف عدالة أو فسقاً عمل بعلمه والاوجب الاستركا ان يفتأمله (قوله
كالشيخين) يبين انه تمثيل لقوله أو موقوفها كما هو ظاهر (قوله لوقوع الفتن بينهم من حيثئذ)
أى وهى مظنة الوقوع فيها على الوجه القادح وجوابه ما يعلم من قوله الا تى وردت بانهم مجتهدون
(قوله وفيهم المسلك عن خوضها) فيه اشارة الى انه لم يحتل بما ذكره من الجميع وعلى هذا فن
علم خوضه أو جهل حاله بحث عن عدالة ومن علم عدم خوضه لم يبحث للبحث عن عدالة وينبغي
أن يلحق بالمسلك على هذا القول من خاض فيها وعلم ان خوضه على وجه سائق لم يفارق فيه
الحق كعلمي رضى الله عنه (قوله وردت بانهم مجتهدون) لا يخفى ان الجميع لم يصلوا حداً الاجماد لان
الصحابة تنقسم الى مجتهدين وعوام وحيث يمكن أن يقال من كان مجتهداً أو قاصداً فذلك
وان لم يكن مجتهداً ولا قاصداً فهو فاسق وقد يشترط في الحكم بنفسه أن لا يكون جاهلاً
جهلاً يعذر فيه (مسئلة) (قوله المرسل قول غير الصحابي الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم انه قد
مر ان الرواية عن المجهول مردودة اجماعاً فرسل التابعي لا اشكال فيه أى اذا علم ان الواسطة
صحابي فان لم يعلم أو كان الارسل من غيره فالفرق بين هذا البحث وما مر في المجهول اه (وأقول)
أما قوله لا اشكال فيه أى اذا علم ان الواسطة صحابي فبما علم عليه بل نفسه اشكال مع قول
الشارح الا تى وان كان صحابياً لا احتمال أن يكون من طرأه قادح وأما قوله فالفرق الخ
فاعلم ان في تقرير الزوى وشرحه للسبب وطى مانعه واذا قال الراوى في الاسناد فلان عن
رجل أو شيخ عن فلان فقال الحاكم هو منقطع ليس مرسل وقال غيره مرسل قال العراقي وكل
من القولين خلاف ما عليه الا كثرون فانهم ذهبوا الى أنه متصل في سنده مجهول انتهى فعلى
كل من قول الحاكم وقول الاكثرين يختلف ما هنا وما هناك في الاسم كما انهما مختلفان في الحقيقة
لان ما هنا مع الاسقاط وما هناك مع الذكر على وجه الابهام ويمكن الفرق بينهما في الحكم حيث
ادعى المصنف هناك الاجماع على الرد وحكى هنا خلافاً بما يؤخذ من دليل المختصين بالمرسل بأن
اسقاط الواسطة يناسب أن يكون بعد التمهيد لان المناسب للعدل أن لا يسقط الواسطة الا وهو عدل
عنده لا يكون تلبساً فليست أملى بغيري هنا قول بالقبول ولا كذلك الذي كرم مع الابهام وأيضاً جزم
العدل بالعزو الى النبي صلى الله عليه وسلم مع اسقاط الواسطة لا يناسب الا عند عدالة الواسطة
عنده خصوصاً مع ورود التغليب في الكذب عليه الذي قد يقع فيه التماس في الواسطة ولا
كذلك النسبة مع الابهام فلذا أجمعوا على رده على ما قاله المصنف والافتقار سبق ان غيره حكى
فيه خلافاً (قوله وأما في اصطلاح المحدثين فهو قول التابعي) أى قال النبي صلى الله عليه وسلم
قال النووي في التقرير قال الحاكم وغيره من المحدثين بل يخص المرسل بالتابعي عن النبي

ومن طرأ له منهم قادح
كسرقة أو زنا عمل بمقتضاه
(وقيل) هم (كغيرهم)
فيبحث عن العدالة فيهم في
الرواية والشهادة الامن
يكون ظاهر العدالة أو
موقوفها كالشيخين رضى
الله عنهما (وقيل) هم عدول
(الى) حين (قتل عثمان)
رضى الله عنه ويبحث عن
عدالتهم من حين قتله لوقوع
الفتن بينهم من حيثئذ وفيهم
المسلك عن خوضها (وقيل)
هم عدول (الامن قاتل علياً)
رضى الله عنه فهم فاسق
لخر وجههم على الامام الحق
وردت بانهم مجتهدون في
قتالهم فلا يأتون وان
أخطوا بل يؤجرون كما
سابق في العقائد* (مسئلة)
المرسل قول غير الصحابي
تاريخاً كان أو من بعده
(قال) النبي صلى الله عليه
وسلم كذا مسقط الواسطة
بينه وبين النبي صلى الله عليه
وسلم هذا اصطلاح الاصوليين
وأما في اصطلاح المحدثين
فهو قول التابعي قال المصنف

صلى الله عليه وسلم انتهى قال السيوطي يرد على تخصيص المرسل بالتابعي من سمع من النبي صلى الله عليه وسلم وهو كافر ثم أسلم بعد موته فهو تابعي اتفاقاً وحديثه ليس بموصول لا خلاف في الاحتجاج به كالتنوخني رسول هرقل وفي رواية قيمة فقد أخرج حديثه الامام أحمد وأبو يعلى في مسندهما وساقاه مساق الاحاديث المسندة ومن رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو غير ميمز كمحمد بن أبي بكر الصديق فانه صحابي وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول ولا يحجى فيه ما قيل في مراسيل الصحابة لان أكثر روايته هذا وشبهه عن التابعين بخلاف الصحابي الذي أدرك وسمع فان احتمال روايته عن التابعين بعيد جداً انتهى ويجب أن المراد التابعي حقيقة وحكما أو كما فقط والاول ليس تابعيا حكما بل هو صحابي حكما والثاني تابعي حكما وقياس ما قاله في الثاني ان من رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو كامل لكن علم روايته عن التابعين كان لها حكم المرسل فليتأمل (قوله فان كان القول من تابع التابعين فنقطع) أي فرد منه فان المنقطع لا يخصر في هذا كما سيأتي تعريفه بقوله ماسقط منه راوفاً كثرة في التقريب للنورى فان سقط قبله واحد أي قبل التابعي والصواب قبل الصحابي كما بينه السيوطي في شرحه فهو منقطع وان كان أكثر فغسل ومنقطع ثم قال الصحيح الذي ذهب اليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين ان المنقطع ما لم يتصل اسناده على أي وجه كان انقطاعه أي سواء كان الساقط منه الصحابي أو غيره كما صرح به السيوطي في شرحه ولكن أكثر ما يستعمل في رواية من دون التابعي عن الصحابي اهـ (قوله أو ممن بعدهم) أي بعد تابع التابعين فضمير الجمع راجع لتابع المضاف وفيه دلالة على أنه جمع فيكون قد حذف فونه للاضافة وباء لا لتقاء الساكنين ويحتمل أنه مفرد وعاد عليه ضمير الجمع لانه في المعنى جمع (قوله فغسل أي بفتح الضاد) قال ابن الصلاح وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة أي لان معضلا بفتح العين لا يكون الا من ثلاثي لازم عدي بالهزة وهذا لازم معها قال ويجتنب فوجدت له قولهم أمر عضيل أي مستغلق شديد وفعل بمعنى فاعل يدل على الثلاثي فعلى هذا لا يكون لنا عضل قاصرا وأعضل متعديا كما قالوا ظلم الليل وظلم وقال غيره هو من أعضاء فلان أي أعياه فهو معضل أي معيا فكان الحديث الذي حدث به أعضاء وأعياه فلم يفتق به من يرويه عنه (قوله وهو ماسقط منه راويان فأكثر) فيه أمور الأول في التقريب وشرحه لاسيوطي مانصه وهو أي المعضل ماسقط من اسناده اثنان فأكثر بشرط التوالى أما اذا لم يتوال فهو منقطع من موضعين قال العراقي ولم أجده في كلامهم اطلاق المعضل عليه ويسمى المعضل منقطعاً أيضاً ويسمى مرسل عند الفقهاء وغيرهم كما تقدم في نوع المرسل اهـ والمتبادر من قول الشارح ماسقط منه راويان فأكثر السقوط مع التوالى الامر الثاني أن قوله راويان فأكثر صادق بماسقط منه راويان فقط وبماسقط منه أكثر من راويين لان معنى قولنا اثنان فأكثر اثنان أو أكثر من اثنين لا يقال صرح العضد في مجتبع العام بأن نحو هذه العبارة لا تصدق بالاثنتين فقط فلا يصح ما ذكرنا لانا نقول ما صرح به العضد مرود كما بينه المولى سعد الدين الثالث لا تنافي بين تعريف المعضل بما ذكر وقوله عن المصنف أو ممن بعدهم فغسل لان المراد منه ان هذا فرد من المعضل لا أن ذلك هو حقيقة المعضل كما تقدم نظيره في قوله فان كان القول من تابع التابعين فنقطع وبهذا يظهر أن

فان كان القول من تابع
التابعين فنقطع أو ممن
بعدهم فغسل أي بفتح
الضاد وهو ماسقط منه
راويان فأكثر والمنقطع
ماسقط منه راوفاً كثرة وعرفه
العراقي بماسقط منه واحد
غير الصحابي لانه فرد عن المعضل
والمرسل

(واحتج به أبو حنيفة ومالك) وأحمد في أشهر الروايتين عنه (والأمدى مطلقا) قالوا لان العدل لا يسقط الواسطة بينهما وبين النبي صلى الله عليه وسلم الا وهو عدل عنده والا كان ذلك تلميذا فادحافيه (وقوم ان كان المرسل من أئمة النقل) كسعيد بن المسيب والشعبي بخلاف من لم يكن منهم فقد يظن من ليس بعدل عدلا فيسقطه بظنه (ثم هو) على الاحتجاج به (أضعف من المسند) أي الذي اتصل بسنده فلم يسقط منه أحد (خلاف القوم) في قولهم انه أقوى من المسند قالوا لان العدل لا يسقط الامن يحزم بعد التمه بخلاف من يذكره فيجعل الامر فيه على غيره وأجيب عن ذلك (والصحيح رده وعليه الاكثر منهم) الامام (الشافعي) رضي الله عنه (والقاضي) أبو بكر الباقلائي (قال مسلم) في صدر صحيحه (وأهل العلم

كذا يحظه اه من هامش

أقل مراتب الساقط في المنقطع واحد وفي المعضل اثنان ولا حتم لا كثر فيهما فالمنقطع أعظم مطلقا من المعضل فكل معضل منقطع ولا عكس وكذا من المرسل الحديثي على غير تعريف العراقي بناء على ظاهر تعريف المنقطع المذكور فانه متناول لما لو كان الساقط الصحابي فقط فان خص بغير قول التابعي كما يفهمه قوله عن المصنف فان كان القول من تابع التابعين وعبارة التقريب السابقة في المنقطع على القول الاول فيها كانا متباينين والمعضل مبين للمرسل المذكور أي الحديثي كما هو ظاهر من تعريفهما وأما المرسل الاصولي فهو أعظم من المعضل ومرادف للمنقطع بالمعنى الاول له كما يصرح بذلك قول شرح مسلم مانصه وأما المنقطع فهو ما لم يتصل اسناده على أي وجهه كان انقطاعه فان كان الساقط رجلين فأكثر سمي أيضا معضلا بفتح الصاد المججمة وأما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الاصول والخطيب الحافظ أي بكر البغدادي وجماعة من الحديثين ما انقطع اسناده على أي وجهه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع انتهى وفي التقريب الصحيح الذي ذهب اليه النقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من الحديثين ان المنقطع ما لم يتصل اسناده على أي وجهه كان انقطاعه قال السبوطي في شرحه سواء كان الساقط منه الصحابي أو غيره فهو والمرسل واحد انتهى وإذا تأملت ذلك على وجهه علمت ما في حاشية شيخنا العلامة في هذا المحل من الخلل المبني على ما تقدم عن تصريح العضد وقد تقدم انه مردود وأما قوله وان هذا غير اصطلاح الحديثين فلم أدر من أين أخذه وأي سند له في ذلك فليتأمل وعلمت أن توقف شيخنا الشهاب حيث قال في قوله وهو ما سقط منه راويان فأكثر الخ مانصه انظر ما بينه وبين قوله قبله فان كان القول من تابع التابعين الخ من الاختلاف انتهى ليس في محله فتأمل * (تنبيه) السابق الى الفهم من قوله فان كان القول من تابع التابعين الخ ان تخصيص تابع التابعين بالمعطل لانه أول مراتبه لان الساقط حينئذ واحد وهذا لا يقتضي ان الفرض عدم اسقاط الصحابي وقصر السقوط على من قبله والا كان الساقط اثنين لان المراد اسقاط واحد أو اثنين قبل الصحابي وذلك شامل لاسقاط الصحابي أيضا لكن قد يكون الساقط بين تابع التابعين وبين الصحابي اثنين فأكثر من نفس التابعين فكان اعتبار ذلك أول مراتبه بالنظر للغالب من أن تابع التابعين يروي عن تابعي عن الصحابي وعلى قياس هذا تخصيص من بعد تابع التابعين بالمعطل لانه أول مراتبه يكون الساقط حينئذ اثنين بالنظر للغالب من ان من بعد تابع التابعين يروي عن تابع التابعين عن الصحابي والاف قد يكون الساقط أكثر بأن تمكروا الواسطة من تابع التابعين أو من التابعين أو منهما هذا وقد يتوقف في كون الغالب في الشقين ما ذكر في كل تخصيص (قوله واحتج به أبو حنيفة ومالك الخ) فيه أمران * الاول ان هذا صريح في أن كلام المنقطع والمعضل من محل هذا الخلاف العظيم اصدق المرسل بالمعنى الاصولي المذكور في كلام المصنف مع كل منهما أي كما علم مما تقدم فيحجج بكل منهما عند أبي حنيفة ومالك ومن وافقهما ولا يحجج بواحد منهما عند الشافعي ومن وافقه * والثاني ان محل الخلاف (قوله والأمدى مطلقا) قال السبوطي اللائق بالدب أن يقال واحتج به أبو حنيفة ومالك مطلقا واختاره الأمدى لان ينظم الأمدى مع الامامين في سلك واحد كما لا يخفى (وأقول) في هذا الكلام من النظر ما لا يخفى على المصنف (قوله قال مسلم وأهل العلم

بالاخبار قال السكال لم يقل مسلم ذلك الا في أثناء سؤال أورده في مقدمة صحيحه على لسان خصمه
غير انه لما رد ما عده من كلام المصنف وسكت عنه كان ذلك ظاهرا في أنه ارتضاه انتهى (وأقول)
لا حاجة لدعوى أنه ارتضاه اذا المصنف لم يحكم عنه اختياره بل مجرد حكايته الا أن يريد أنه ارتضى
صحة نقل ذلك (قوله للجهل بعد الة الساقط) أي لانه يحتمل أن يكون غير صحيحي وإذا كان كذلك
فيحتمل أن يكون ضعيفا وان اتفق أن يكون المرسل لا يروى الا عن ثقة بناء على ان التوثيق
مع الابهام غير كاف ولانه اذا كان الجهول المسمى لا يقبل فالجهول عينه وحالاً ولوى وقوله وان
كان صحيحا لا احتمال أن يكون من طرأه قاده قال شيخنا المشهاب هذا يخالف ما مر من أنهم
عدول لا يبحث عن حالهم انتهى (وأقول) هو اشكال قوى وقد يجاب عنه بأن هذا التوجيه
مفرع على القول بأنهم كغيرهم يبحث عن عدالتهم أو بأن هذا مفروض فيما اذا علم وجود
قاده منهم ولم يتبين صاحبه واحتمل أن يكون هو ذلك الساقط وما مر من أنه لا يبحث عن حالهم
مفروض فيما اذا لم يعلم وجود قاده منهم وبان احتمال القادح انما أثر هنا لا شدة اذا الجهل
باحتمال كون الساقط غير صحيحي (قوله فان كان لا يروى الا عن عدل) لا يقال هذا بنا في تضعيف
قوله السابق وقوم ان كان المرسل من أئمة النقل مع انه اذا كان من أئمة النقل لا يروى الا عن
عدل كما هو حاصل ما يفهم من قول الشارح بخلاف من لم يكن يفهم فقد يظن من ليس بعدل
عدلا فيسقطه لظنه لا ناقول فرق كبير بين علم انه لا يروى الا عن عدل وبين غيره وان كان
مقتضى حاله أن لا يسقط الا العدل كما فين هو من أئمة النقل لان ذلك معلوم الحال بخلاف
هذا وذاك لا يروى الا عن العدل في حالي الذكر والاستقاط بخلاف هذا فان الدليل المذكور
انما يدل على أنه لا يسقط الا العدل ولم يدل على أنه لا يروى الا عن العدل فليتامل (قوله)
يرويان عن أبي هريرة قال شيخنا المشهاب لو قال لا يرويان الا عن أبي هريرة كان أولى انتهى
(وأقول) يمكن أن يوجه ما عبره الشارح أما أولا فلا احتياط لاحتمال أنهم ما روي تلك المراسيل
عن غيره أيضا وأما ثانيا فلا إشارة الى أنه يكفي في القبول روايتهم ما تلك المراسيل عن العدل وان
رواها عن غيره أيضا ويقتضي الكلام فيما لو علم أنهم ما يرويان عن العدل وعن غيره لكن لم يعلم أن
تلك المراسيل رواها عنهم ما أوعى العدل وعن غيره ولا يتجه القبول حينئذ كما هو مقتضى
قول المصنف فان كان لا يروى الا عن عدل بل مقتضاه أيضا عدم القبول فيما اذا روي تلك
المراسيل عن العدل وعن غيره لكن لا وجه له مع فرض أنهم ما رويها عن العدل أيضا وفيما لو
كان الغالب روايتهم عن العدل (قوله بأن يشتمل على ضعف) أقول قبل ذلك لموافق قول
المصنف ضعيف يرجح ويتأتى كونه عاصدا ويتأتى الخلاف الآتي فيها هو الحاجة اذ لو لم يشتمل على
ذلك فهو مستعمل بالتحية ومن ثم قيد أيضا القياس بكونه قياس معنى قال شيخنا المشهاب كأنه
يريد به أن يكون ذلك الحكم مستقادا من القواعد والضوابط اذ لو كان قياسا صحيحا الحق فيه
فرع بأصل لعله جامعة كان دليلا لا ضعف فيه انتهى وقياس ذلك أن يحمل الانتشار وعمل أهل
العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الاجماع فليتامل (قوله أو عمل العصر على وفقه) قال شيخنا
العلامة ظاهره انه مجرد مصدر ماعطوف على قول صحيحي فيكون من أمثلة الضعيف ويؤيده
قول المصنف ولا المنضم وقول الشارح لضعف كل منهما لكن سيحى في المسئلة التي بعد هذه

بالاخبار للجهل بعد الة
الساقط وان كان صحيحا
لا احتمال أن يكون من طرأ
له قاده (فان كان) المرسل
(لا يروى الا عن عدل) كان
عرف ذلك من عادته (كان
المسيب) وأبي سلمة بن عبد
الرحمن يرويان عن أبي هريرة
(قبل) مرسله لا تنفاه
المحذور (وهو) حينئذ
(مستند) حكما لان اسقاط
العدل كذكره (وان عاضد
مرسل **كبار** التابعين)
كقيس بن أبي حازم وأبي
عثمان النهدي وأبي رباح
الطاردي (ضعيف يرجح
أي صالح للترجيح) كقول
صحابي أو فعله أو قول
(الأكثر) من العلماء ليس
فيهم صحيحي (أو اسناد) من
مرسله أو غيره بأن يشتمل على
ضعف (أو اسناد) بأن
يرسله آخر يروى عن غير
شيوخ الأول (أو قياس)
معنى (أو انتشار) له من غير
فكبر (أو عمل) أهل
(العصر) على وفقه (كان
المجموع) من المرسل
والمنضم اليه العاضد له
(حجة وفاقا للشافعي) رضي
الله عنه

انه يحج بقول الصحابي كان الناس يفعلون وكانوا لا يقطعون في التافة اظهرو ذلك في جميع
الناس الذي هو اجماع ولا خفاء في أن عمل أهل العصر يشهد بل عمل أهل كل عصر اجماع فهو
حجة فلا يكون ضعيفا انتهى (وأقول) قد أشرنا آنفا الى جواب ذلك بان يحمل عمل أهل العصر
على ما لم يتحقق فيه شرط الاجماع ولا يلزم من أن نحقق قول الصحابي كان الناس يفعلون ظاهر
في جميع الناس انهم أرادوا هنا بأهل العصر جميع الناس الذين هم أهل الاجماع كما لا يخفى
وقد قال شيخ الاسلام في حاشيته في قول الشارح اضعف كل منهم ما على انفراد أي عند من قال
بضعفه والا فكذا احتج بعضهم بالمرسل وبعضهم بقول الصحابي والجمهور بالقياس ويعمل أهل
العصر كالاجماع السكوني انتهى ويؤخذ منه جواب آخر عما أورده الشيخ وقال الكمال
في حاشيته لكن اطلاق ضعف كل من المرسل والمنضم اليه محل نظر فالقياس حجة بانفراده وكذا
عمل أهل العصر ان كان اجماعا بأن الذي عمل به جميع مجتهدى العصر وكذلك انشأه حيث
كان لا يكتون عليه مجتهدى العصر فليس شيء منها ضعيفا بانفراده ما انتهى وفيه اشارة الى
امكان حمل أهل العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الاجماع كما ذكرناه فتأمل (قوله لا يجزئ المرسل
الخ) قال شيخنا الشهاب قد يقال غير المجموع وغير مجزئ كل منهما وهو المرسل المنضم اليه شيء من
ذلك هو الجملة (وأقول) حاصله أنه يجوز أن يكون الجملة المرسل بشرط الانضمام وهذا في المعنى
اعتبار المجموع اذا لم يكون الشيء شرطا وكونه شرطا واحدا في المعنى على أنه يحتمل أن
المصنف أراد بالمجموع ما يشمل ما ذكره (قوله فان تجزئ ولا دليل سواء فالأظهر الانكشاف) أي
وجوب الانكشاف لأجله بدليل حكاية الشارح مقابل الاظهر وفيه أمور الأول ان الكلام
في مرسل كبار التابعين كما هو صريح السياق بخلاف مرسل صغارهم فلا يوجب الانكشاف
المذكور الثاني ان صورة المسئلة اذا كان مدلوله المنع من شيء كما صرح به الشارح (فان قلت)
هل في عبارة المصنف دلالة عليه (قلت) نعم لان ذكر الانكشاف يشعريه اذ وجوب الانكشاف
عن الشيء يدل على أنه ممنوع منه (فان قلت) لو كان مدلوله وجوب شيء فهل يجب الايمان به لانه
كما يحتمل الحرمة بالانكشاف يحتمل الوجوب بالايمان ولان وجوب الشيء يقتضي المنع من تركه
فصار مدلوله المنع في الجملة (قلت) هو محتمل لكن السابق الى الفهم من قوة العبارة خلافه ويفرق
بين المنع الصريح والمنع الضمني فان الاول أقوى (فان قلت) لو كان مدلوله المنع على وجه التنزيه
فهل يندب الانكشاف (قلت) هو غير بعيد الثالث انه لا حاجة الى قوله ولا دليل سواء لانه معلوم
من ذكر التجزئ الا أن يحمل على التاكيد ويجاب بمنع ذلك فان ذلك انما يتم لو أريد لا دليل سواء
موافقه وذلك ممنوع بل المراد ولا دليل سواء أعظم من أن يوافقه او يخالفه ويعارضه وذكر
التجزئ لا يفيد ذلك لانه انما يفيد انتفاء العاضد له وهو أعظم من انتفاء المعارض فهو احتراز عما
لودل دليل معتبر على خلاف ما دل هو عليه فيعمل به ويقدم عليه ولا يجب الانكشاف حيث
وفي قول الشارح في الباب دون أن يقول يوافقه أو يعضده أو نحو ذلك اشارة الى ذلك فتأمل
الرابع قال شيخنا الشهاب اعلم أنه قد مر في مروي المستور وهو الجهول باطنا قول امام
المرميين فيه بالوقف وجوب الانكشاف اذ اروي التحريم الى الظهور واعتراض المصنف
بأن اليقين لا يرفع بالشك فينبغي أن يجري اعتراض المصنف في مسئلة التناها بالاولى وقد يعتذر

(لا يجزئ المرسل ولا) مجزئ
(المنضم) اليه اضعف
كل منهم ما على انفراده ولا
يلزم من ذلك ضعف المجموع
لانه يحصل من اجتماع
الضعفين قوة مفيدة للظن
ومن الشائع ضعيفان
يغلبان قويا امام مرسل
صغار التابعين كالزهري
ونحوه فبإق على الردمع
العاضد لشدته ضعفه (فان
تجزئ) المرسل عن العاضد
(ولا دليل) في الباب (سواء)
ومدلوله المنع من شيء
(فالأظهر الانكشاف) عن
ذلك الشيء (لأجله) احتياطاً
وقيل لا يجب الانكشاف
لانه ليس بحجة حيثئذ
(مسئلة الأكثر) من
العلماء منهم الأئمة الأربعة
(على جواز نقل الحديث
بالمعنى للعارف)

بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام ٢٨٠ بان يأتي بلفظ بدل اخر مستأوله في المراد منه ونهه لان المقصود المعنى واللفظ الـ

له أما غير العارف فلا يجوز له تغيير اللفظ قطعاً وسواء في الجواز نسي الراوي اللفظ أم لا (وقال الماوردي) يجوز (ان نسي اللفظ) فان لم ينسبه فلا تفاوت فصاحته في كلام النبي صلى الله عليه وسلم (وقيل) يجوز (ان كان موجه) أي الحديث (علماً) أي اعتقاداً فان كان موجهة محلاً فلا يجوز في بعض الحديث أبي داود وغيره مفتاح الصلاة الطهور وتحريرها التكبير وتحليلها التسليم وحديث الصحيحين خمس من الدواب كهن فواسق يقتلن في الحل والحرام الغراب والحداثة والعقرب والفأرة والكلب العقور ويجوز في بعض (وقيل) يجوز (بلفظ مرادف وعليه الخطيب) البغدادى بان يوثق باللفظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله بخلاف ما إذا لم يوثق بلفظ مرادف بأن يغير الكلام فلا يجوز لانه قد لا يوثق بالمقصود (ومنه) أي النقل بالمعنى مطلقاً (ابن سيرين وثعلب والرازي) من الخفية (وروى) المنع (عن ابن عمر) رضي الله عنهما سخر من التفاوت وان ظن الناقل عدمه فان العلماء كثيراً ما يجهلون في معنى الحديث المراد

بأن القرض هنا أن لا دليل في الباب سواء فافتقر أو يرد بان الكلام السابق أعم من ذلك انتهى (واقول) جريان اعتراض المصنف هنا وجه قوى والاعتذار المذكور لا يخفى ما فيه (قوله) *مسئلة* الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى فيه أمور *الاول* ان كلامه شامل للاحاديث القدسية والظاهر ان الشمول صحيح اذا لمانع *والثاني* أن من أدلة الجواز النقلية ما روى الطبراني وغيره من حديث عبد الله بن سليمان بن ابي كبة اللبني قال قلت يا رسول الله اني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال اذا لم تحلو احراماً ولم تحرموا احلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا فان قيل هذا الحديث لا يدل على الجواز مع القدرة لانه وقع جواباً للسائل عاجزاً بدليل قوله لا أستطيع الخ قلنا تعميم الخطاب بقوله اذا لم تحلو الخ مع ان السائل واحد وعدم التقييد بالحالة المسئول عنها في الجواب ومع اطلاق قوله فلا بأس قرينة قوية على الجواز مطلقاً *الثالث* قال المصنف في شرح المنهاج فائدة سأل بعضهم عن الفرق بين هذه المسئلة يعني جواز نقل الحديث بالمعنى والمسئلة المتقدمة في فصل الترادف في جواز إقامة أحد المترادفين مقام الآخر وزعم ان لا فرق وغيره أن الامدى لم يذكر تلك المسئلة فظن اكتفاء هذه عن تلك وهذا عندى سؤال من لم يتروص بالاصول وما الجامع بين المسئلتين وان تخيل ان الراوى بالمعنى اذا أقام أحد المترادفين مقام الآخر تحدد المسئلة من هذه الجهة فنقول تلك المسئلة في أمر أقوى وهي أعم من أن يقع في كلام راوٍ للحديث أو غيره فالمانع في تلك يقول اللغة تمنع منه مطلقاً ولا يتعرض الى ان الشارع هل يمنع منه أو لا وهذا في أمر شرعى خاص وهو رواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم والمانع منه يقول لا يجوز للاحتياط فيه وهذا سواء اجوزته اللغة أم منعه اه كلام المصنف وهو حسن صحيح (قلت) وأيضاً فما نحن فيه شامل لا بدال اللفظ بمساويه وضما وباعم منه اذا قيد بحيث يساويه وبإخص منه اذا بين انه مثال وان الضابط كذا وكذا يساويه بخلاف ما تقدم لاختصاصه بالمرادف فليتامر (قوله بمدلولات الالفاظ) قال شيخنا الشهاب هل المراد لفظ البدل والمبدل منه فقط أو غالب الالفاظ أو جميعها اه (واقول) الضابط كما هو ظاهر ان يكون بحيث يعرف مدلول اللفظ الوارد ومدلول ما يأتي به بدله بحيث لا يتفاوت مدلولهما وقوله ومواقع الكلام قال شيخنا الشهاب أى محال وقوع الكلام كخروجه للتفسير أو المذبح ونحو ذلك من مقتضيات الاحوال انتهى وقوله في المراد منه هل تشترط المساواة في كقيمة اداء المراد منه فيعتبر نحو التأكيذ والتقديم للاهتمام ولا يبعد اعتبار ذلك لانه مما يؤيد كذا لا مثقال نعم لا يخفى انه لا يمكن مطابقته جميع ما اعتبره الشارع من الخواص على الوجه والحد الذى اعتبره فينبغى أن يكون الواجب مراعاة الخواص الظاهرة المؤثرة في الحكم فليتامر (قوله لتفاوت الفصاحة في كلام النبي) قضيت عدم اشتراط اعتبار الفصاحة في كلام النبي وفيه نظر الا ان يريد القدر الواقع منها في كلام النبي لا مطابقة لها فليتامر (قوله وقيل ان كان موجه علم) وجهه شيخ الاسلام بانه وسيلة تغييره فيتمساح فيه (واقول) فيه نظر اذ قد يكون مقصود الذاتية اذ طلب الاعتقاد في الاصول انما يقصد لذاته فليتامر (قوله بلفظ مرادف) يحتمل انه أراد به ما يشمل المساوى (قوله مع بقاء التركيب) قال شيخنا الشهاب هل اعتبار الترادف

مدخل لهذا أم هو قيد زائد ومن بقاء التركيب اعتبارا للعلانية والاسمية ونحو ذلك انتهى
 (أقول) ينبغي أن يكون قيد زائدا لأنه لو كان الكلام فعلا وفعلا فاعلاما فلا يبدل الفعل بمرادفه
 وأخره عن فاعله صدق أنه أبدل لفظا بمرادفه مع أن التركيب لم يبق على حاله وكذا لو كان
 الفعل مؤخرأ فقدمه ودخل هذا الحال فينبغي اعتباره لتفاوت المعنى بتقديم الفعل وتأخير
 إذا الثاني يفيد تقوية والأول يفوتها ولأن الجملة في الثاني اسمية تفيد الدوام والنبوت على
 كلام في ذلك في محله وفي الأول فعلية لا تفيد ما قبله (قوله) وأجيب بأن الكلام في
 المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه (أقول) فيه أمور الأول أن كون الكلام في ذلك وأنه محل
 الخلاف لا يقتضي أن كل ما كان منه يكون مرويا بالمعنى وإنما اللازم لذلك أن كل ما كان
 مرويا بالمعنى فهو من الظاهر المعنى وهذا هو الظاهر وعلى هذا فلا حديث المروية إلا أن
 لا يجب أن تكون كالمروية بالمعنى حينئذ فيأخذ كره شيخنا الشهاب عن الدمايني من أن
 الأحاديث المروية إلا أن لا بد من محل الخلاف لأن مروية بالمعنى بدليل اختلاف
 الطرق في المروى والواقعة واحدة وأن ألفاظها لا تصلح للاحتجاج بها على لغة العرب إلا لفظ
 صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه وأنه استفتى علماء عصره كالبلقيني وابن خلدون
 وغيرهما فاتفقوا بذلك انتهى في إطلاقه نظر بل يتجه أن يقال يجوز الاحتجاج بها لأن الأصل
 أن اللفظ النبي صلى الله عليه وسلم بناء على أن النقل باللفظ هو الغالب إلا أن يعلم النقل بالمعنى
 وإن الراوى ممن لا يحتج بكلامه أو يقع شك فيه لنحو اختلاف الطرق في الرواية مع العلم بانفراد
 الواقعة على أنه يمكن أن يقال إن مجرد اختلاف الطرق لا يلزم الرواية بالمعنى لجواز أنه عليه
 الصلاة والسلام أجاب عن الواقعة الواحدة في أوقات مختلفة بألفاظ مختلفة فروى كل راو
 ما طاع عليه نعم أن ثبت أن الغالب الرواية بالمعنى أو أنه لا غالب يتجه عدم الاحتجاج بها
 وأعلم أن قوله ليست من محل الخلاف مما يحتاج إلى التأمل فإنه إن أريد به أن هذه متفق على
 روايتها بالمعنى فلا معنى مع ذلك للاختلاف مما يحتاج إلى التأمل فإنه إن أريد به أن هذه
 الأحاديث المروية اليوم لما كانت مروية بالمعنى فلما أريد بأخبارها بالمعنى بان تبدل هذه
 الألفاظ المروية بالمعنى بالفاظ أخر جازاة فاتفق عليه نظر لأن الراوى الثاني بالمعنى إنما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم فلم يخرج عن كونه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى فلا وجه
 لأخراجه عن محل الخلاف وإن أريد به غير ذلك فلا يصور لينظر فيه الثاني أنه يشك على هذا
 الجواب أن فقهاء نافي واضع لما خالفوا خصومهم فيها أجابوا عن استدلالهم على مدعاهم فيها
 ببعض الأحاديث الظاهرة فيه بأنها مروية بالمعنى وأنه لذلك حصل الخلط بظهورها في ذلك
 المدعى الذي هو خلاف المراد منه وأن الراوى لو أدى اللفظ بعينه لأصاب وهذا يقتضي أن
 الرواية بالمعنى تجوز فيما يختلف في معناه فإن أجيب بأن المراد بالمعنى الظاهر المعنى الظاهر ولو
 في اعتقاد الراوى والمعنى في تلك المواضع ظاهر في اعتقاده قلنا يرد هذا أن الجواب حينئذ
 لا يدفع الدليل الذي هو قوله حذرا الخ نعم يمكن أن يجاب بأن ما وقع في تلك المواضع وإن اقتضى
 أن الرواية بالمعنى يكون فيما يختلف في معناه إلا أنه لا يقتضي اعتقادهم بجواز ما وقع للراوى
 فيها لجواز أن يكون الحكم عندهم منع ما وقع فيها وأن الراوى وقع فيما لا يجوز عندهم لنحو

وأجيب بأن الكلام في
 المعنى الظاهر لا فيما يختلف
 فيه كما أنه ليس الكلام فيما
 تعبد بالفاظه كالإذن
 والتشديد والتكبير
 والتسليم

* (مسئلة الصحيح يحتج
 بقول الصحابي قال النبي
 صلى الله عليه وسلم) لانه
 ظاهر في سماعه منه وقيل
 لا يحتج به لاحتمال أن يكون
 بينه وبينه صحابي وقتنا
 يبحث عن عدالة الصحابة
 أو تابعي (وكذا) بقوله
 (عن) أي عن النبي صلى
 الله عليه وسلم (على
 الاصح) اظهوره في السماع
 منه أيضا وان كان دون
 الاول وقيل لا اظهوره في
 الوساطة على ما سبق (وكذا)
 بقوله (سمعه أمر ونهى)
 اظهوره في صدور أمر
 ونهى منه وقيل لا يجوز
 أن يطاقهما الراوي على ما
 ليس بأمر ولا نهي تسحبا
 (أو أمرنا) أو نهيها أو
 أوجب (أو حرم) وكذا
 رخص لنا) بيناء الجميع
 للمفعول (في الاظهر)
 اظهور أن فاعلها النبي
 صلى الله عليه وسلم وقيل
 لاحتمال أن يكون
 الأمر والتأهي بعض
 الولاية والايجاب والتحرير
 والترخيص استنباطا من
 فائده (والا كثر يحتج بقوله)
 أيضا (من السنة) لظهوره
 في سنة النبي صلى الله عليه
 وسلم وقيل لا يجوز ارادة
 سنة البلد

اعتقاده جوازه * الثالث انه لا يخفى ان مقابلة المعنى الظاهر باختلاف فيه قرينة ظاهرة ان لم
 تكن صريحة في ان المراد به ما لا يختلف فيه بان لا يحتمل احتمالا معبرا وهذا موافق لقول
 النووي في التقريب وقال جهور السلف والخلف من الطوائف يجوز بالمعنى في جميعه اذا قطع
 بأداء المعنى فانه انما يقطع بأداء المعنى عند اتقاء الاحتمال المذكور ولا يكون ذلك الا في الظاهر
 المعنى الذي لا يختلف فيه واقول الصبي الهندي في كذايته وجوابه أنه انما يجوز له عند عدم
 احتمال التناوت بين العبارتين كما اذا روى مكان قوله عليه الصلاة والسلام صبروا عليه ذنوبا
 من الماء أريقهوا عليه دلوا ملائمان الماء فانه قطع انه لا تناوت بين العبارتين في المعنى لاسيما
 بالنسبة الى الاحكام الشرعية فاما ما يحتمل ان يتفاوت ويحتاج في معرفة عدم التفاوت الى
 نظر واجتهاد فذلك مما لا يجوز اتهمه فيه فانه انما يتحقق احتمال التفاوت واتقاء الاحتياج في
 معرفة عدم التفاوت الى نظر واجتهاد في المعنى الظاهر اذا لم يلزمه احتمال التفاوت
 والاحتياج المذكور كما لا يخفى على التأمل فظهر ان مانع الشارح من الجواب غير مخالف
 لهم فيما ذكره وبطلان قول المكون في رداعليه والقول بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما
 يختلف فيه مذهب مختار انتهى ومما يعضي منه العجب اعتماد مع الشارح حتى فيما ينقله وهو
 الثقة المطاع الرد عليه بمجرد دعاوى مخترة لا يستند فيها الى نقل ولا يعول فيها على عقل بل على
 مجرد فاسد حدسه وحزره وهو * الرابع ان قوله ما لا يختلف فيه يدل كما قال شيخنا الشهاب
 على ان الاحاديث التي اختلف العلماء في معناها غير مروية بالمعنى وهو بخلاف ما مر عن الدماميني
 انتهى (وأقول) انما ثبت المخالفة فيما ثبت الاختلاف في معناه من الاحاديث الموجودة
 والدماميني انما ذكر اختلاف الطرق في المروية فليعلم * (مسئلة) * (قوله الصحيح يحتج بقول
 الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم) أي مثلا لا فيدخل نحو قوله فعل النبي صلى الله
 عليه وسلم وظاهره يستثنى من الصحابي من اجتمع وهو غير مميز به صلى الله عليه وسلم بناء على
 ما تقدم عن السيوطي ان قوله قال النبي له حكم مرسل التابعي وعلى عدم الاحتياج بالمرسل
 وخرج بالصحابي هنا وفي قوله الا في وكذا عن التابعي وقد تقدم في قول المصنف المرسل قول
 غير الصحابي قال صلى الله عليه وسلم أي مثلا (قوله لانه ظاهر في سماعه منه) أقول يؤخذ منه انه
 لو علم انه أسقط الوساطة فيمنعني أن يقال ان علم أنه تابعي أو احتمال اقويا كان علم كثر
 روايته عن التابعين كان كمرسل غير الصحابي وان علم أنه صحابي أو ضعف احتمال غيره فان بحثنا
 عن عدالة الصحابة ففهمه خلاف المرسل وان لم نبحث فله حكم المسند وان لم يوجد شيء من ذلك
 فيمنعني الاحتياج به لان الظاهر أن الساقط صحابي والصحيح عدم البحث عن عدالته فليعلم
 (قوله وكذا سمعته أمر ونهى) أقول ظاهر ان الضمير للنبي صلى الله عليه وسلم فلو لم يعلم انه
 مرجع الضمير فهل الحكم كذلك فيه نظروا يحتمل انه كذلك وأنه لا ينقص عن أمرنا ونهيها
 بالبناء للمفعول وحكمه الرفع كما سيأتي (قوله وكذا أمرنا ونهيها) أو أوجب أو حرم وكذا
 رخص بيناء الجميع للمفعول في الاظهر والا كثر يحتج بقوله من السنة) أقول سكنت المصنف
 والشارح عن حكم التابعي في ذلك ولما قال النووي في التقريب مانع قول الصحابي أمرنا
 بكذا أو نهيها عن كذا أو من السنة كذا أو أمر بلال ان يشفع الاذان وما أشبهه كله مرفوع

عنى الصحيح الذى قاله الجمهور ولا فرق بين قوله فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده
قال السيوطى فى شرحه اما اذا قال ذلك التابعى فجزم ابن الصباغ فى العدة أنه مرسل وحكى
فيه اذا قاله ابن المسيب وجهين هل يكون حجة أو لا ولا يخفى فيه احتمالان بل لا ترجح هل يكون
موقوفاً ومرفوعاً مرسلًا وكذا قوله من السنة فيه وجهان حكاهما المصنف فى شرح مسلم
وغديره وصححه وقفه وحكى الداودى الرفع عن القديم انتهى (فان قلت) لم يقل رخص بكذا مع
وجود الخلاف فيما قبله أيضا كما صرح به الشارح (قلت) يحتمل انه اشارة الى اختلاف
الخلاف أو الى ضعفه فيما قبله ولذا لم يصرح به (فان قلت) ما وجه تقييد الشارح الجميع بالبناء
للمفعول (قلت) يحتمل انه لانه ضبط المصنف أو عبارة القوم الشائنة أو لان هذه الصيغة مع
البناء للفعل يحتمل بها قطعاً اذا كان فاعلها ضمير النبي صلى الله عليه وسلم لا تفاء المعنى الذى نظر
اليه المقابل (قوله فكلامه ما شرا الناس أو كان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم
فكلامه ما شرا الناس يفعلون فكأنوا لا يقطعون فى الشئ التافه) أقول سكنا
هنا أيضاً عن حكم التابعى فى ذلك وعبارة التقريب للنورى قول الصحابي كأنه يقول أو تفعل أى
أونزى كذا ان لم يصفه الى زمن النبي صلى الله عليه وسلم فهو موقوف قال السيوطى كذا
قال ابن الصلاح تبع الخطيب وحكاه المصنف فى شرح مسلم عن الجمهور من الحديثين وأصحاب
الفقه والاصول وأطلق الحاكم والرازى والامدى أنه مرفوع وقال ابن الصباغ انه الظاهر
وحكاه المصنف فى شرح المذهب عن كثير من الفقهاء قال وهو قوى من حيث المعنى وصححه
العراقى وشيخ الاسلام ويبنى أن يكون محل الخلاف صحابى لم يعلم موته فى حياته صلى الله عليه
وسلم والا فاطلاقه بمنزلة اضافته الى زمنه صلى الله عليه وسلم ثم قال فى التقريب وان اضافته
الصحيح أنه مرفوع وكذا قوله كذا لنرى بأساً بكذا فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم
أو هو مرفوعاً أو بين أظهرنا أو كانوا يفعلون أو يقولون أو لا يرون بأساً بكذا فى حياته صلى الله
عليه وسلم فكلامه مرفوع انتهى قال السيوطى بعد ذلك كله اما قول التابعى ما تقدم فليس
بمرفوع قطعاً ثم ان لم يصفه الى زمن الصحابة فموقوف لان موقوف وان اضافته فاحتمالان
للعراقى وجه المنع ان تقرير الصحابي قد لا ينسب اليه بخلاف تقرير النبي صلى الله عليه وسلم
ولو قال كانوا يفعلون كذا فقال المصنف فى شرح مسلم لا يدل على فعل جميع الامة بل البعض
فلا حجة فيه الا ان يصرح بنقله عن أهل الاجماع فيكون نقله وفي شوته بخبر الواحد خلاف
انتهى كلام السيوطى ولينظر ما لو اسقط الصحابي فى حياته صلى الله عليه وسلم بعد كانوا يفعلون أو
زادها التابعى بعده وهل يجزى فى اسقاط الصحابي اياها ما تقدم فى نحو كذا تفعل مع اسقاطها فيه
ولا يبعد جريانه بناء على ما سبق أى من أن ملحظ الاحتجاج بذلك ان له حكم الرفع بل هذه الصورة
لا تزيد على قول المصنف فكان الناس يفعلون الخ ولا يخفى نصريح عبارة التقريب بان وجه
الاحتجاج بنحو قول الصحابي كانوا يفعلون فى حياته صلى الله عليه وسلم لم أنه فى حكم المرفوع ولا
يضاف ذلك قول الشارح لظهور ذلك فى جميع الناس الخ فانه صريح فى انه وجه ذلك الجمل
على أنه اجماع لانه فيما اذا صرح بحياته عليه الصلاة والسلام وكلام الشارح فيما اذا لم يصرح
بذلك (قوله فى عهده صلى الله عليه وسلم) راجع للصيغتين قوله (فان قلت) لم لم يقطعه اكتفاء

(فكلامه ما شرا الناس) تفعل
فى عهده صلى الله عليه وسلم
(أو كان الناس يفعلون)
فى عهده صلى الله عليه وسلم
فكلامه ما شرا الناس يفعلون
الله عليه وسلم اظهروه فى
تقرير النبي صلى الله عليه
وسلم عليه وقيل لا يجوز
أن لا يعلم به (فكان الناس
يفعلون فكأنوا لا يقطعون
فى الشئ التافه) قالته
عائشة اظهروا ذلك فى جميع
الناس الذى هو اجماع
وقيل لا يجوز ارادة ناس
مخصوصين وعطف الصور
بالقاء للاشارة الى ان كل
صورة دون ما قبلها فى
الرتبة

بقوله في التي بعدهما في عهده بناء على رجوعه لجميع ما قبله حينئذ على ما هو القاعدة في أمثال ذلك (قلت) ثلاثي هو هم اختصاص قوله في عهده بالتي بعدهم الفصل بالفاء إشارة إلى تفاوتها مع ما قبلها كما ذكره الشارح فقد يتوهم أن من جملة التناوت اختصاصها بهم هذا القيد واحترز بذلك عما إذا لم يقيد بذلك وتقدم فيه أنه موقوف عند الخطيب ووافقه وهو نوع عند الحاكم وموافقه (قوله فكان الناس يفعلون الخ) لا يقال لم يقيد هذه الصيغة بقوله في عهده صلى الله عليه وسلم كما في سابقاتهم إلا أنا نقول أما أولاً فقد تقدم عن التقريب فيما إذا قيد بذلك القيد أنه مرفوع فحقيقته حينئذ لانه مرفوع لا لكونه إجماعاً وأما ثانياً فلو قيد بذلك تكررت الأولى مع قوله السابق أو كان الناس يفعلون مع أن غرضه بيان حكم هذه الصيغة مع القيد وبدونه فهي مع القيد تفيد الرفع حكماً وبدونه تفيد الإجماع كما أشار إلى ذلك الشارح وإنما لم يحكم بإفادتها الإجماع أيضاً مع القيد لانه لا ينعقد إجماع في حياته صلى الله عليه وسلم كما سيأتي نعم كان يمكن أن يقال فيها بدون القيد أن أراد الراوي الناس في حياته فوجه الاحتجاج أن الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام اطاع على ذلك وأقره فهو في حكم المرفوع وإن أراد الناس بعده فوجه الاحتجاج دلالة على الإجماع كما أشار الهندى إلى ذلك وقد تقدم عن النووي أن قول النابهي كانوا يفعلون غير محمول على الإجماع الآن بصرح به فليتنامل الفرق بينهما الآن يمنع النووي الإجماع مع قول الصحابي أيضاً وتكررت الثانية مع قوله السابق فكان يفعل إذا فرق في المعنى بين كانه يفعل وكانوا يفعلون كذا للتعبير بضمير العام في كل منهما ما لم يكون المحكي الفعل في أحدهما وعدم الفعل في الأخرى فلا أثر له لأن حكمهما واحد فيما نحن فيه * (تنبية) * وجه تأخر كانه يفعل عن كان الناس يفعلون أن العموم في الأول أظهر للتعبير بالاسم الظاهر بخلاف الضمير الذي قبله أنه لا عموم فيه كما تقدم في محله وكذا يقال في تأخر كانوا لا يفعلون عن كان الناس يفعلون (قوله ومن ذلك تسفاد حكاية الخلاف الذي في الأولى في غيرها) * فإن قلت أي حاجة لذلك مع إمكان استفادة الخلاف من نفس العبارة لصحة تعلق قوله والاكثر بجميع ما بعده بل هو الظاهر المتبادر من العبارة (قلت) أما أولاً فيجوز أن لا يكون المقصود بيان الاحتجاج إلى استفادة الخلاف من هذا بل التنبية على أن هذا طريق آخر في إفادة الخلاف وأما ثانياً فاستفادة الخلاف من هذا أبلغ من استفادته من العبارة لا مكان المنازعة في تعلق قوله والاكثر بجميع ما بعده لاحتمال أن يكون متعلقاً بالمجموع ولا يمكن المنازعة في هذا الطريق لانه إذا جرى الخلاف في الأعلى وجب أن يجري في الأدنى بالأولى ففي هذا رد على المصنف حيث قال في الثانية بشقيه لا ينتج أن يكون فيها خلاف لتصريحه بتقبل الإجماع المعتضد بمرقته صلى الله عليه وسلم فليتنامل

* (حاشية) *

(قوله مستند غير الصحابي) أقول قيد بغير الصحابي نظر اللغاب من سمعه منه عليه الصلاة والسلام والافقه ديروى الصحابي عن صحابي آخر أو تابعي فيكون مستند ما ذكره غيره (قوله أملاً ويحدها) كل منهما ما يكون من حفظ الشيخ ومن كتابه (قوله فقرائه عليه) أي سواء كانت قرأه عليه من كتاب أو حفظ وسوا حفظ الشيخ ما قرئ عليه أم لا إذا أمسك أصله هو أو ثقة غيره قال العراقي وهكذا إذا كان ثقة من السامعين يحفظ ما قرئ

ومن ذلك تسفاد حكاية الخلاف الذي في الأولى في غيرها وقد تقدم بيانه (حاشية مستند غير الصحابي) في الرواية (قراءة الشيخ) عليه (أملاً ويحدها) من غير أملاً (فقرائه عليه) أي على الشيخ (فقرائه) على الشيخ (فالمتأولة مع الإجازة)

وهو مستمع غير غافل فذلك كاف أيضا قال ولم يذكر ابن الصلاح هذه المسئلة والحكم فيها متجه
ولافرق بين امسالك الثقة لاصل الشيخ وبين حفظ الثقة لما يقرأ وقد رأيت غير واحد من أهل
الحديث وغيرهم اكتفى بذلك انتهى وشرط الامام أحمد في القارئ ان يكون ممن يعرف
ويفههم وامام الحرمين في الشيخ ان يكون بحيث لو فرض من القارئ تحريف أو ضعف لردّه
والا فلا يصح العمل بها وقوله فسماعه بقرائه غيره أي من كتاب أو حفظ حفظ الشيخ أم لا
بشرطه السابق ولو سمع من وراء حجاب صح اذا عرف صوته ان حدث بلفظه أو عرف حضوره
بمكان يسمع منه ان قرئ عليه ولو قال المسمع بعد السماع لا تزعمني أو رجعت عن اخبارك
أو ما أذنت لك في روايته عني أو نحو ذلك فان لم يستند ذلك الى خطا منه فيما حدث به أو شك
فيه أو نحو ذلك لم تنتفع روايته والامتنعت (قوله كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه الخ) وكان
يدفع الطالب الى الشيخ سماع الشيخ أصلا أو مقابلا به فيأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم
يعيده الى الطالب ويقول له هو حديثي فاروه عني أو أجرت لك روايته (قوله نحو أجرت لك)
أي أو لكم أولفلان وكذا في أمثله الخاص الا سمية كما هو ظاهر رواية البخاري أي أو ما
اشغلت عليه فهرستي كما مثله في التقريب أيضا والفهرست بالهاء المشناة القوقية وقوفا
أو ادماجها كما قال صاحب تهذيب اللسان انه الصواب قال وربما وقف عليها بعضهم بالهاء
وهو خطأ قال ومعناها حلة العدد للكتب لفظه فارسية (قوله نحو أجرت لك رواية جميع
مسعوداتي) انظر هل يشمل سماعه بعد الاجازة بناء على ان الوصف حقيقة في حال التلبس
لاحال التكلم كما عليه المصنف وقد سبق تحقيقه فيه نظر وقوله أجرت لمن أدركني رواية مسلم
هل يشمل من وجد بعد الاجازة بأن لم ينقطع الا بعد هابناء على ان المراد أدركني وهذا
شامل لمن تأخر انعقاده عن الاجازة وان لم ينقص الابعاد منه فيه نظرا لاجمع ذلك (قوله
فلان ومن يوجد من نسله) قال شيخنا الشهاب لوقال أجرت لمن عاصرني ومن يوجد
من نسليهم فالظاهر جوازه وأنه متأخر عن فلان ومن يوجد من نسله انتهى وهو حسن
ظاهر ويؤيد ما ذكره من الجواز ان كلامهم شامل له حيث قالوا واللفظ للتقريب مانصه
فان عطفه أي المعدوم على موجود كأجرت فلان ومن يولد له أولك ولعقبك ما تناسلوا
فالولي بالجواز أي مما أفرد به الاجازة المختلف فيه انتهى فانهم صوروا بالعطف على الموجود
وهو شامل للعام والتمثيل لا يخص ويبي الكلام فيما لو قال أجرت لمن يوجد من نسل
عمرو فينبغي ان الحكم كذلك ويؤيده شمول عبارتهم السابقة له (قوله فالمناولة من غير اجازة)
أي بان يناوله الكتاب مقتصر على قوله هذا معاني أو من حديثي ولا يقول له اروه عني ولا
أجرت لك روايته ولا نحو ذلك وجواز الرواية بالمناولة من غير اجازة بالغ النور في رده فقال
فلا تجوز رواية بها على الصحيح الذي قاله الفقهاء وأصحاب الاصول وعابوا المحدثين المجوزين
لها قال السبوطي وعندى ان يقال ان كانت المناولة جوا بالسؤال كأن قال له ناو لي هذا
الكتاب لا روي عنه عنك فتاوله ولم يصرح بالاذن أي ولا أخبر بأنه سماعه كما هو ظاهره وكان
وجهه الاكتفاء عن الاخبار بوقوعه في جواب لا روي عنه عنك المتبادر منه ان المطلوب
رواية مسهورة صحت وجازله أن يرويه كما تقدم في الاجازة بالخط بل هذا ابلغ وكذا اذا قال له
حدثني بما سمعت من فلان فقال هذا معاني من فلان فتصح أيضا واما بعد اذ قال فلان ناوله

كان يدفع له الشيخ
أصل سماعه أو فرعا
مقابلا به ويقول له أجرت
لك روايته عني (فلا اجازة)
من غير مناولة (لخاص في
خاص) نحو أجرت لك
رواية البخاري (لخاص في
عام) نحو أجرت لك رواية
جميع مسعوداتي (فعام في
خاص) نحو أجرت لمن
أدركني رواية مسلم (فعام
في عام) نحو أجرت لمن
عاصرني رواية جميع
مروياتي (فإنه لان ومن
يوجد من نسله) تيمنا
(فالمناولة) من غير اجازة

الكتاب ولم يخبر به انه سمعه لم تجز الرواية بالاتفاق قاله الزركشي اه (قوله فالاعلام كان
يقول هذا الكتاب) أي أو هذا الحديث من مسموعاتي على فلان أي مقتصر على ذلك من غير
أن يأذن له في روايته عنه وجوز الرواية بالاعلام هو ما قاله كثير من أهل الحديث والفقه
والاصول والظاهر قال النووي كابن الصلاح والصحيح ما قاله غير واحد من المحدثين وغيرهم
انه لا تجوز الرواية به وقطع بذلك الغزالي في المستصفى قال لانه قد لا تجوز روايته مع كونه
سمعه لخلل يعرفه قال الأعني النووي وابن الصلاح لكن يجب العمل بما أخبره الشيخ انه سمعه
ان صح سنده وادعى القاضي عياض الاتفاق على ذلك (وأقول) هذا الاستدراك ظاهر في
امتناع الرواية وان وجب العمل به لصحة سنده وهو في غاية الاشكال (فان قلت) لا اشكال
فضلا عن غايته اذ يلزم من صحة السند جواز روايته الا ترى انه لو علمنا صحة سنده ولم تحصل
اجازة من الشيخ بطريق من طرق الاجازة مطلقا امتنع روايته عنه مع وجوب العمل به
(قلت) هذا حسن لكنه لا يخلص من الاشكال مع تعديل الغزالي المذكور فتأمل (قوله
فالوصية) أقول ينبغي أن تكون العارية كالوصية بل قد تدخل في الوصية هنا لانهم جعلوا
منها الوصية عند السفر وقابلوا الوصية عند الموت وذلك يقتضي انهم لم يريدوا بها الوصية
المعروفة عند الفقهاء وان تكون الهبة ونحو البيع والوقف عليه كذلك فليراجع واعلم ان
جواز الرواية به سامة قول عن بعض السلف ووجهه القاضي عياض بان في الدفع له نوعان
الاذن وشبهه بالمناولة قال وهو قريب من الاعلام انتهى وهل يشترط في الجواز اخباره مع
الوصية بانه من مروياته أو مسموعاته فيه نظر والمخبر بالاشراط لكن قال النووي انه غلط وان
الصواب انه لا يجوز سبقه الى ذلك ابن الصلاح لكنه عبر به قوله وهذا بعد جدا وهو اما زلة
عالم أو متناول على انه أراد الرواية على سبيل الوجادة ولا يصح تشبيهه بقسم الاعلام والمناولة
نعم أنكر ابن أبي الدم على ابن الصلاح فقال الوصية ارفع رتبة من الوجادة بخلاف وهي
معمول به عند الشافعي وغيره فهذا أولى انتهى ويجاب بأن جواز العمل به أو وجوبه
لا يقتضي صحة الرواية اذ قد يسوغ العمل دون الرواية كما تقدم في الاعلام فان ابن
الصلاح والنووي منعا الرواية به وأوجبا العمل اذا صح السند فلي تأمل (قوله فالوجادة)
أي بكسر الواو قال النووي في التقريب وهي مصدر لوجد مولد غير مسموع من العرب
انتهى قال ابن زكريا النهر والى فرع المؤلفون قولهم وجادة فيما أخذ من العلم من حقيقة
من غير سماع ولا اجازة ولا مناولة من تفريق العرب بين مصادرو وجد للتمييز بين المعاني المختلفة
قال ابن الصلاح يعني وجد ضالته وجدانا ومطلوبه وجودا وفي الغضب وجددة وفي الغنى
وجدا وفي الحب وجدا (قوله كان يجد حديثا أو كتابا بخط شيخ معروف) أي فانه يقول
وجدت أو قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حديث فلان ويسوق الاسناد والمتن وهو من
باب المنقطع وفيه شوب اتصال كما قاله النووي كغيره قال وجازف بعضهم فأطلق فيها
حديثا وأخبرنا وان كان عليه قال وأما العمل بالوجادة فنقل عن معظم المحدثين والفقهاء
المالكين وغيرهم انه لا يجوز عن الشافعي ونظائر اصحابه جوازه وقطع بعض المحققين
الشافعيين بوجوب العمل به عند حصول الثقة به وهذا هو الصحيح الذي لا يتجه في هذه

(فالاعلام) كان يقول
هذا الكتاب من مسموعاتي
على فلان (فالوصية) كان
يوصي بكتاب الى غيره عند
سفره أو موته (فالوجادة)
كان يجد حديثا أو كتابا بخط
شيخ معروف

الانضمام غير انتهى قال ابن الصلاح فانه لو توقف العمل فيه على الرواية لانسحب باب العمل
بالمقول لتعذر شروطها وخرج بقوله بخط شيخ معروف ما لو وجد حديثا في تأليف شخص
وليس بخطه فانه يقول قال فلان كذا أو ذكر كذا أو نحو ذلك من ألفاظ الجزم أو قال فلان
أخبرنا فلان وهذا منقطع لا شوب من الاتصال فيه وهذا كله إذا وثق بأنه خطه أو كتابه والافضل
بالغنى عن فلان أو وجدت عنه أو قرأت في كتاب أخبرني فلان انه بخط فلان أو ظننت انه خط
فلان أو نحو ذلك وإذا نقل شيئا من تصنيف فلا يقل فيه قال فلان بصيغة الجزم الا إذا وثق بصحة
النسخة والافضل يقل بالغنى عن فلان أو وجدت في نسخة من كتابه أو نحو ذلك نعم ان كان عالما
فطامة قنا بحيث لا يخفى عليه غالب الساقط أو الغرير وجهه جواز الجزم واعلم ان الخلاف
السابق في العلم بالوجادة حكاه صاحب الاثنية بعد ذكره النوع الاول قبل ذكره الثاني وحكاه
النووي في التقريب بعد ذكر النوعين ولم يفتدهما بحددهما فاشعر بجريانه فيهما (قوله الاجازة
باقسامها السابقة) أى منعوا الرواية فيها واعلم ان من اقسام الاجازة المكتوبة بأن يكتب
الشيخ مسموعه أو بعضه حاضر أو غائب أو بأمر بكتابه فان اقتربت باجازة كاجرتك ما كتبت
لأنه في كماله المقتربة بالاجازة والافتقار منع الرواية فيهم أقوم منهم الماوردي وأجازها كثير من
المتقدمين والمتأخرين منهم أصحاب الاصول قال في التقريب وهو الصحيح المشهور بين أهل
الحديث فيقول كتب الى فلان قال حدثنا فلان أو نحو ذلك ويصحبني في الرواية معرفة
المكتوب له خط الكتاب وقيل لا بد من البينة عليه وحيفة ذوقه لا يقال لم يقيد الشارح بقوله
السابقة فانه يخرج هذا القسم (فان قيل) لعله انما قيد بذلك لان غير الماوردي من المتأخرين
لم يصرح بال منع في هذا القسم أو لم يعلم حاله بالنسبة اليه (قلت) هذا بعيد جدا فان في الاقسام
السابقة ما هو أعلى من هذا القسم فمن يمنع الاعلى يمنع الادون بالاولى نعم يمكن أن يجاب بان
المتبادران المصنف أراد ما ذكره لا غيره فليتأمل (قوله ومنع القاضي أبو الطيب من يوجد
من نسل زيد) قال شيخنا أى ولو تبعه هذا امراده فيما يظهر انتهى (أقول) كلام التقريب
صريح فيما قاله * (تنبه) * اطلاق المصنف جواز الاجازة شامل للاجازة للطفل الذي لا يعبر
والجنون وهو كذلك وحيفة ذوقه لا يدخلان في عموم نحو من عاصر في أواد ركني فيه نظروا بوجه
الدخول والكافر وقد قال العراقي لم أجده فيه نقلا وقد تقدم ان سماعه صحيح قال ولم أجده عند
أحد من المتقدمين والمتأخرين الاجازة للكافر الا ان شخصاً من الاطباء وذكر أمر اجري
بحضرة المزي يدل على انه يرى جوازها للكافر (أقول) وعلى الجواز فهل يدخل في عموم
من أدركني فيه نظروا لا يدخل في عموم الفاسق والمبتدع أولى بالجواز من الكافر ويؤيدان
اذا زال المانع قال وأما الجمل فلم أجده فيه نقلا ثم قال وقد رأيت شيخنا العلامة في سؤال الجمل
مع أبو يه فأجاز ثم بحث بناء الحكم فيه على الخلاف في ان الجمل يعلم أو لا (أقول) وعلى الجواز
فلا يدخل في عموم نحو من أدركني والله تعالى أعلم

* (الكتاب الثالث في الاجماع) *

(قوله من الادلة الشرعية) قال شيخ الاسلام متعلق بالثالث ولو جعله عقبه كان أولى ويجوز
جعله حالا لازمة من الاجماع ولا ينافيه كون المجمع عليه يكون شرعيا كحل النكاح واغويا كالحج

(ومنع) ابراهيم
(الحربي وأبو الشيخ)
الاصمعي (والقاضي
الحسين والماوردي
الاجازة) باقسامها السابقة
(و) منع (قوم العامة منها)
دون الخاصة (و) منع
(القاضي أبو الطيب)
اجازة من يوجد (من
نسل زيد وهو الصحيح
والاجماع على منع) اجازة
(من يوجد طائفا) أى
من غير التقييد بنسل
فلان وعطف الاقسام
بالفاء اشارة الى ان كل قسم
دون ما يليه في الرتبة ومن
ذلك مع حكاية الخلاف في
الاجازة تستفاد حكاية
خلاف فيما بعدها وهو
صحيح (وألفاظ الرواية)
أى الالفاظ التي تؤدى بها
الرواية (من صناعته
الحديثين) فليطلبها منهم من
يريد منها على ترتيب
ما تقدم امل على حديثي
قرأت عليه قرئ عليه وأنا
أسمع أخبرني اجازة ومناولة
أخبرني اجازة أنبأني مناولة
أخبرني اعلاما وصلى الى

وجدت بخطه

(الكتاب الثالث في الاجماع)
من الادلة الشرعية

(وأقول) تعلقه بالتالي بوجوب الكتاب الثالث من الأدلة الشرعية وهو غير صحيح بناء على أن
 معنى الكتاب الاتفاق المخصوص وهو ظاهر وكذا بناء على أنه المسائل فإن الدليل الشرعي ليس
 هو المسائل بل الاتفاق المخصوص الذي قد يقع موضوعا له. مثله وقوله ولا ينافيه الخ أي لأن
 عدم الأدلة الشرعية لا ينافي عدم غيرها أيضا (قوله وهو اتفاق) قال في التلويح
 وغيره والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أقول أو في القدر المشترك
 بين الثلاثة أو اثنين منها أو بين القول مثلا والسكوت على ما سيأتي في الإجماع السكوتي (قوله
 مجتهد الأمة) فيه أمران الأول أن قوله مجتهد مفرده مضاف وهو العلم وم والمحكم في العام وإن
 كان على كل فرد وذلك لا يصح هذا لأنه لا يتصور ثبوت الاتفاق لكل فرد لأنه لا يتصور إلا لعدد
 إلا أن يراد بالاتفاق موافقة كل منهم بغيرهم يمكن أن يكون الحكم في العام على المجموع كما
 تقدم في محله فينبغي الحل هنا على ذلك * والثاني قال السكوري والاعتراض بأن مجتهد يجمع
 وأقله ثلاثة فيلزم منه أن لا يكون إجماع الاثنين حجة والجواب بأن لفظ مجتهد عام لأنه مفرد
 مضاف فيشمل الاثنين أيضا ويخرج الواحد بقيد الاتفاق يستلزم بطلان تعاريف المتقدمين
 والمتأخرين لوجود ذلك في الجميع فيها والحق أن هذا من عموم المجاز الذي يعم المعنى الحقيقي والمجازي
 وهو مطابق العدد والاشارة الحقا بالجمع قياسا أو التقدير جميع من يؤيد من جنس المجتهدين
 اه (وأقول) هذا مما يقضى منه الجواب إذا حصر له رد الجواب الواضح المستلزم لصون
 التعريف عن المجاز والتكلف واختيار جواب يلزمه التجوز أو القياس في التعريف من غير
 قرينة واضحة لا يقال أهل هذه الفنون يتسامحون بمثل ذلك لأننا نقول بآب أن الأمر كذلك لكن
 إنما يجوز الحل على ذلك بقدر الحاجة والاف كيف تجوز مخالفة أمر نص أهل الصنعة على
 امتناعه مع الاستغناء عنه بما هو أقرب إلى شرطهم ولزوم بطلان تعاريف المتقدمين لو سلم
 لا يكون مانعا من حل عبارة المصنف على الجواب الصحيح الممكن مقتضا للعمل على الجواب
 الركيك الممتنع على أن دعوى لزوم البطلان باطله بلا شبهة إذ لا يلزم من حمل تعريف المصنف
 على ما ذكره تعاريف المتقدمين علمه بل هو ازجاءها على وجه آخر يتأهلها ويصحها كما لا يخفى
 على أن الجواب بذلك الجواب هو المصنف كما يصرح به كلام الزركشي فردة وترجيح الجواب
 بخلافه حل للعبارة على خلاف مراد قائلها وهو مما لا يليق بغير ضرورة (قوله الأمة) أي أمة
 النبي صلى الله عليه وسلم كما هو المتبادر بل وصرح به قوله بعد وفاة محمد الخ قال المصنف في
 شرح المنهاج احتراز عن اتفاق المجتهدين من الأمم السابقة فإنه وإن قبل أن إجماعهم حجة كما هو
 أحد المذهبين للأصوليين واختاره الاستاذ أبو اسحق كاحكامه عنه الشيخ أبو اسحق في شرح
 اللمع فليس الكلام إلا في الإجماع الذي هو دليل شرعي يجب العمل به إلا أن ذلك وإن وجب
 العمل به فيما مضى على من مضى لكن اتسخ حكمه منذ بعث النبي صلى الله عليه وسلم اه
 وسبأ في حكاية الشارح خلافا في أنه حجة في حق هذه الأمة (قوله بعد وفاة) متعلق باتفاق
 لا بجمتهد (قوله في عصر) قال في التلويح حال من المجتهدين معناه زمان قل أو كثر وقائده
 الاحتراز عما يرد من ترك هذه القيد من لزوم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق
 جميع المجتهدين الأحياء إذ لا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه اه (قوله على أي أمر كان) فيه

(وهو اتفاق مجتهد الأمة
 بعد وفات) نبيا (محمد صلى
 الله عليه وسلم في عصره على أي
 أمر كان) وشرح المصنف
 هذا الحد بآية عليه معظم
 مسائل المحمدود ونهايتك
 بحسن ذلك فقال (فعلم
 اختصاصه) أي الإجماع
 بالمجتهدين) بأن لا يتجاوزهم
 إلى غيرهم

(وهو) أى الاختصاص بهم
 (اتفاق) فلا عبرة باتفاق
 غيرهم دونهم اتفاقا وهل يعتبر
 وفاق غيرهم لهم به عليه بقوله
 (واعتبر قوم وفاق العوام)
 للمجتهدين (مطلقا) أى فى
 المشهور والخفى (وقوم
 فى المشهور) دون الخفى
 كدقائق الفقه (بمعنى
 إطلاق ان الامة اجعت)
 أى ليصح هذا الإطلاق
 (لا) بمعنى (اقتدار الحجة)
 اللازمة للاجماع (اليهم
 خلافا لآمدى) فى قوله
 بالثانى ويدل له التفرقة بين
 المشهور والخفى (و)
 اعتبر (آخرون الاصولى فى
 القروع) فيعتبر وفاقه
 للمجتهدين فيها لتوقف
 استنباطها على الاصول
 والصحيح المنع لانه عامى
 بالنسبة اليها (و) علم اختصاص
 الاجماع (بالمسلمين) لان
 الاسلام شرط فى الاجتهاد
 المأخوذ فى تعريضة (فخرج
 من تكفره) يبدعته فلا
 عبرة بوقاؤه ولا خلافه (و)
 علم اختصاصه (بالعدول ان
 كانت العدلة ركنا) فى
 الاجتهاد (وعنده) أى
 عدم اختصاصهم (ان لم
 تكن) ركنا فى الاجتهاد
 وهو الصحيح كما سيأتى فى باب
 فصل عما ذكرنا فى اعتبار
 وفاق الفاسق قولين وزاد

أمران الاول انه يتبادران الجار والمجرور متعلقان باتفاق وان كان تاما صفة للمجرور وهو مشكل
 لاقتضائه تقييد المتفق عليه بكونه أمرا موجودا مع انه لا يقيده بذلك كما هو ظاهر فينبغي جعل
 الجار والمجرور خبرا للكان مقدما الثانى ان الامر يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعية
 والعقليات واللغوية كذا قاله الزركشى وسبقه السمعاني وغيره كالاسنوى فى شرح المنهاج وزاد عليه
 وقال وقوله على أمر من الامور شامل للشرعيات ككل البسيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب
 والعقليات كحدوث العالم والدينيات كالآراء والحروب وتدير أمور الرعية فالاولان لا نزاع
 فيهما وأما الثالث فنزاع فيه امام الحرمين فى البرهان فقال ولا أثر للاجماع فى العقليات فان
 المتبوع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها اتفاق ولم يعضدها وفاق والمعروف الاول
 وبه جزم الآمدى والامام وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أحدهما عند الامام والآمدى
 واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع ولقد شمول الاربعة أردف المصنف
 الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الامور وهذا
 وان كان مجازا فى الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي فى مقدمة المستقصى اه
 (وأقول) مقتضى التعريف على هذا اعتبار الاجتهاد الا فى بيان فى الاجماع على غير الشرعيات
 كاللغويات والدينيات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثيرا من استدلالهم فى بعض الاحكام
 اللغوية باجماع أهل اللغة مع انهم ليسوا بمجتهدين بالمعنى الآتى اللهم الا أن يفسر الاجتهاد هنا
 بالنسبة لسلك واحد من المذكورات بما يناسبه فليراجع ثم رأيت الامام فى الحصول قال
 المسئلة الرابعة المعتبر فى الاجماع فى كل فن باهل الاجتهاد فى ذلك الفن وان لم يكونوا من أهل
 الاجتهاد فى غيره مثلا العبرة فى مسائل الكلام بالكلمين الى اخر كلامه اه (قوله وهو اتفاق)
 أقول لا خفاء فى اشكاله بقوله الآتى لا معنى اقتدار الحجة خلافا لآمدى اذ لا اتفاق على
 اختصاصه بالمجتهدين مع قول الامام المذكور لانه ان أريد باختصاصه بالمجتهدين ان الاجماع هو
 اتفاقهم دون اتفاق غيرهم فعلى قول الآمدى لا يكون الاجماع اتفاقهم بل اتفاقهم مع اتفاق
 العوام فاتفقهم وحده لا يكون اجماعا فلم يختص الاجماع باتفاقهم بهذا المعنى وان أريد به انه
 لابد من اتفاقهم وان توقف اعتبارهم على انضمام اتفاق غيرهم الى اتفاقهم فالعوام على هذا
 القول كذلك اذ لابد من اتفاقهم وان توقف على انضمام اتفاق المجتهدين الى اتفاقهم ثم رأيت
 شيخنا الشهاب قال هذا أى قوله خلافا لآمدى يمد قوله السابق ان الاختصاص بالمجتهدين
 وفاق الآن يريد انه لا يحصل بمحض غيرهم كما أشار اليه الشارح فيما سلف اه أى بقوله بان
 لا يتجاوزهم الى غيرهم وبقوله فلا عبرة باتفاق غيرهم ورأيت السكال قال فى قوله فلا عبرة
 باتفاق غيرهم تنبيه على ان اختصاصهم بهم بمعنى ان اتفاقهم هو المعتبر دون اتفاق غيرهم وان
 اشتراط وفاق العوام عند القائل به لا ينافى اختصاص الاجماع بهم به - هذا المعنى - اه ولا يخفى
 عليك مانع بعد تأمل ما تقدم فان اشتراط وفاق العوام ينافى كون اتفاق المجتهدين هو المعتبر
 بلا شبهة اذ كون اتفاقهم هو المعتبر يقتضى ان اتفاقهم وحده كاف وان اتفاق غيرهم من
 العوام لا يعتبر مطلقا أى لا وحده ولا مع غيره اذ لو لم يكن كذلك بان اعتبر مع اتفاقهم اتفاق
 العوام لم يكن هو المعتبر ضرورة اعتبار غيره معه نعم هو معتبر لانه المعتبر وافر كبير بينهما لان

الثاني يفيد حصر الاعتبار في نفسه دون الأول وعندى أن أحسن أو من أحسن ما يجاب به عن هذا الاشكال أحد أمرين الأول وهو ما أشار إليه شيخنا فيما تقدم عنه أن المراد باختصاصهم أن لا يتجاوزهم إلى غيرهم وحده بأن ينعقد باتفاق من عداهم دونهم واختصاصهم بهذا المعنى لا ينافي اعتبار غيرهم معهم وأصل قول الشارح بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم ظاهر في هذا إذ المتبادر من مجاوزته إياهم إلى غيرهم حصوله من مجرد ذلك الغير لا يقال يرد على هذا الجواب أنه يصح نسبة الاختصاص بهذا المعنى إلى غيرهم أيضا لأننا نقول لكنه ليس متفقا عليه وإنما يصح على قول الآمدي فقط وهذا ظاهر والثاني أن دعوى المصنف للاتفاق المذكور مبنية على منع ما قاله الآمدي من أن المراد توقف الحجة والحاصل أنه يعتد بالاتفاق خلافا لآمدي فحكي أولا الاتفاق بناء على اعتقادهم ثم ذكر ما يفهم منه مخالفة الآمدي في هذا الاتفاق ونظير ذلك ما كثر في الفروع من حكاية اتفاق وترجيح ثم مقابلة بحكاية خلاف (قوله واعتبر قوم وفاق العوام الخ) أقول أن أريد بالعوام من عدد المجتهدين من العلماء أو من العلماء وغيرهم اشكل التفصيل بين المشهور والخلق مطلقا أو بالنسبة للعلماء لأن العلماء خصوصا مجتهدى المذهب والفتوى من الأهلية التسامة لأدراك الخفيات ما لا يخفى وإن أريد بهم عن عدد العلماء كما يدل عليه بعض كلماتهم كقول المصنف في شرح المنهاج نقلا عن القاضي أذلقنا أن خلاف العوام يقدح في الاجماع مع أن قولهم ليس إلا عن جهل أفضى هذا إلى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال عن غير أصله اشكل اعتبارهم دون من عدد المجتهدين من العلماء بل هم أولى بالاعتبار وقد يختار الأول ويوجب بأن من الخفيات ما لا يصلح له الصلاحية المعتبرة إلا المجتهدون وفيه نظر

(قوله بمعنى إطلاق أن الأمة أجمعت الخ) هو راجع للقولين معا ولهذا عبر عنه بقوله وعلى كلا القولين ليس معنى اعتبار وفاقهم أن قيام الحجة يقتضي ذلك الخ (قوله لأن الإسلام شرط في الاجتهاد المأخوذ في تعريفه) أقول فيه أمران الأول أنه قد يوجه بأن كلام المصنف الآتي في باب الاجتهاد يفيد اعتبار الإسلام في الاجتهاد لأنه اعتبر فيه معرفة متعلق الأحكام من كتاب وسنة وما يتعلق بذلك كمعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور في الكافر إذ لا يعتد بحقيقة الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الأحكام منه وما لا يثبني ذلك ما دل عليه كلامه في مسئلة المصيب في العقليات وأحد من تحقق الاجتهاد في الكافر لأنه بمعنى آخر غير ما قرره أولا مما هو المعتبر في الأحكام الشرعية (فإن قلت) بل يتصور في الكافر اعتقاد حقيقة الكتاب والسنة لكن بالنسبة إلى غيره مكن يخص رسالته بالعرب من غيرهم وكذا بالنسبة له أيضا مكن كفره بانكار رسالته بلسانه دون قلبه أو بخولس الغبار (قلت) اعتقاد الكافر ساقط الاعتبار لكفره فهو بمنزلة عدم الاتري أن أخباره ساقط الاعتبار لكفره وإن تدين وتحرز عن الكذب على أن لنا أن نقول المراد باتفاق المجتهدين على الحكم الذي هو معنى الاجماع اتفاقهم على ثبوته في حقهم وحق غيرهم وهذا لا يتصور من يعتد بتخصيص الرسالة ألا يمكن أن يأخذ من الكتاب أو السنة حكما يتعلق به كغيره فإن قلت يكتفي في تحقق صفة الاجتهاد قدرة الاستنباط من الكتاب والسنة بفرض حقيته ما عنده وهذا متصور في حق الكافر قلت أما أولا فقدره

الكافر

عليه ما قوله (وثالثها) أي الأقوال (في القاسق يعتبر) وفاقه (في حق نفسه) دون غيره فيكون اجماع العدول حجة عليه أن وفاقهم وعلى غيره مطلقا (ورابعها) أي الأقوال يعتبر وفاقه (أن بين ما خذته في مخالفتي بخلاف ما إذا لم يشهه أذ ليس عنده ما يمنع عن أن يقول شيئا من غير دليل (و) علم (أنه لا بد من الكل) لأن إضافة مجتهد إلى الأمة يفيد العموم (وعليه الجمهور) فتضمر مخالفة الواحد وثاني أي الأقوال (يضر الاثنان) دون الواحد

هنا يابض أربعة أسطر بخط المصنف

(وثالثها) يضر (الثلاثة) دون الواحد والاثنين (ورابعها) يضر (بالخ) عدد التواتر دون من لم يبلغه إذا كان غيرهم أكثر منهم (وخامسها) يضر مخالفة من خاف (أن ساغ الاجتهاد في مذهبه) بأن كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول فإن لم يسغ كقوله يجوز بالفضل فلا تضر مخالفتي (وسادسها) تضر مخالفة من خاف ولو كان

واحدًا (في أصول الدين)

لخطره دون غيره من العلوم
(وسابغها لا يصح كون)
الاتفاق مع مخالفة البعض
(اجماعا بل) يكون (حجة)
اعتبار الاكثر (و) علم
(انه) أي الاجماع (لا يختص
بالصحابه) لصديق مجتهد
الامة في عصر غيرهم
(وخالف الظاهرية) فقالوا
يختص بهم لكنهم غيرهم كثر
لا ينضب فيهم بعد اتفاقهم على
شيء (و) علم (عدم انعكاده في
حياة النبي صلى الله عليه وسلم)
هنا ياض مقدار أربعة
أسطر

من قوله بعد وفاته ووجهه
انه ان وافقهم فالجسمة في
قوله والا فلا اعتبار بقولهم
دونه (و) علم (ان التابعي
المجتهد) وقت اتفاق الصحابة
(معتبر معهم) لانه من
مجتهدى الامة في عصر (فان
نشأ بعد) بان لم يصير التابعي
مجتهدا الا بعد اتفاقهم
(فعلى الخلاف) أي فاعتبار
وفاقهم سبب على الخلاف
في (انقراض العصر) ان
اشتراط اعتبار الاول وهو
الصحيح (و) علم (ان اجماع
كل من أهل المدينة
النبوية (وأهل البيت)
النبوي وهم فاطمة وعلى

الكافر ساقطة الاعتبار شرعا في الشرعيات وأما ثانياً فلو كفت القدرة على سبيل الفرض
لم يشترط معرفة متعلق الاحكام مطلقا لوجود القدرة بفرض تلك المعرفة وكلامهم صريح في
خلاف ذلك فليستأمل وحينئذ يندفع ما أورده الكمال وشيخ الاسلام هنا وأما قالا من ان
الاولى أن يقول لان الاسلام شرط في المجتهد أي في قبول قوله فلا يخفى ضعفه في مراد المصنف
لانه على هذا التقدير لا يكون الاختصاص بالمسلمين معلوما من التعريف كما هو ظاهر على انه
ينتقض بالفاسق فانه يعتبر وفاقه وينعقد اجماعه مع انه لا يقبل قوله فليستأمل والثاني قال
الزركشي ولا يعده ان اذا كان الاجماع في أمر ديني انه لا يختص بالمسلمين اه (قوله ان كانت
العدالة تركا في الاجتهاد) قال شيخ الاسلام الاول في المجتهد لانه الماخوذ في تعريفه على وجه
وباق فيه ما مر آنفا (أقول) وجهه ان الاول ما ذكر ان العدالة على القول باشتراطها شرط
في المجتهد لا في الاجتهاد فلم يعلم من التعريف الاختصاص بالعدول على هذا القول ويرد على
هذا الاول انه لا يوافق مقصود المصنف لانه حقيقة لا يكون الاختصاص بالعدول معلوما من
التعريف بل الوجه ان سياق المصنف الآتي في كتاب الاجتهاد ادال على ان من يعتبر العدالة
لا يتحقق عنده الاجتهاد المعتبر شرعا الذي تترتب عليه الاحكام على وفق ما اقتضاه كلامه هنا
فقاله الشارح هو الصواب فليستأمل وقوله وباق فيه ما مر آنفا اشارة الى ما ذكره قبل من
السؤال والجواب بقوله لا يقال الخ هذا ويمكن أن يجاب

(قوله ان في اعتبار وفاق الفاسق قولين) قال شيخنا الشهاب أي وأرجحهما الاعتبار ثم لا يخفى
انه لو كان الذي وجد من المجتهدين فسقة وأجمعوا على شيء لا يكون ذلك حجة على غيرهم ولا يضر
في ذلك اعتبار موافقتهم للعدول المجتهدين لان الحجة بقول العدل وان اعتبر موافقة غيره اه
(وأقول) فيه نظر ظاهر لان الاجماع الذي هو الحجة هو الاتفاق المتعلق بقول العدل وقول
غيره فكيف يقبل قول غيره مع انفراده لا يقبل مع اجتماعه فلم يثبت الاتفاق الذي هو الحجة
فكيف ثبت الحجة عند الاجتماع ولا تثبت عند الانفراد بل كلام المصنف صريح في انه لو لم
يوجد من المجتهدين الا الفسقة كان اتفاقهم اجماعا بحيث يجب ألا ترى الى قوله وعدمه أي عدم
اختصاص الاجماع بالعدول ان لم تكن أي العدالة ركز فانه لا معنى لنفي اختصاصه بالعدول
الا تحققة بمجرد اتفاق الفسقة ولا يتأني ذلك عدم قبول قول الفاسق فكيف يثبت في حق غيرهم
حتى يتأني العمل به اذ يمكن العلم باتفاقهم بغير اخبارهم كقرايين قطعية تصد ذلك وبأخبارهم اذا
بلغوا عدد التواتر فليستأمل (قوله اذ ليس عنده ما يمنع) أي وهو العدالة (قوله اذا كان غيرهم
أكثر منهم) هذا القيد لا يفيد المتن ولا ضعف هذا القول بل يعين المصنف بتمام محوره وسهل ذلك
ان في المذهب وتفضيلا (قوله ولو كان واحدا) قال شيخنا الشهاب انظر لم زاد هذا نادون
ما قبله (وأقول) أي وهو الخامس اذا اقول صرح فيه بذلك وما يمتنع ما لا يتصور فيه ذلك ويمكن
أن يجاب بأنه ذكر في الخامس ما يغني عن ذلك وهو تنزيهه بقوله كقول ابن عباس الخ اذ لو لانه
تضر مخالفته وحده على هذا القول ما صح التمثيل الاعلى سبيل الفرض وهو خلاف الظاهر
(قوله وسابغها لا يكون اجماعا) عبر بعضهم بانه لا يسبى اجماعا فيجوز ان مراد المصنف ويحتمل
وهو ظاهر عبارته أو صريحها انه انما أراد نفي حقيقة الاجماع أيضا (قوله ان وافقهم) قال

والحسن والحسين رضي الله عنهم (والخلفاء الاربعة) أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم (والشيخين) أبي بكر وعمر (وأهل الحرمين) مكة والمدينة (وأهل المصرين الكوفة والبصرة وغير حجة) لانه اتفاق بعض مجتهدي الامة لا كلهم (وان) الاجماع (المعقول بالاحادية) لصدق التعريف به (وهو الصحيح في الكل) وقيل ان الاجماع في (الاخيرة ليس بحجة لان الاجماع قطعي فلا يشك بخبر الواحد وقيل فانه مما قبل الاخيرة من الست حجة اما في الاولى فلم يدت الصحيحين انما المدينة كالكبريتي خبثها ويتبع طيها والخطا خبث فيكون منتقيا عن أهلها وأوجب بصدره منهم بلا شك لا تنقاه عصمتهم فيعمل الحديث على انها في نفسها فاضلة بمباركة وأما في الثانية فلقوله تعالى انما يريد الله ليهذب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيكون منتقيا عنهم وهم من تقدم لما روى الترمذي عن عمر بن ابي سلمة انه لما نزلت هذه الآية لع النبي صلى الله عليه وسلم لم

شيخ الاسلام كالكمال بقوله أو فعل أو تقرير وان كان قوله فالجدة في قوله بهم ان ذلك في القول فقط (واقول) يمكن أن يراد بالقول الرأي وهو حاصل بالقول وغيره أو القدر المشترك بعموم المجاز أو التمثيل (قوله وان اجماع كل من أهل المدينة الى قوله غير حجة) فيه أمور اول انه اعترض عليه بان عدم الحجية لم يعلم من الحدود انما الذي علم منه عدم الكون اجماعا وهو أعم من عدم الحجية ويمكن أن يجاب بان المراد انه علم من الخدم مع ضمنية وهي اما ان الاصل عدم الحجية الا ما صرح في الكتاب بحجته ولم يصرح فيه بحجته فاعاد الاجماع عما ذكر فاذا علم من التعريف انتفاء الاجماع عما ذكر علم منه أيضا انتفاء الحجية للاصل المذكور وما انه ذكر في مواضع تقدمت وتأتي ما يفيد عدم حجة المذكورات كقوله السابق في مسئلة يجب العمل به في الفتوى والشهادة وقوم فيما عمل الاكثر بخلافه والمالكية أهل المدينة فان ذلك يقيد تصحيح عدم حجة اتفاق الاكثر وهو شامل لأهل الحرمين وأهل المصرين وعدم حجة اتفاق أهل المدينة وكقوله فيما ساقى في باب الاستدلال في مسئلة الصحابي وقيل قول الشيخين فقط وقيل الخلفاء الاربعة فانه يقيد تصحيح عدم حجة قول الشيخين والخلفاء الاربعة فان قلت فلا حاجة مع تلك المواضع الى ما ذكره هنا لانه يعلم من عدم حجته الذي افادته تلك المواضع انه ليس اجماعا ولا كان حجة (قلت) لما كان للاجماع شروط فرعا توهم امكان تحقق جميعها في تلك المواضع وان محل عدم الحجية فيها المستفاد في تلك المواضع ما لم تتوفر تلك الشروط والائتت الحجية فنه بما ذكره هنا على دفع ذلك التوهم ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بأنه انما عبر بما ذكره لغرض الاختصار وفي قوله وهو الصحيح في الكل مع توفيقه بالغرض لان الاجماع يلزمه حجته فاذا انتفى انتفت اه (واقول) برده عليه ان هذا انما يفيدني حجته من حيث كونه اجماعا لا نفي حجته على الاطلاق لا يقال يجوز ان يكون المراد هنا نفي الحجية من حيث كونه اجماعا واما نفي الحجية من غير هذه الحقيقة فمستفاد من المواضع الاخر فلا اشكال أصلا لا تناقض قول الاستدلال لمقابل الصحيح بما ذكره الشارح صريح في ان الكلام هنا في الحجية على الاطلاق ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده وان قصرت عنه عبارته انه اذا انتفى الاجماع انتفت حجته من حيث كونه اجماعا لا تنقاه وحجته مطلقا لان الاصل عدم الحجية من جهة أخرى فقوله فاذا انتفى انتفت أي حجته أي والاصل عدم حجة أخرى * الثاني انه لا حاجة مع قوله أهل المدينة وأهل الحرمين لما بينهما لانه بعض كل منهما فاذا انتفت الحجية عن الكل انتفت عن البعض بالاولى بل لا حاجة أيضا لذكر أهل المدينة مع ذكر أهل الحرمين لان الاول بعض الثاني ولان ذكر الشيخين مع ذكر الخلفاء الاربعة لذلك أيضا ويمكن ان يجاب بأنه لما قيل بحجبة كل واحد من المذكورات بخصوصه فاسبب الاعتناء بنفي كل واحد صريحا ليقع الرد على كل قائل بخصوصه * الثالث استدلال ابن الحاجب للقول بان اجماع أهل المدينة حجة بعد ان فسرههم بالصحاب والتابعين بقوله اجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك بما منه انهم اعرف بالوحي والمراد منه اسكتهم محل الوحي وقد يروى عنه ان المراد بهم الصحابة الذين استوطنوا المدينة حماة صلى الله عليه وسلم وان استوطنوا غيرها بعدهم والتابعين الذين استوطنوها مدة يطلع فيها على الوحي والمراد منه بخالطة أهلها الذين شاهدوا ذلك وهذا يقتضي ان تابع التابعين الذين سكنوا المدينة مع

عليهم كساء وقال هؤلاء أهل

يتي وخاصتي اللهم أذهب
عنهم الرجس وطهرهم
طهيرا وروى مسلم عن
عائشة قالت خرج النبي
صلى الله عليه وسلم غداة
وعليه مرط من جل من
شعر أسود فغاء الحسن بن
علي فادخله ثم جاء الحسين
فادخله معه ثم جاءت فاطمة
فادخلها ثم جاء علي فادخله
ثم قال انما يريد الله ليهذب
الرجس عنكم أهل البيت
ويطهرهم تطهيرا وأجيب
بمنع ان الخطأ رجس
والرجس قبل العذاب
وقيل الاثم وقيل كل
مستفذر ومستفكر وأما
في الثالثة فاقوله صلى الله
عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين
المهديين من بعدى تسكو
بها وعضوا عليهم بالانواط

بالاصول هنا يباين

رواه الترمذي وغيره
وصححه وقال الخلافة من
بعدي ثلاثون سنة ثم
تكون ملكا أى
تصير أخرجه أبو حاتم وأحمد
في المناقب وكانت مدة
الاربعة هذه المدة لاسنة
أشهر مدة الحسن بن علي
فقد ثبت على اتباعهم فثبت

التابعين الموصوفين بما ذكره بطاعون فيما على ما ذكره ذلك لكنه خلاف تقييده بالصحابة
والتابعين كما تقدم اللهم الا أن يكون للغالب وبالجملة فيجعل أن لا يتقيد بالحكم بالسالكين
بخصوص بيوت المدينة بل يشمل النازلين حولها في حقوقها والعوالى اذا كان لهم تردد على
المدينة بحيث يطاعون معه على الوحي وما يتعلق به ثم رأيت القرافي قال في شرح المصنوع بعد
كلام قرره مانعه وعلى كل تقدير فلا عبرة بالمكان بل لو خرجوا من هذا المكان الى مكان آخر كان
الحكم على حاله فهذا سر هذه المسئلة عند مالك لا خصوص المكان بل العلماء مطلقا خصوصا
أهل الحديث يرجحون الاحاديث الجازية على العراقية حتى يقول بعض المحدثين اذا تجاوز
الحديث الحرة انقطع فخامه وسببه انه مهبط الوحي فيكون الضبط فيه ايسر وأكثر واذا
بعدت الشقة كثرت الوهم والتخيل فلو خرج أولئك الرواة بجملة منهم وسكنوا غير الجاز كان الامر
بجمله لم يحصل فيه خلل وبهذا يدفع كثير من الاسئلة على المسئلة كما تستشكاه الفرق بينه وبين
قول النبي عليه الصلاة والسلام اذا خرج من موضعه فانا لننزل التسوية في ان الامر من جهة في
جميع المواطن اه ورأيت الاسنوى عبر بقوله ذهب الامام مالك الى ان اجاع أهل المدينة
جهة أى اذا كانوا من الصحابة والتابعين دون غيرهم كتابه عليه ابن الحاجب اه فليست أم
(قوله لا تنفاه عنهم) قال شيخنا الشهاب هذا لا ينبت به المدعى اه (أقول) يعنى لان انتفاء
العصمة انما يستلزم إمكان الصدور والامكان لا يقتضى الوقوع بالفعل ويمكن أن يجاب بأنه
لاحظ في هذا الاستدلال العادة فانما يقتضى وقوع الخطأ من غير المعصوم أو بأنه ليس المراد
الاستدلال بانتفاء العصمة على وقوع الخطأ بل بيان علة صحة صدور الخطأ المتحقق وأما العلم
بتحققه فن دليل آخر فكأنه قال واجيب بأن الخطأ وقع منهم لادلة ذات على وقوعه عنهم وانما
صح وقوعه عنهم لان انتفاء عصمتهم فلم يبق لهم مانع الوقوع ولا يحلوه ذاع حسن ودقة كما يدرك
بالنامل ثم رأيت السكالي أول قوله بصدوره على معنى جواز صدوره اه وعلى هذا فلا إشكال
في الاستدلال لكن يرد عليه ان جواز الصدور لا يدل على عدم الحجية لاحتمال عدم الصدور وقد
يجاب بأنهم حينئذ كغيرهم فلا وجه لمزيتهم على غيرهم في ذلك فليست أم (قوله وخاصتي) قال شيخنا
الشهاب يمنع صراحة الدليل في المدعى ولذا والله أعلم قال وروى مسلم الخ اه (وأقول) فيه نظر
(قوله ليهذب الرجس عنكم) قال شيخنا الشهاب كذا في غالب
النسخ وهو مخالف انظم القرآن اه (قوله وأما في الثالثة فاقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى) لا يقال قد يستشكل الاستدلال بذلك بأنه ان أريد
بسنة الخلفاء كل منهم فهو خلاف المدعى أو سنة الاربعة بمعنى ما اجمعوا عليه فهذا لم يعلم قبل
انقراضهم فلم يعلم في زمن الاول منهم ولا الثانى ولا الثالث اذ كونهم خلفاء لم يعلم من أول الامر
فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع ما اجمع عليه الخلفاء الاربعة لانا نقول فختار الثانى ولا يحدو في
عدم تاتى اتباعهم قبل انقراضهم ويكفى اتباعهم بعده على انه يتأتى قبل انقراضهم وذلك في كل
زمن آخرهم فيما وافق من قبله منهم عليه كما هو ظاهر (قوله لاسنة أشهر مدة الحسن بن علي)
قضيته ان الحسن رضى الله عنه من الخلفاء وهو كذلك ومن ثم قالوا انه آخر الخلفاء الراشدين
بنص جده صلى الله عليه وسلم الى الخلافة بعد قتل أبيه بمبايعة أهل الكوفة فقام بها ستة أشهر

عنهم الخطأ وأجيب بمنع
انتقائه وأما في الرابعة
فلقوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا بالذين من بعدي أبي
بكر وعمر ورواه الترمذي
وغیره وحسنه أمر
بالاقتداء بهم فانتفى عنهم
الخطأ وأجيب بمنع انتقائه
وأما في الخامسة والسادسة
فلان إجماع من ذكرهم ما
إجماع الصحابة لانهم كانوا
بالحرمين وانتشروا إلى
المصريين وأجيب على
تقدير تسليم ذلك بأنهم بعض
المجتهدين في عصرهم على
أن فيما ذكر تخصص
الدعوى بعصر الصحابة
(و) علم (أنه لا يشترط) في
المجمعين (عدد التواتر)
لصدق مجتهدى الأمة بما
دون ذلك (وخالف إمام
الحرمين) فشرط ذلك نظرا
للعادة (و) علم (أنه لو لم يكن)
في العصر (الاجتهاد) واحد
لم يحتج به (إذا قل ما يصدق به
اتفاق مجتهدى الأمة اثنان
(وهو) أى عدم الاحتجاج
به (المختار) لانتفاء الإجماع
عن الواحد (وقيل يحتج به)
وان لم يكن إجماعا لا تحصار
الاجتهاد فيه (و) علم (أن)
انقراض العصر بموت
أهله (لا يشترط) في انعقاد
الإجماع لصدق تعريفه مع
بقاء المجتهدين ومواصلتهم

وأيا ما وقضية أيضا كما قال شيخنا الشهاب اعتبار موافقة الحسن لهم اه أى فيشكل بعدم عده
فيهم في هذا القول إلا أن يوجه بقصر مدته واشتغاله فيها عن النظر (قوله في الثالثة والرابعة
وأجيب بمنع انتقائه) أقول لما قيل أن يقول لواقصر في الاستدلال في الأولى على قوله فقد
حدث على اتباعهم وذلك يستلزم أن قولهم حجة واللام يصح اتباعهم وفي الثانية على قوله أمر
بالاقتداء بهم ما فدل على أن قولهم حجة واللام يصح الاقتداء بهم ما لم الاستدلال ولم يلاقه هذا
الجواب فأى حاجة إلى اعتبار انتفاء الخطأ في الاستدلال حتى توجه هذا الجواب فليست
(قوله تخصيص الدعوى بعصر الصحابة) أقول لا يخفى أن التخصيص متحقق وإن كان ما ذكر
يقضى التخصيص بما قبل الانتفاء بالنسبة لإجماع أهل الحرمين وبعده بالنسبة لإجماع أهل
المصريين (قوله وأنه لو لم يكن في العصر الواحد لم يحتج به) اعترض عليه بأن الذى علم انتفاء
الإجماع لانتفاء المجتهدين ولا يلزم من انتفاء انتفاءها ويحتاج إلى نظير ما تقدم في قوله وإن إجماع كل
من أهل المدينة الخ وأجاب شيخ الإسلام هنا بنظر ما أجاب به هناك مما مر بما فيه (قوله وهو
المختار وقيل يحتج به) ذهب الإمام واتباعه إلى هذا الثانى قال الأسنوى المحدث أنما هو الإجماع
الاصطلاحى المتناول بقول المجتهد الواحد إذا لم يكن في العصر غيره فان الإمام واتباعه
صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف يعنى البيضاوى بالاتفاق بنفسه فان الاتفاق إنما يكون من
اثنين فصاعدا نعم سبى الأمدى وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا
بالأول فتغير اجتهاده في الأخذ بالثانى نظر يحتاج إلى تأمل وكذلك لو حدثت مجتهد آخر
وأداه اجتهاده إلى خلافه اه (وأقول) قياس كونه حجة امتناع الأخذ بالثانى ومخالفة المجتهد
الآخر بناء على عدم اشتراط انقراض العصر لانه دليل شرعى استقرار امره فليست أم (قوله
بموت أهله) قال شيخنا الشهاب لو قال أو بعضهم كان أولى لكنه مراداه (وأقول) وجه ذلك أن
مقابله الأقوال المذكورة تقتضى أن يقول ما ذكر لأن نفي اشتراط موت الجميع لا يخالفه أى
يناقضه اشتراط موت البعض كما في تلك الأقوال لكن ما ذكره هو حقيقة انقراض العصر
ويمكن أن يقال أراد بأهله أعم من كلهم وبعضهم (قوله وخالف أحمد وابن فورك وسأيم إلى
قوله أقوال اعتبار العاصمى والنادر) قال الكمال ظاهره أن الأقوال الأربعة لهؤلاء الثلاثة
إما على معنى أن يكون كل واحد نقل عنه كل من الأقوال الأربعة وإما على معنى أن كل واحد
فائل بقول منها ومنهم من نقل عنه مع ما قال من الثلاثة القول الرابع وكلاهما غير سديد إذ
لا نقل يساعده بل النقل بخلافه إذا المعروف نقل ذلك عن هؤلاء الثلاثة وغيرهم الخ (وأقول)
ما قال أنه ظاهر كلام المصنف بأحد المعنيين لم يقيم على رده عقل ولا نقل والمصنف ثقة له من سعة
الاطلاع ما هو معروف مشهور فلا التفات إلى المنازعة فيه بلا حجة صحيحة واضحة وأما قوله
إذا نقل يساعده فلا التفات إليه لانه مجرد دعوى بحسب اطلاع وأما قوله بل النقل
بخلافه إذا المعروف الخ فهو ممنوع إذا مساقه من المعروف لا ينافى أن هؤلاء الذين اقتصر
المصنف على النقل عنهم اختلفوا على هذه الأقوال بأحد المعنيين اللذين بينهما كما لا يخفى على
التأمل فيما حكاه ثم قال الكمال واعلم أن مشترطى الانقراض فائون بحجة الإجماع قبله
لكن لو رجع راجع أو حدث مخالفة كان ذلك عندهم قادحا في الإجماع فالانقراض في الحقيقة

(وخالف احمد وابن فورس وسليم) الرازي (فشرطوا انقراض كلهم) أي كل أهل العصر (أو غالبهم أو علمائهم) كلهم أو غالبهم
(أقوال اعتبار العاصي والناذر) هل يعتبران أو لا يعتبران كما تقدم أو يعتبر ٢٩٥ العاصي دون النادر أو

العكس كما يستفاد من جمع
المستثنيين فينبغي على
الأقوال الأولى والرابع
وعلى الأخيرين الثاني
والثالث واستدلوا على
اشتراط الانقراض في الجملة
بأنه يجوز أن يطرأ بعضهم
ما يخالف اجتهاده الأول
فيراجع عنه جواز بل
وجوبه واجيب بنوع جواز
الرجوع عنه للأجتماع
عليه (وقيل يشترط)
الانقراض (في) الأجتماع
(السكوتي) لضعفه بخلاف
القولى وسبب (وقيل)
يشترط الانقراض (أن) كان
فيه) أى في المجمع عليه
(مهلة) بخلاف ما للمهلة
فيه ~~كقتل النفس~~
واستباحة الفرج إذا
يصدرا لا بعد امتناع النظر
(وقيل) يشترط الانقراض
(أن) بقى منهم) أى من
الجميعين (~~كثير~~)
كعدد التواتر بخلاف
القليل إذا اعتبر به
فالمشترط حينئذ انقراض
ماعد القليل (و) علم (أنه)
لا يشترط (في) انعقاد الأجتماع
(تأدى الزمن) عليه لصدق
تعريفه مع اتفاق التأدي
عليه كان مات المجمعون عقبه
بجور وسفاهة وغير ذلك
(وشرطه) أى التأدي

شرط لانعقاده لإلزامه بقرا الحجة كغيره من الأدلة لا لأهل انعقاده حجة اه (وأقول) يمكن
حل كلام المصنف على ما وافق ذلك بأن يراد به أنه لا يشترط الانقراض في انعقاده على
الإطلاق لا في حق المجمعين فيمنع رجوعهم ورجوع بعضهم ولا في حق غيرهم ففتنح مخالفته
خلافاً للمذكورين فإنه يشترط عندهم الانقراض في حقهم على الإطلاق ولذا جاز الرجوع
ومخالفته عندهم قبل الانقراض في الحقيقة لم يحصل على قول هؤلاء الانعقاد في الجملة
لا على الإطلاق بخلاف قول المصنف فإنه حصل عنده الانعقاد على الإطلاق على أنه يمكن أن
يقال المراد بانعقاد الأجتماع كونه بحيث يمنع الرجوع ومخالفته فلا يرد عليه ما ذكره لوجه لأن
الانعقاد بهذا المعنى غير ثابت على قول هؤلاء فلا إشكال في نسبة المخالفة إليهم غاية الأمر أن
المخالف في اشتراط ما ذكر في انعقاده لا في نفسه ولم يصرح بذلك لوضوحه (قوله فشرطوا
انقراض كلهم) أى حتى العوام (وأقول) قد يرد عليه أنه يلزم أن لا يتصور وجود أجتماع يعمل به
لأن اشتراط الانقراض يقتضي اشتراط موافقة الحادث قبل الانقراض والوجود لا يتصور بطلان
حادث وانقراض جميع من في العالم بحيث لا يبقى أحد لا يتصور قبل القيامة ولو تصور بطلان
فائدة الأجتماع إذا بعد انقراض الجميع لا يتصور والعمل به لفقده من يعمل به اللهم إلا أن يوجد
خلق جديد بعد الانقراض ويمكن أن يجاب بأن هذا القائل وإن اعتبر موافقة الحادث
من المجتهدين قبل الانقراض لا يعتبر موافقة الحادث من العوام فلا إشكال لجواز أن
ينقرض جميع المجتهدين دون العوام ثم يحدث المجتهدون فيلزمهم كغيرهم العمل بالأجتماع أو
بأنه أعنى هذا القائل انما يشترط انقراض المجمعين دون الحادث وإن اعتبر موافقته لهم قبل
انقراضهم فإذا انقرض المجمعون لزم الأجتماع وأن بقى الحادثون فليتم (قوله أو غالبهم)
(أقول) حاصل هذا أنه يغتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين بدليل ما ذكره الشارح من بقاء
هذا على اعتبار العاصي دون النادر لكن الظاهر أنه لا فرق بين كونه من المجتهدين أو من العوام
لأنه إذا اغتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين فاعتقار عدم موافقة النادر من العوام أولى
وإن المراد بالنادر ما اغتفر في الأقوال السابقة المقابلة للجمهور فالمراد به الواحد على قول
تلك الأقوال وهكذا أوقضية ذلك أنه لا يغتفر عاصي وعالم على القول المذكور فليست أملاً وظاهر
أنهم ما يتفرقون على ثانيهما لأنه إذا اغتفر عليه المجتهدان فالجتهد والعاصي أولى (قوله أو علمائهم
كلهم أو غالبهم) أقول لا ينبغي عدم تصور هذا الثاني إذا انحصر العلماء في اثنين فينبغي أن يعتبر على
هذا انقراضهما (قوله في الجملة) أهل معناه مع قطع النظر عن خصوص واحد من الأقوال
فيشمل الجميع لا يقال بل هو إشارة إلى أن جواز أن يطرأ بعضهم ما يخالف اجتهاده الأول
فيرجع عنه لا يندفع على القول باعتبار انقراض غالب أهل العصر والقول باعتبار انقراض
غالب علمائهم لأن من لم يشترط انقراضه على هذين القولين وهم من عدا الغالب يجوز أن
يطرأ لهم ما ذكر ف يرجعوا لا نقول هذا غلط منشؤه الغفلة عن أن من اشترط انقراضه في هذه
الأقوال هو من يشترط وفاقه فلا يضر أن غيره يرجع قبل انقراضه أو بعده نعم يمكن أن يكون
فيه أعنى قوله في الجملة إشارة إلى عدم جريان هذا الدليل على القول باعتبار انقراض جميع
أهل العصر بالنسبة للعوام إذا لا يتصور في حقهم جواز الطرؤ والرجوع المذكورين (قوله)

(إمام الحرمين في) الأجتماع (الظني) ليستقر رأي عليه كالقطعي وسبب التمييز بينهما (و) علم (أن) الأجتماع (الام) (السابقين)
على أمة محمد صلى الله عليه وسلم (غير حجة) في ملته حيث أخذ أمته في التهذيب (وهو الأصح) لاختصاص دليل حجة الأجتماع

بإمامته كحديث ابن ماجه وغيره ان أمتي لا تجتمع على ضلالة وقيل انه حجة بناء على ان شرعهم شرع لنا وسبقنا الكلام فيه
(و) علم (انه) أى الاجماع ٢٩٦ (قد يكون من قياس) لان الاجماع المأخوذ في تعريفه لا بد له من مستند كإسباتي والقياس

من جلته (خلاف المانع جواز ذلك) أى الاجماع عن قياس (أو) مانع (وقوعه مطلقا أو في) القياس (الخطي) دون الجلي وسبقنا التمييز بينهما والاطلاق والتفصيل راجعان الى كل من الجواز والوقوع ووجه المنع في الجملة ان القياس لا يكون ظاهري الاغلب يجوز مخالفة لأرجح منه فلو جاز الاجماع عنه لجاز مخالفة الاجماع وأجيب بأنه انما يجوز مخالفة القياس اذالم يجمع على ما ثبت به وقد أجمع على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى اراقة نحر الزيت اذا وقعت فيه فارة قياسا على السمن (و) لم (ان اتفاقهم) أى المجتهدين في عصر (على أحد القوانين) لهم (قبل استقرار الخلاف) بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق (جائز ولو) كان الاتفاق (من الحادث بعدهم) بأن ما تواتر ونشأ عنهم فانه يعلم جوازه أيضا لصدف تعريف الاجماع على كل من هذين الاتفاقيين ووجه الجواز انه يجوز أن يظهر مستند جلي يجمعون عليه وقد أجمع الصحابة على دفته صلى الله عليه وسلم

بخلاف القولى) أقول قد يقال غير السكوتى لا ينصرف في القولى فلم يقتصر عليه وعبرة العصد وقبل بشرط في السكوتى دون غيره اهـ (قوله ان كان فيه مهلة) أى بان يمكن استدراكه (قوله بخلاف ما لامهله فيه) أى بان لا يمكن استدراكه قال الكمال والظاهر ان المرجع في الزمن الذى بعد التأخير فيه مهلة العرف كما ضبط فيه في المخول غمادى الزمن بعد انعقاد الاجماع اهـ (وأقول) في صحة هذا الكلام نظر ظاهر اذ ليس المراد بالمهلة التأخير بل امكان الاستدراك فالعنى ان المجموع عليه ان كان بحيث يمكن استدراكه لورجوعوا عما اجمعوا عليه واشترط الانقراض وان كان بحيث لا يمكن استدراكه لورجوعوا اليه بشرط والحاصل انه ان كان ما اجمعوا عليه لوعمل به امكن استدراكه لورجوعوا كغرم زيد لعمر ومثلا اشتراط الانقراض والا كالقتل لم يشترط ولا معنى مع ذلك للضبط الذى كره فتأمل (قوله كقتل النفس الخ) لا يخفى ان الجمع عليه جواز القتل مثلا واباحة الفروج بمعنى كونها مباحة لانفس القتل واستباحة الفروج بمعنى اتيانهم معتقدا باباحتها وحينئذ فلهذا عبر بقوله كاستباحة القتل والفروج وكأنه انما عبر بما كره لانه الذى لا يمكن استدراكه في الحقيقة فليست تأمل (قوله كعدد التواتر) قال الكمال يوهم انه ليس الضابط عدد التواتر على هذا القول مع ان المعروف في حكايته الضبط بعدد التواتر اهـ لا يقال للشارح ان يريد بعدد التواتر أقل ما يصلح له لا نأقول هذا انما يصح الاتيان بكاف التمثيل ولا يدفع ايهام ان ما دون الاقل من الكثرة أيضا الا أن يقال في التمثيل به اشعار بعدم كفاية مادونه والتمثيل به كما هو الاولى على هذا التقدير (قوله فالشروط حينئذ انقراض ما عدا القليل) قال شيخنا الشهاب لا يقال هذا يقصد مع قوله الذى مرأوا غلبهم لا نأقول لا يلزم من الكثرة المشترط انقراضها هنا ان تكون غالبية فلو كانوا ثلاثة آلاف مثلا وانقرض منهم ألفان وبقي ألف فلم يتحقق الشرط ههنا المكان الكثرة وتحقق على القول السابق لانقراض الغالب اهـ (قوله ان اتفاقهم على أحد القوانين) لو مات القائلون بأحد القولين فهل يصير القول الآخر مجمعا عليه لاتفاق أصحابه عليه ولم يبق مخالفا لهم فيه أو لافيه نظرو ويظهر انه لا يصير بمجرد الموت بل لابد من تجديد نظر الباقيين في قولهم ونفى القول الآخر ثم رأيت الامام وأتباعه صرحوا بالاول وعبرة الامام المسئلة الخامسة أهل العصر اذا انقسموا الى قسمين ثم مات أحد القسمين صار قول الباقيين اجماعا لا بالنظر في ظهور اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الاجماع وكذا القول اذا انقسم الى قسمين ثم كفر أحدهما فانه يصير قول الثاني حجة اهـ ورأيت القرافى نازعه في صورة الموت فقال قلنا ينبغي ان يخرج هذا على ان قول الميت هل هو معتبر أم لا فان قلنا معتبرا لا يكون الباقي اجماعا وان قلنا غير معتبرا صار الثاني اجماعا اهـ وسكت عن صورة الكفر وعبرة الاسنوى في شرح المنهاج اذا اختلف أهل العصر على قوانين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله في المحصول فانه يصير قول الباقيين حجة لكونه قول كل الامة وهذا هو الذى جزم به الامام وأتباعه وصرحوا بكونه اجماعا أيضا وهو يؤخذ من تعليل المصنف وذكر ابن الحاجب هذه المسئلة في اثناء اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولى العصر الاول وحكى عن الاكثرين انه لا يكون اجماعا وكذا لا مدى نحوه أيضا (قوله ولو كان الاتفاق من الحادث بعدهم) قال شيخنا الشهاب يلزم ان

من جلته (خلاف المانع جواز ذلك) أى الاجماع عن قياس (أو) مانع (وقوعه مطلقا أو في) القياس (الخطي) دون الجلي وسبقنا التمييز بينهما والاطلاق والتفصيل راجعان الى كل من الجواز والوقوع ووجه المنع في الجملة ان القياس لا يكون ظاهري الاغلب يجوز مخالفة لأرجح منه فلو جاز الاجماع عنه لجاز مخالفة الاجماع وأجيب بأنه انما يجوز مخالفة القياس اذالم يجمع على ما ثبت به وقد أجمع على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى اراقة نحر الزيت اذا وقعت فيه فارة قياسا على السمن (و) لم (ان اتفاقهم) أى المجتهدين في عصر (على أحد القوانين) لهم (قبل استقرار الخلاف) بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق (جائز ولو) كان الاتفاق (من الحادث بعدهم) بأن ما تواتر ونشأ عنهم فانه يعلم جوازه أيضا لصدف تعريف الاجماع على كل من هذين الاتفاقيين ووجه الجواز انه يجوز أن يظهر مستند جلي يجمعون عليه وقد أجمع الصحابة على دفته صلى الله عليه وسلم

في بيت عائشة بعد اختلافهم الذى لم يستقر (وأما) الاتفاق (بعده) أى بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد
للاتفاق المقدر (فمنه الامام) الرازى مطلقا (وجوزه الآمدى مطلقا وقيل) يجوز

(الا ان يكون مستندهم)
 في الاختلاف (قاطعا) فلا
 يجوز حذرا من الغاء
 القاطع واحتج المانع بأن
 استقرار الخلاف بينهم
 يتضمن اتفاقهم على جواز
 الاختلاف من شق الخلاف
 بل جزمه أو تعليل فيمنع
 اتفاقهم بعد على أحد
 الشقين وأجاب المجوز بأن
 تضمنه ما ذكره شرط بعدم
 الاتفاق بعد على أحد
 الشقين فإذا وجد فلا اتفاق
 قبله والخلاف معنى على
 انه لا يشترط انقراض
 العصر فان اشترط جاز
 الاتفاق مطلقا قطعاً وفيما
 نسبته المصنف الى الامام
 والامدى انقلاب والواقع
 ان الامام جوزه والامدى
 منع (وأما) الاتفاق (من
 غيرهم) أي من غير المختلفين
 بعد استقرار الخلاف
 بأن ماؤا ونشأ غيرهم
 (فالاصح) انه (ممنوع) ان طال
 الزمان (أي زمان الاختلاف
 اذ لو انقضى وجهه في سقوطه
 لظهر للاختلافين بخلاف
 ما اذا قصر فقد لا يظهر لهم
 ويظهر لغيرهم وقيل يجوز
 مطلقا لجواز ظهور سقوط
 الخلاف لغير المختلفين دونهم
 مطلقا (و) علم (أن التمسك
 باقل ما قبل حقي) لانه
 تمسك بما أجمع عليه

يصير المعنى ولو كان الاتفاق منهم من الحادث بعدهم كما هو قضية الغاية وهو فاسد ويجب
 بأن لو شرطية لا غاية وجواب الشرط قوله فانه بعد لم الخ ١١ (وأقول) يمكن ان يجاب أيضا
 بأن قوله اتفاقهم على حذف المضاف أي جنس اتفاقهم وهو اتفاق أهل العصر عن المجتهدين
 وهذا يشمل اتفاق الحادثين (قوله الا ان يكون مستندهم قاطعا) أقول فيه تامل لانه ان كان
 المراد قاطع الدلالة أشكل عليه ان قاطع الدلالة لا يجوز مخالفته فكيف يتأتى كونه مستندا
 لخلاف أي المخالفة وان كان المراد قاطع المتن أشكل الاحتجاج بقوله حذرا من الغاء القاطع
 اذ الغاؤه من حيث مدلوله وهو ظني لا يتنوع الغاؤه وقد يحتار الاول ولا مانع من مخالفة قاطع
 الدلالة نظرا لامكان معارضته لظنية ثبوته وهذا مما يظهر به وجه الصحيح وورود الاشكال على
 احتجاج هذا القول فليست تامل (قوله فلا اتفاق قبله) قال شيخنا الشهاب لو قال بدله وقته كان
 ينأ ١١ (أقول) لان الاتفاق قبله ثابت قطعا وقد يجاب بحمل كلامه على ان المراد فلا اتفاق
 قبله ممنوع مخالفته أو بان باتفاقهم على أحد الشقين يتبين به عدم تحقق اتفاقهم على جواز
 الاختلاف المذكور والالتمية قوا على أحد الشقين وهذا ظاهر عبارة الشارح ولا مانع منه في
 عقل أو نقل (قوله والخلاف معنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق
 مطلقا قطعاً) هذا قد يشكك بالقول الاخير اذا الغاء القاطع محذور مطلقا الا ان يريد بالخلاف
 غير هذا القول أو يلتزم هذا القائل ان الغاء القاطع انما يحذر عند انقراض لتبين أمره
 بخلافه عند عدم انقراض لاحتمال ان يتبين الخطأ في قطعيته (قوله وأما من غيرهم فالاصح
 ممنوع ان طال الزمان) فان قلت هذا يرد على المصنف حينئذ لانه علم من التعريف جواز هذا
 أيضا قلت قد يقال لا يرد لانه فهم من التعريف أمران ان هذا الجماع وانه جائز ولا اشكال في
 الاول لانه اجماع وان كان ممنوعا والتعريف يشمل الافراد المستعنة أيضا وكذا الثاني لانه
 مستثنى مما دل عليه التعريف من الجواز بقرينة هذا الكلام (فان قلت) الاستثناء من
 التعريف لا يناسب مقام التعريف قلت قد يقال لما كان الجواز والامتناع مما لا يقصد
 بالذات من التعريف تناسب التمسك فيه بما مثالي ذلك فليست تامل (قوله بأن ماؤا ونشأ غيرهم) أقول
 ليس هذا تفسير الاستقرار والخلاف كما قد يتوهم لانه يناهيه قول المصنف السابق ولو من الحادث
 بعدهم مع فرضه فيما قبل الاستقرار بل هو تصوير للحالة التي أتى فيها الاتفاق من غيرهم
 بعد استقرار الخلاف لان الاتفاق من غيرهم بعد الاستقرار كما يتوقف على طول الزمان بعد
 اختلافهم يتوقف على موتهم كما لا يخفى (قوله بخلاف ما اذا قصر) أي فيجوز قطعا هذا ظاهر
 كلامه بل صريحه وينبغي جريان مثله في مسألة الامام والامدى السابقة أعني ما اذا
 كان الاتفاق منهم بعد استقرار الخلاف أي فيستثنى من ذلك ما اذا قصر الزمن فيجوز
 اتفاقهم قطعا بل هو أولى من مسئلتنا يدلك على الاولوية الغاية في قول المتن السابق ولو من
 الحادث بعدهم فكان من حقه ان يقيد مسألة الامام والامدى بطول الزمن كذا قال
 شيخنا الشهاب (وأقول) ما قاله يحتمل احتمالا قويا ولا يتأتى ذلك ان استقرار الخلاف
 مضبوط بطول الزمن أيضا لما سيأتي آنفا ويحتمل أن يفرق بين المسئلتين بما قد يشير

اليه توجيه الشارح هنا الجواز عند القصر بأنه قد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم والجواز مطلقا يجوز ظهوره وسقوط الخلاف لغير المختلفين وحاصله أنه قد يظهر في القول لغير صاحبه ما لا يظهر له كما جرت العادة بذلك ولهذا جرت أيضا عرض القائل قوله على غيره لينظر فيه بل قد لا يثق بقوله إلا بعد عرضه على غيره فلذا جرى المنع في المسئلة السابقة عند القصر أيضا بخلافه في هذه وعلى هذا فلا يرد على هذا الفرق أن مقتضاه أن الجواز في حق غيرهم أولى منه في حقهم وهو عكس ما دلت عليه المداغة في كلام المصنف فيما قبل الاستقرار أما إمكان الفرق بين الحالتين بأنه في حالة الاستقرار خلاف قد طال الزمن فتقوى احتمال أن يظهر لغيرهم ما لا يظهر لهم بخلاف حالة عدم الاستقرار لأنه لم يطل الزمن فلم يقو ذلك الاحتمال فخرج جانبهم بكونهم قد خاضوا في الواقعة فهم باعتبار هذه الجهة التي لم يعارضها جهة أخرى أقرب إلى الاطلاع على ما فيها وأما إمكان أن يسوي بينهم أو يحمل قوله ولو من الحادث على مجرد دفع التوهم دون الإشارة إلى الأولوية والحاصل أن ما بحثه الشيخ محتمل وليس بلازم فليقتل (فان قلت) هذا كله بناء على ما قاله السكالك من أن المراد بطول الزمان هنا ما يزيد على زمان الاستقرار الخلاف فيكون المراد بالقصر ما لا يزيد على ذلك وهو صادق بقدر زمان الاستقرار أما على ما أشار إليه شيخ الاسلام حيث قال في قوله أن طال الزمان تصريح بماعلم من استقرار الخلاف من أن المراد بالطول هنا هو زمان استقرار الخلاف فلا إشكال في القطع بالجواز هنا عند القصر لأن هذا ثابت هناك أيضا إذا المراد على هذا بالقصر أن لا يستقر الخلاف ولا فرق بينهما في هذه الحالة كما تقدم (قلت) بل جنس الاشكال بجماله لأن ما تقدم فيما قبل استقرار الخلاف من الجواز فيهم انما هو قول الجمهور بخلاف الصبر في ومن الجواز في الحادث بعدهم انما هو مبني على الجواز فيهم كما أفاد ذلك تصريح كلام الزركشي كلامه صنف وغيره وحينئذ فالقطع بالجواز في غيرهم الذي أفاده كلام الشارح هنا بناء على ما أشار إليه شيخ الاسلام من أن الحكاية خلاف الصبر في الاستفادة مما تقدم ومما يرد على ما أشار إليه شيخ الاسلام لزوم استدرالك قوله أن طال الزمان (قوله مع ضميمته أن الأصل عدم وجوب ما زاد عليه) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا الشهاب هذا قد يناهض الإجماع (وأقول) إذا أريد أن الإجماع على حقيقة الأقل مع قطع النظر عن الزيادة نفيا وإثباتا فلا منافاة * ثانيها ما أن هذا يقتضي تخصيص المسئلة بالوجوب فليتنامل الحامل عليه مع إمكان جريانها في غيره أيضا كما لو قيل بإباحة بعض المضار في حالة وقيل بإباحته في حالتين أحدهما الحالة المذكورة وقيل بإباحته في سائر الأحوال فالإباحة في الحالة المذكورة أقل ما قبل والأصل عدم إباحة ما زاد عليه فليتنامل (قوله بأن يقول بعض المجتهدين حكما الخ) (أقول) الظاهر أن منه أيضا أن يفعل بعضهم فعلا يدل على الجواز أو يمنع من فعل امتناعا يدل على الامتناع ويسكت المأقون بعد العلم بالخ ومن القول جوابه عن السؤال عن حكمه وحكمه إذا كان حاكما وفي معناه أو بمعنى الفعل الإشارة إلى الحكم وكذا به واعلم أن الإجماع السكوتي انما يتحقق فيما قبل استقرار المذهب لا بعده أيضا ولهذا قال العضد كإن الحجاب إذا قال واحد أو جماعة يقول وعرف به المأقون ولم يشكروه وأحد منهم فإن كان بعد استقرار المذهب لم يدل على الموافقة قطعا إذا عادت أنكاره فلم يكن بحجة وإذا كان قبله وهو عند البحث عن

مع ضميمته أن الأصل عدم وجوب ما زاد عليه مثاله أن العلماء اختلفوا في دية الذبي الواجبة على قاتله فقبيل كدية المسلم وقبيل كدية الكافر فخذ به الشافعي للاتفاق على وجوبه ونفي وجوب الزائد عليه بالأصل فان دل دليل على وجوب الأكثر أخذه كما في غسالات ولوغ الكلب قيل انها ثلاث وقيل انها سبع ودل حديث الصحابين على سبع فأخذه (وأما) الإجماع (السكوتي) بأن يقول بعض المجتهدين حكما ويسكت المأقون عنه بعلم بعد العلم به إلى آخر ما يأتي في صورته

(ثالثها) أي الأقوال فيه انه حجة (الاجماع) وثانيها انه حجة واجماع لان سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة وثاني الثالث اسم الاجماع لاختصاص مطلقه عند المقطعي أي المقطوع فيه ٢٩٩ بالموافقة بخلاف الثاني كما سبق

وأوله ليس بحجة ولا اجماع
لا احتمال السكوت لغیر
الموافقة كالحوف
والهابة والتردد في المسئلة
ونسب هذا القول للشافعي
أخذنا من قوله لا ينسب
إلى كقول (وراهما)
انه حجة (بشرط الانقراض)
لان ظهور المخالفة بينهم
بعده بخلاف ما قبله (وقال
ابن أبي هريرة) انه حجة (ان
كان قتيلا) لاحكام لان القتيلا
يبحث فيها عادة فالسكوت
عنها رضاهم بخلاف الحكم
(و) قال (أبو اسحق المروزي
عكسه) أي انه حجة ان كان
حكما لصدره عادة بعد
البحث مع العلماء واتفاقهم
بخلاف القتيلا (و) قال (قوم)
انه حجة (ان وقع فيما يموت
(استدراكه) كإراقة دم
واستباحة فريخ لان ذلك
لخطورة لا يسكت عنه
الأراض به بخلاف غيره
يباض بقطره

(و) قال (قوم) انه حجة
ان وقع (في عصر العصاة)
لانهم لشدة هم في الدين
لا يسكتون عما لا يرضون به
بخلاف غيرهم فقد يسكتون
(و) قال (قوم) انه حجة (ان
كان الساكوت أقل) من
القائلين نظروا لا كثروا
قول من قال ان مخالفة

المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه الخ اه (قوله ثانيا) انه حجة (الاجماع) ليس المراد نفي حقيقة الاجماع عنه كما يسبق الى الوهم منه بل نفي مطلق اسم الاجماع عنه بدليل قول الشارح ونفي الثالث اسم الاجماع الخ وسبب نفي بيان ذلك حينئذ فقوله الشارح وثانيها انه حجة واجماع يحتمل ان مراده بقوله واجماع اثبات كل من كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة وكونه يسمى بذلك فالمعنى واجماع حقيقة واسما فيكون الدليل وهو قوله لان سكوت العلماء الخ لبعض المطلوب أي لكونه فردا من افراد الاجماع لا لكونه يسمى بذلك حقيقة ويمكن ان يكون دلالة للتسمية أيضا نظرا لانه اذا ثبت انه من افراد الاجماع حقيقة ثبت تسميته بذلك الاسم حقيقة كما هو الاصل ويحتمل ان مراده اثبات كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة فقط مع السكوت عن التسمية لكن بشكل حينئذ قوله الا في عقب وفي تسمية الخ وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث لان المتبادر بيان الاختلاف المشار اليه في كلام المصنف لا الاختلاف في نفس الامر من غير اشارة اليه في كلامه الا ان يقال لما كانت التسمية لازمة لكونه من افراد الاجماع بحسب الاصل والظاهر كفي ذلك في الاشارة اليه ان كلامه ويحتمل ان مراده اثبات التسمية فقط وحينئذ بشكل الاستدلال المذكور لانه لا يناسب ذلك الا ان يكون باعتبار لازمه اذ يلزم من تسميته بذلك الاسم حقيقة انه من افراد معناه كذلك وبشكل أيضا قول الشارح الا في وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الأقوال لانه جعل الحاصل كونه من افراد الاجماع ولا تعرض في هذا القول لذلك على هذا التقدير لان يجب ان يتعرض فيه للجبية وهي مبنية على ذلك فيكون معنى تحقيق حاصل هذا القول بيان بناء الحجة على ذلك فليتأمل (قوله وثانيها انه حجة واجماع) قال شيخنا الشهاب عبر في هذا بالثاني وفي القول الا في الاول فاحكمته اه (وأقول) يمكن ان يكون من حكمته ذكر الأقوال على ترتيب العكس وذلك لانه لما عذر ذكره على الاصل المقتضى لذكر الاول ثم الثاني ثم الثالث للاحتياج الى فصل الفاء في كلام المصنف وهي كالجزء مما دخلت عليه كان الاولى ذكر العكس مرتبا فاحتاج الى التعبير عن هذا بالثاني فان قلت كان يمكنه ذكر ما يأتي معبرا عنه بالثاني قلت ما فعله ان نسب لمشاركة هذا الثالث في أحد الجزأين ومما ينة الا في له فيهما والمشاركة أقرب فكان ذكره عقبه أولى (قوله ونسب هذا القول للشافعي الخ) أقول قال النووي في شرح الوسيط الصواب من مذهب

انه حجة واجماع ولا ينافي ذلك قول الشافعي رضي الله تعالى عنه لا ينسب الى ساكت قول لانه محمول عند المحققين على نفي الاجماع القطعي فلا ينافي كونه اجماعا ظاهريا ويكون المراد بقوله لا ينسب الى ساكت قول نفي نسبة القول صريحا اليه لانني الموافقة الاعم من الصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها اذنا ولا يسمى قولنا كما يسمى سكوت الولي عند الحساكم عن التزوج وعلا ولا يسمى قولنا (قوله ان كان قتيلا احكاما) أي ان كان الحكم الذي قاله البعض وسكت الساكوت عنه قتيلا أي مقتى به أي ان كان قاتله قاله على سبيل الاقتداء لا على سبيل الحكم والقضاء (قوله وهو قول من قال ان مخالفة الاقل لا تنضرب) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب ان كان عن نقل فلا اشكال والافتساذ يذهب من يقول بضرر مخالفة القليل الى ان سكوتهم لا يضر اه (وأقول) لان السكوت ليس فيه تصرف بخلافه بل يحتمل الرضا بل ظاهره

الاقل لا تنضرب (والصحيح) انه حجة مطلقا وهو ما اتفق عليه القول الثاني والثالث وقال الرازي انه المشهور عند اصحاب قال

الرضا بخلاف المخالفة بالقول * والثاني ان قضية حكاية هذا القول مع هذا البناء ان هذه الصورة أعنى اذا كان الساكنون أقل من أفراد الاجماع السكوتي وان اذ لم يسكت الاقل بل خالف لا يكون من أفراد السكوتي بل الصريح فيلزم ان يكون الاتفاق مع مخالفة الاقل أقوى منه مع سكوتهم لان الاجماع الصريح أقوى ولا يخفى اشكال ذلك وغرابته اللهم الا ان يلتزم هذا القائل انه في تلك الصورة مع كونه اجماعا سكوتيا أقوى من الاجماع الصريح في الصورة الاخرى أو يلتزم أنه في صورتين اجماع صريح لان سكوتهم لا يزيد على مخالفتهم وهي لا أثر لها (قوله وهل هو اجماع) أى فرد من أفراد حقيقة (قوله وفي تسميته اجماعا خلف لفظي الى آخر المتن والشرح) أقول أما قول المصنف وفي تسميته اجماعا فالمراد بذلك التسمية ان يطلق عليه لفظ الاجماع من غير تقييده بالسكوتي كما يصرح بذلك قول الشارح قبل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعي الخ فان قوله قبل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعي صريح في ان المراد بمطلق اسم الاجماع لفظ الاجماع من غير تقييد بالسكوتي والمراد التسمية بما ذكر حقيقة أى هل يطلق عليه لفظ الاجماع من غير تقييد اطلاقا حقيقة قبا أو لا لا القسمية به أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا اذ لوجه الاختلاف في اطلاق لفظ الاجماع عليه من غير تقييد اطلاقا مجازيا اذ لا يسع عاقل صنع ذلك اذ لا حجر في التجوز حيث وجدت العلاقة وهي هنا في غاية الوضوح وأقلها المشابهة في الاتفاق وان كان هنا منظرنا وأما قول الشارح وهو ما يختلف فيه القول الثاني والثالث فانما يخص فيه الاختلاف بهذين القولين دون الاول القائل بأنه ليس بحجة ولا اجماع لانه لا معنى للاختلاف في تسميته بمطلق اسم الاجماع الا اذا كان فردا من أفراد حقيقة والاول ينفي ذلك فلذا أخرجه عن ذلك الخلف بخلاف الثاني والثالث أما الثاني فله قوله انه حجة واجماع وأما الثالث وان قال انه حجة لا اجماع فلا نمراده نفي تسميته اجماعا بلا تقييد بدليل قول الشارح المتقدم ونفي الثالث اسم الاجماع لاختصاص مطلقه عنده بالقطعي أى المقطوع فيه بالموافقة وحاصله انه عنده من أفراد الاجماع بدليل قوله بأنه حجة اذ لا علم لذلك الا كونه اجماعا الا ان اسم الاجماع بلا تقييد مخصوص عنده بغيره وأما قول المصنف وفي كونه اجماعا حقيقة تردد فانه ان في كونه بحسب نفس الامر لا بحسب الاول أويل أو ضحوه فردا من أفراد حقيقة الاجماع الذي هو الاتفاق لمخصوص تردد وليس معناه ان في اطلاق لفظ الاجماع عليه اطلاقا حقيقة لا مجازيا كما قد يتوهم فان هذا فاسد لامور منها انه حينئذ يتحد مع ما قبله وهو قوله وفي تسميته اجماعا خلف لفظي ومنها انه لو كان كذلك لم يصح كون منار التردد ما ذكره الا بوساطة تلك كلفات كما لا يخفى على الفاضل المتأمل وبما قررنا يتضح تباين المقامين اذ حاصل الاول الاختلاف في انه يطلق عليه اطلاقا حقيقة قبا لفظ الاجماع من غير تقييد بالسكوتي مع الاتفاق على اطلاقه عليه مع ذلك التقييد وحاصل الثاني ذكر خلاف في أنه فرد من أفراد حقيقة الاجماع حقيقة (فان قلت) هل الخلاف الاول مفزع على القول الاول من الخلاف الثاني وهو انه فرد من أفراد الاجماع حقيقة (قلت) قول الشارح قبل نعم الى قوله وان نفي بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه كالصريح في أنه كذلك كما لا يخفى (فان قلت) على القول الثاني من الخلاف الثاني هل يسمى اجماعا (قلت) لا يبعد انه يطلق عليه مطلقا

وهل هو اجماع فيه وجهان
(وفي تسميته اجماعا خلف لفظي) وهو ما يختلف فيه القول الثاني والثالث قبل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعي أى المقطوع فيه بالموافقة وقبل يسمى لشمول الاسم له وانما يقيد بالسكوتي لانصراف المطلق الى غيره (وفي كونه اجماعا حقيقة تردد مناره ان السكوت مجرد عن اماره رضا وخلف مع بلوغ الكل) أى كل المجتهدين الواقعة (ومضى مهلة النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية) قال فيها بعضهم يحكم وعلم به الساكنون (وهو صورة السكوتي هل يغلب ظن الموافقة) أى موافقة السالكين للقائلين قبل نعم نظرا للعادة في مثل ذلك فيكون اجماعا حقيقة اصدق تعريفه عليه

اسم الاجماع ثم يحتمل ان يطلق عليه مقيد بالسكوتى كما قد يدل عليه ترجمة المصنف محل الخلاف
بين الاول المذكور وبين غيره بقوله أما السكوتى أى الاجماع السكوتى ويحتمل أن لا أيضا كما قد
يدل عليه استدلال القول المذكور فى صدر المسئلة وأما قول الشارح وفى هذا الكلام تحقيق
لحاصل الاقوال فالشارح اليه بقوله فيه وفى هذا الكلام هو قول المصنف وفى كونه اجماعا
حقيقة تردد الخ ويبان ذلك التحقيق ان مفاد هذا الكلام انه قيل انه اجماع حقيقة فليكون حجة
وهو حاصل القول الثانى والثالث وقيل ليس باجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل الاول
ومن هنا يظهر ان المعنى فى قول المصنف فثالثها انه حجة لا اجماع هو التسمية بمطلق اسم الاجماع
لا حقيقة الاجماع وكونه من أفراد كما بسبق الى القههم من هذه العبارة ويدل على ذلك أيضا
قول الشارح ونبي الثالث اسم الاجماع الخ فان فيه اشارة الى موافقة الثالث الثانى فى كونه
اجماعا وان مخالفته له فى مجرد التسمية بمطلق اسم الاجماع وقوله ايضا قيل نعم نظر العادة فى
مثل ذلك الى قوله وان نقي بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه فان هذا القيل اشارة الى مجموع
القول الثانى والثالث بدليل الاقتصار فى مقابلة على قوله وقيل لا فلا يكون اجماعا مع ان
مقصود المصنف بهذا الكلام تحقيق حاصل الاقوال فلو لا شعور القيل الاقل للثالث للثالث
خارجا عن هذا الكلام فلا يكون تحقيقا لحاصل الاقوال الثلاثة مع ان ذلك البعض الثانى
مطلق اسم الاجماع اشارة الى القول الثالث فأحسن التأمل فى المقام (فان قلت) يرد على
التحقيق المذكور ان حاصل القول الثالث كونه حجة واجماعا حقيقة وأنه لا يسمى بمطلق اسم
الاجماع وهذا الثانى لم يتحقق فى هذا الكلام (قلت) المراد تحقيق حاصل المقصود بالذات من
الاقوال وهو حديث الاجماع والحجية وأما حديث التسمية بالاجماع فهو من غير المقصود بالذات
منها وداخل فى قوله وفيما قبله تحرير الخ والحاصل ان المصنف قصد تحقيق حاصل المقصود
بالذات من تلك الاقوال فذكر قوله وفى كونه اجماعا حقيقة الخ وقصد تحرير ما اتفق منها وما
اختلف فذكر ما قبل هذا الكلام المتضمن لبيان أمر التسمية كاستينين ولا غبار على ذلك بوجه
فان القصد الى تحقيق حاصل المقصود بالذات منها دون حاصلها مطلقا مما لا يمنع منه عقل ولا نقل
ولا يلزمه محذور بوجه وأما قوله ويبان المدركة فهو عطف على قوله تحقيق لحاصل الاقوال
والمراد بمدركة ما اشار اليه بقوله مما راء الخ فمدركة حاصل القول الثانى والثالث ان السكوت
المذكور يغلب ظن الموافقة ومدركة الاول ان السكوت المذكور ليس كذلك ثم يحتمل ان المراد
هنا بالتحقيق اثبات الشئ بدليل لتضمن هذا الكلام اثبات ذلك الحاصل بدليله من المدركة
المذكور ويحتمل ان المراد به تثبيت الشئ وذكره على وجه حق وما قررنا من كون الحاصل انه
اجماع فيكون حجة وكون المدركة ان السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة هو الوجه الظاهر
الموافق لعبارة المصنف والمعنى كما لا يخفى على المتأمل بخلاف ما قرره المحشيان فيه فليتأمل وأما
قوله وفيما قبله تحرير ما اتفق منها وما اختلف فالمراد بما قبله اما قول المصنف والصحيح حجة وفى
تسميته اجماعا خلف اقضى ويبان ذلك التحرير ان قوله والصحيح حجة يتضمن اتفاق الثانى
والثالث على الحجة ومخالفة الاول لهما فيها وان قوله وفى تسميته الخ يتضمن ان الثانى والثالث
مع اتفاقهما على الحجة محتقان اختلفا فى تسميته بمطلق اسم الاجماع ولم يتعرض هنا

الاول مع نفيه أيضا التسمية المذكورة لما بينا فيما سبق. وما بين اتفاق الثاني والثالث على
 كونه اجماعا حقيقة فيجوز ان يستفاد من اتفاقهما على الحقيقة لأن وجه الحقيقة عندهما انما
 هي لكونه اجماعا حقيقة وان كانت الحقيقة من حيث هي أعم من الاجماع ويجوز ان يستفاد من
 كون الخلاف في التسمية لفظيا فإنه يدل على الاتفاق على المعنى وهو كونه اجماعا حقيقة وأما
 قول المصنف وفي تسميته الخ نقطة فإنه يهتد اختلاف القوانين في مجرد التسمية ويشعر بالاتفاق
 على الاجماع والحقيقة (فان قلت) يرد على هذا التحرير ان القول الثالث قاعدة في التفصيل
 موافقة القولين المطلقين بأن يوافق أحدهما بصدده والاخر بغيره واحدا المطلقين هنا كونه
 اجماعا حقيقة وجهة وثانيهما اني كل منهما موافق بين في التحرير ان الثالث يوافق من اطلاق
 الاثبات في الجزأين معا وان خالفه في التسمية دون من اطلق النفي في شيء من جزأيه فهذا ليس
 تحرير له ورة الخلاف على القاعدة بل نسخ لها على ان جعل الشارح الاول هو نفي ما يتألف
 قاعدة لهم المصريح به في الثالث المفصل من انه يدل على القول الاول بصدده وعلى الثاني بغيره
 (قلت) أما ما ذكرته في الاعتراض على التحرير فهو تخليط ظاهر لا يخفى على ماهر اذا اشتباه في
 الفرق بين تحرير بصورة الخلاف وتحرير بما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف وما ذكرته
 من قاعدة القول الثالث في التفصيل انما هو اذا أردت تحرير صورة الخلاف وهذا بالاخفاء غير
 مقصود المصنف وانما مقصوده تحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف كما يصرح به قول
 الشارح تحرير بما اتفق منها وما اختلف أي من تلك الأقوال الثلاثة ولا شبهة اقل في انه
 ليس معنى تحرير بذلك الايمان القدر الذي وقع عليه اتفاق الأقوال أو بعضها والقدر الذي وقع
 فيه اختلافها وعجاجة المصنف المذكورة وافية بذلك كما بين ولا يقول عاقل ان طريق تحرير
 ذلك المفصل والاشارة بصدده الى أحد القولين وبغيره الى القول الآخر فان ذلك خطأ لا يخفى
 اذ ليس في ذلك الطريق تحرير بما اتفق وما اختلف كما هو جلي بل انما ان منع وجوب مراعاة تلك
 القاعدة التي ذكرها في تحرير صورة الخلاف بل في ذكر الخلاف مطلقا وانما يجب مراعاتها
 عند ايراد الاقتصار على بعض أقوال الخلاف مع الاشارة به الى الباقي لاطلاقا فان عاقل
 لا يمكنه المنع من التصريح بحكم جميع الأقوال على أي وجه كان ولا من حكاية بعض الأقوال
 على وجه لا اشارة فيه الى الباقي اذ لم يرد الاشارة اليه بل ذلك واقع شائع ذائع في عبارات الأئمة
 من غير تكبر من أحد منهم كما لا يخفى مع ما له أدنى الباطن بعباراتهم واستعمالهم على انالو
 سألنا جميع ما ذكرنا وسألنا كاتبة تلك القاعدة ومواطأة جميع الأئمة عليها ان غاية ما يلزم من
 مخالفتها مخالفة أمر اقل على اصطلاح لا يترتب عليها خلل بوجه في المعنى ومثل ذلك لا يعد من
 المسخ عندهم من سلب معناه عن المسخ ومن ثم كان من المشهور انه لا يجوز في التعبير وان اسهل أحد
 أن يصطلح على ما شاء وبهذا البيان الواضح يظهر للمتاامل العارف ان الاعتراض على تحرير
 المصنف بما ذكرنا لا يذوقه على المسخ والتعريف اللذين أوقع فيهما بلبلة العصبية ومصيبة
 الحقيقة وأما ما ذكرته من الاعتراض على الشارح فجوابه بعد ثبوت الداعي للشارح الى ما صنفه
 هو ما تقر في العلامة المذكورة واذا تأملت جميع ما قررناه كلام المصنف والشارح مما اوضح
 به انه لا غبار عليهم ما عند ذوي الابصار وان جميع ما ذكرناه في غاية من السداد والاعتبار علمت

وان نقي بعضهم مطلق اسم
الاجماع عنه

فساد ما أورد شيخنا العلامة هنا على التحقيق والتحري المذكورين وان ما زعمه من ان ذلك
التحري مرسخ لصورة الخلاف لا منشأ له الا صريح الكلام وشعر يقه عن مواضعه وان قول شيخنا
الشهاب ان المراد بالتسمية في قول المصنف وفي تسميته اجماعاً اعم من تسميته حقيقة أو مجازاً
لثبوتها بعد وفي كونه اجماعاً حقيقة تردد اه ممنوع منه واوضحا بل ليس المراد الا التسمية حقيقة
لانه المختلف فيه ولا يعارضه قوله وفي كونه اجماعاً حقيقة لان معناه الاختلاف في كونه من
افراد الاجماع بحسب نفس الامر لا الاختلاف في تسميته بذلك حقيقة كما تبين كل ذلك بما لا
مزيد عليه للعاقل وان الكوراني أيضاً الماصع عليه المقام ولم يمتد الى حقيقة المرام عدل
الى الاعتراض بتفريق كلمات هي في الحقيقة هذيانا حيث قال بعد تدقير كلام المصنف
على وجهه هو في غاية القصور وما نه هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظراً ما أوقفنا قوله
وفي تسميته اجماعاً خلف لفظي لا وجه له لان المذهب الثاني القائل بانه اجماع بر يديه حقيقة
الاجماع والثالث القائل بانه ليس باجماع بل حجة يدينى كونه اجماعاً حقيقة يظهر ذلك من
النظر في دلائل المذهب الثاني ورد الثالث عليه على ما أشرنا اليه اه وجوابه منع الثالث
ببني كونه اجماعاً حقيقة واما استدلاله عليه بقوله يظهر ذلك من النظر في دلائل المذهب الثاني
الحق فلا اعتبار به لانه لم يذكروا يظهر منه ذلك الزعم وهذا أمر نقلي صرح به المصنف والشارح
وكل منهما قطعاً أدري منه بالثبوتات فلامعنى لرد ما قالاه بمجرد التخيلات والتوهمات
ثم قال وأما ما يوافلان قوله هل يغلب ظن الموافقة صريح في ان ذلك كاف في صيرورته
اجماعاً حقيقة وليس كذلك اذ غلبة الظن لا تفيد الا الظهور وفي ذلك وهو غير كاف في الدلائل
القطعي اه وفساد هذابل غاطه الفاحش في غاية الوضوح فن قال ان الاجماع السكوتي
قطعي وهل قال أحد الا انه ظني وهل ذكر المصنف انه قطعي أو ذكر خلافاً في ذلك حتى يعتز
عليه بان الظهور لا يكفي في الدلائل القطعي فهو لم يرد في تشييعه على المصنف على التشييع
على نفسه ولا منشأ لامنال ذلك الا التهور وفساد التصور ثم قال وبعض الشارحين له خبط في
هذا المقام لا يدري ما يقول ولولا خوف الاطالة أوردنا كلامه ليتعجب الناظر فيه اه والظاهر
انه أراد ببعض الشارحين الشارح المحقق وقد قررنا كلامه بما يعرفك بما لا مزيد عليه انه
من السداد والحسن بمكان كيف لا وذلك المحقق في تحقيق المعاني وتحرير النقول أبو عذرة
ذلك الشأن وان القدح فيه المشار اليه بهذا الكلام الذي قصده الترويج على الجهلة من قبيح
البهتان الذي يبقى عليه عاره ويلتصق به عواره على مر الزمان والحاصل انه لم يرد في اعتراضه
على المصنف على مجرد الدعوى من غير سند والغلط الذي لا شبهة له فيه فضلاً عن حجة
تعمد وفي اعتراضه على الشارح على مجرد التحويل بالهذيان والتشيع بالبهتان مع اننا على
قطع واضح في انه لم يفهم مقصود الشارح من ذلك الكلام ولم يحسم حول معنى ذلك التحرير
والتحقيق البديع الانتظام فأى خبط بعد هذا تركه لغيره في هذا المقام وأى خيرة فاته بعد
ما وقع فيه من هذه العظام العظام (قوله وان نقي بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه) قال شيخنا
العلامة فيه شئ لان التعريف المذكور فيهم مطلق اسم الاجماع كما مر فصدق تعريفه دون
على شئ يستلزم انه غير مانع لصدق التعريف حيث لا يصدق المعروف اه (وأقول) ان أراد

وقيل لا فلا يكون اجماعا.

حقيقة فلا يحتاج به ويؤخذ
تصحيح الاول من تصحيح انه
حجة لان مدركه المذكور
هو مدرك ذلك وفي هذا
الكلام تحقيق لحاصل
الاقوال الثلاثة المصدر
بهم المسئلة وبيان لمدركه
وفيما قبله تحرير لما اتفق
منها وما اختلف وكل ذلك
من وظيفة الشرح زاده
على غيره ولو آخر قوله مع
بلوغ الكل وما عطف عليه
عن قوله تكليفية اسلم من
الركاكة ولو قال هل يظن
منه الموافقة بدل ما قاله اسلم
من التكليف في تاويله بان
يقال هل يغلب احتمال
الموافقة أي يجعله غالباً أي
واجبا على مقابله واحترز
عن السكوت المقترن بامارة
الرضى فانه اجماع قطعاً
أو السخط فليس باجماع
قطعاً وعمّا اذا لم تبلغ المسئلة
كل المجتهدين أو لم يعض زمن
مهلة للنظر فيها عادة فلا
تكون من محل اجماع
السكوتي وعمّا اذا لم تكن
في محل الاجتهاد بان كانت
قطعية أو لم تكن تكليفية
فجوهر أفضل من حذيفة
أو العكس فالسكوت على
القول في الاولى بخلاف
المعالم فيها وعلى ما قيل في
الثانية لا يدل على شيء وانما
فصل السكوتي بامان

بمطلق اسم الاجماع اسم الاجماع بشرط عدم التقييد أي لفظ الاجماع معروفاً أو منكر من غير
تقييد بالسكوتي أو غيره فلا نسلم ان التعريف المفهوم ذلك حتى يرد انه يلزم صدق التعريف
دون المعرفة على السكوتي فليزوم كون التعريف غير مانع على اننا ان سلم ذلك ونمنع ورود هذا
الايراد أيضاً بناء على ان هذا التعريف مبني على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره ولا يجب بناؤه
أيضاً على قول البعض المذكور كما هو في غاية الظهور وان أراد بطلاق اسم الاجماع اسم الاجماع
مطلقاً أي سواء كان غير مقيد بمجرد لفظ الاجماع معروفاً أو منكراً أو كان مقيداً بنحو الوصف
كقولك الاجماع السكوتي سلماً ان التعريف المفهوم مطلق اسم الاجماع لكن هذا لا يقتضي
ان لفظ الاجماع معروفاً أو منكراً بالتقييد وذلك هو مراد الشارح بمطلق اسم الاجماع بدليل
زيادة لفظ مطلق وعدم اقتصاره على ما بعده بطلاق على السكوتي وان كان فرداً من افراد الاجماع
حقيقة بل هو ان يختص لفظ الاجماع العاري عن التقييد بماء السكوتي مع كونه فرداً
من افراد الاجماع حقيقة وذلك لا يقتضي صدق تعريفه فقهه على هذا الفرد حتى يلزم انه غير
مانع اذا لازم من صدق تعريفه كونه من افراده ومسمى باسمه في الجملة ولو منع اشتراط تقييده
بقيد معين ولذلك نظائر لا تحصى ومنها الحديث ينقسم الى أصغر وأكبر مع اختصاص القيد عند
الاطلاق بالأصغر كما صرح به الفقهاء الشافعية وحينئذ فكلا الأمرين من التعريف والمعرفة
صادق على هذا الفرد غاية الأمر ان اطلاق اسم المعرفة عليه مشروط بالتقييد ولا يحذف ذلك
ومن زعم أن فيه محذوراً فعليه البيان بالبرهان وحاصل هذا التقرير أن المقصود تعريف ما يطلق
عليه اسم الاجماع مطلقاً أو مقيداً ولا شك حينئذ في صدق المعرفة كالتعريف على السكوتي
فسقط قوله فصدق تعريفه على شيء دونه الخ وانضح أن لا غبار على كلام الشارح وانه ليس فيه
شيء قد بر (قوله وقيل لا فلا يكون اجماعاً حقيقة فلا يحتاج به) ان قلت لم صرح بتفريع قوله فلا
يحتاج به على قوله فلا يكون اجماعاً حقيقة وسكت عن نظير ذلك فيما قبله حيث قال قيل نعم فيكون
اجماعاً حقيقة ولم يقل فيحتاج به قلت ائتم الامتناع اليه فيما قبله اذا الحجة لازمه للاجماع بخلاف
نفي الحجة ليس لازماً لا تنفاه الاجماع لان الاجماع أخص من الحجة ولا يلزم من نفي الاخص نفي
الاعم (قوله ويؤخذ تصحيح الاول) أي وهو المذكور بقوله قيل نعم وقوله من تصحيح انه حجة
أي المذكور بقول المصنف والصحيح حجة وقوله لان مدركه أي مدرك الاول المذكور أي بقوله
نظر العادة في مثل ذلك وقوله هو مدرك ذلك أي انه حجة وكونه مدرك انه حجة قد استفيد من
قوله السابق وثانهم انه حجة واجماع لان سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة أي
فاذا اتهم مدركه ما كان ترجيح أحدهما لذلك المدرك دليلاً على ترجيح الآخر (قوله اسلم من
الركاكة) أي ضعف التاليف بسبب الفصل بين المقيد وقيدته وتقييد الشيء قبل تمامه بما يتم به
القيد أيضاً اما الاول فلانه فصل بين المصدر وهو السكوت وصلته وهي قوله عن مسئلة وأما
الثاني فلان الغرض من قوله مع بلوغ الخ تقييد المصدر المقيد بصلته لا بمجرد المصدر مع ان هذا
القيد مقيد بالبالغ الذي هو المسئلة المذكورة ولم يذكر بعد فليتامل (قوله بان يقال هل يغاب
احتمال الموافقة) فيه اشارة الى تفسير الظن بالاحتمال ويمكن جعله من باب التجربة فان
الظن ادراك راجح فاستعمل هنا في مجرد الادراك فقد استعمل في بعض معناه والمعنى حينئذ

هل يغلب ادراك الموافقة أي يجعله غالباً راجحاً على ادراك عدمها وقد يحمل كلام الشارح على ذلك ان صح كون الاحتمال بمعنى الادراك والافلاظ اظهر أنه بمعنى المحتمل وأنه من اضافة البيان أو الاعم فليتامل (قوله وكذا الخلاف فيهما لم ينتشر) أقول فيه اشكال لان اطلاق الخلاف هنا مع تشبيهه بما تقدم المبرج فيه الحجة يدل على رجحان الحجة هنا بضامع انه ليس كذلك كما هو ظاهر ويمكن أن يجاب بأنه يفهم من اشتراطه في حجة السكوتي بلوغ الجميع ومضى مدة المهلة مع الاشارة الى أن العلة أن ذلك يغلب طق الموافقة من قوله المتقدم وأنه لا بد من الشكل وعليه الجمهور الخ أنه لو اتفق ذلك كما هنا فإنه انتفى بلوغ الجميع كما ذكره بقوله لم ينتشر اذا المراد بالتشاور بلوغ الكل انتفت الحجة فيكون اطلاقه خلاف هنا اعتماداً على هذه القرينة المشهورة بعدم الحجة وأن المقصود التشبيه في مجرد اجراء الخلاف بدون ترجيح الحجة فليتامل (قوله ولو خاض فيه الخ) قال شيخنا الشهاب هي في حين الاحتمال السابق والافلاظ مضمومة اه وهو ظاهر (قوله فيما تم به البلوى) قال شيخنا الشهاب أي في حكم ما تم به البلوى فقوله كنفذ الخ مثال للحكم المذكور أي كالحكم بوقف الوضوء للذي تم به البلوى لانه هنا من الذكر اه (وأقول) لا يتعين ما ذكره بل لا مانع من كون ما مفسرة بالحكم بمعنى المحكوم به فقوله كنفذ الخ مثال لما لا يرد على ذلك ان الذي تم به البلوى هو المس لا النقص بالمس لاننا لا نسلم ان النقص لا يتم به البلوى بل هي عامة بعرفته لعمومها بوقوع متعلقه فليتامل (قوله وعلم انه أي الاجماع قد يكون في أمر ديني الخ) فيه أمران الاول قال القرافي في شرح المحصول قال أبو الحسين في المعتد صورة المسئلة ان يحجموا على الحرب في موضع معين أي مثلاً قال القاضي عبد الجبار يجوز ان بعدهم مخالفتهم فليسوا أعظم من النبي صلى الله عليه وسلم وقد كان يرجع في مواضع الحروب وعنه أيضاً لا يجوز مخالفتهم لان أدلة الاجماع منعت من ذلك ففرق بين أمور الدنيا وأمر الآخرة والفرق بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم ان الدال على صدقه عليه الصلاة والسلام المعجزة وهي لا تتعلق بأمور الدنيا وأدلة الاجماع عامة اه كلام القرافي ولا يخفى ما فيها نقله من عدم جواز مخالفة والقياس ان يقال ان مخالفة الاجماع على أمر ديني من حيث انه اجماع على أمر ديني لا تحرم فان ترتب عليها ضرر حرمت وكانت الحرمة حينئذ من حيث الدليل الشرعي من اجماع على أمر شرعي أو غيره لا من حيث اجماع على أمر ديني من حيث انه اجماع على أمر ديني ويكتفي في فائدة الاجماع على الدينوي الجزم بصوابه وما يترتب عليه كما سبق به والثاني قال الكوراني هذا كلام المصنف وعليه شرحه وفيه نظر لان الأمر الدينوي لا معنى للاجماع عليه لانه ليس أقوى من قوله صلى الله عليه وسلم وهو ليس دليلاً لا يخالف فيه يدل عليه قصة التلقيح حيث قال أنتم اعلم بأمور دنياكم والجميع عليه لا يجوز خلافه وما ذكره في أمر الحروب ويحويها ان اتم مخالف ذلك فليكونه شرعياً والافلامعني لوجوب اتباعه وكذا العلة في لامعني للاجماع فيه لانه ان كان قطعياً بالاستدلال فافائدة الاجماع فيه الاتعاذ الادلة لا اثبات الحكم ابتداء قال الامام في البرهان اما ما ينعقد الاجماع فيه فالسمعيات ولا أثر للوفاق في المعقولات فان المتبع في العقليات الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها

(وكذا الخلاف فيما لم ينتشر)
 مما قيل بان لم يبلغ الكل ولم يعرف فيه مخالف قبل انه حجة لعدم ظهور خلاف فيه وقال الا كثر ليس بحجة لاحتمال أن لا يكون غير القائل خاض فيه ولو خاض فيه اقل بخلاف قول ذلك القائل وقال الامام الرازي ومن تبعه انه حجة فيما تم به البلوى كنفذ الوضوء من الذكر لانه لا بد من خوض غير القائل فيه ويكون بالموافقة لا تنفاه ظهور المخالفة بخلاف ما لا يتم به البلوى فلا يكون حجة فيه ولم يزد المصنف في شرحه على هذه الاقوال الثلاثة فككون مراده هنا الخلاف في أصل الحجة من غير رعاية للتفاضل السابقة في السكوتي (و) علم (انه) أي الاجماع (قد يكون في) أمر (دينوي) كتدبير الجيوش والحروب وأمر الرعية (وديني) كالصلاة والزكاة

وفاق هذا كلامه ثم نقول أي فائدة في الإجماع في العقليات مع أنه لا يجوز التقليد فيه أو المصنف
اعتبره كلام الامام في المصنوع وابن الحاسب وقد أوضحنا لك المقام فدع عنك الأباطيل
والأوهام والله ولي الأنعام هذا كلام الكوراني (واقول) أما قوله لان الامر الديني لا معنى
للإجماع عليه فهو ممنوع قطعاً بل له معنى أي معنى فانه بواسطة الإجماع عليه يجزم بأنه صواب
مادامت المصلحة التي ينطبعها الرأي قائمة فيترتب عليه احكام الصواب كالموقف انسان وتفاعلي
من فعل الصواب في نحو الحرب فاذا فعل احد ذلك المجمع عليه استحق ولم يكن لغيره منازعته
في استحقاقه بان ما فعله خلاف الصواب ولولا الإجماع أمكنت المنازعة وتوقف الاستحقاق
حينئذ على اثبات صوابية ذلك الفعل ولو فعل خلافه مما اجدهوا على أنه خلاف الصواب لم
يستحق شيئاً أو لم يعلم حاله كان استحقاقه قابلاً للتزاع متوقفاً على اثبات صوابية ذلك الفعل فقد
ظهر للإجماع معنى أي معنى وقائده أي فائدة لا يقال الاستحقاق أمر شرعي وليس الكلام فيه
لأنه لا قول ليس كلامنا في الاستحقاق فانه أمر شرعي بلا اشكال بل في صوابية ذلك الفعل في
نفسه وهو ليس أمر شرعي وان ترتب على ثبوت مع رتبة صوابيته بالإجماع الاستحقاق الذي
هو أمر شرعي وقرر واضح بينهم ما وأما قوله لانه أي الإجماع على الديني ليس أقوى من قوله
صلى الله عليه وسلم أي المتعلق بالديني وهو ليس دليلاً أي على الامر الديني الخ فمأذ كره من
نفي كونه دليلاً واستدلالة بقضية التلقيح ممنوع وقد نقل الكمال في حاشيته هذا الكلام ثم اجاب
عنه حيث قال ومقابلته أي المرجح بنفسه بان الإجماع في الديني لا يكون فوق صريح قول
الرسول فيه وهو ليس بحجة فيه لقصة التلقيح السابقة اثنا مبحث الاخبار وقوله صلى الله عليه
وسلم فيها انتم اعلم بامر دنياكم ولمراجعة الصحابة له ورجوعه اليهم في بعض الآراء كنزل الجيش
بيدرو وهذا ما نصره في التلويح ويمكن ان يجاب من طرف الاول بنوع كون قول الرسول ليس
بحجة في مصالح الدنيا لانه ان كان عن وحى فظاهر وأعن اجتهاد فهو صواب على القول بان
اجتهاده لا يخطئ اولاً لانه لا يقرر على الخطأ على مقابله وأما المراجعة فقد وقعت في اجتهاد قبل
استقراره فاستقر على الصواب وأما التلقيح فلا يخفى ان صلاح القرية من باب ربط المسبب
بالسبب ولو شاء الله لصحت الثمرة دون هذا هو العقيدة وقوله لم تفعلوا الصلح حق بهذا المعنى
أي حيث تعلقت المشيئة الالهية بصلاحه وقوله أنتم اعلم بامر دنياكم أي بكيفية التلقيح
لا ينافي ذلك اه وأما قوله والمجمع عليه لا يجوز خلافه فجوابه منع انحصار فائدة الإجماع على
شيء في امتناع خلافه وهو ظاهر بل من فوائده أيضاً ترتب حكم شرعي عليه كما بيناه سابقاً وأما
قوله وماذ كروه في أمر الحرب ونحوها الخ فقد أخذ من التلويح فانه قال وأطلق ابن
الحاجب وغيره الامرايم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع آراء المهتمدين في أمر الحروب
ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان أم في أمر الحروب فشرعي والافلامعنى للوجوب
ولك رده باختيار الشق الثاني قوله والافلامعنى للوجوب قلنا ممنوع بل يكفي في معنى
الوجوب ثبوت الاستحقاق في نحو الصورة التي ينشأها فيما سبق بفعل ذلك الامر الذي أجمعوا
على صوابيته وان لم يات بمخالفته بل وباختيار الاول قوله فشرعي
قلنا لا يلزم ان يكون شرعياً بل قد يكون غير شرعي لكن يترتب عليه الشرعي فانهم اذا أجمعوا

كذا يبايض بخط مؤلفه

على ان صواب المصاربة الدافعة لضرر العدو كذا وجب ارتكابه وأثم بمخالفته لكن ههنا
أمران أحدهما ان هذا صواب وهذا ليس شرعا والثاني أنه يجب اتباع الصواب الدافع
للضرر وهذا شرعي فليتأمل وأما قوله وكذا العقل لا معنى للاجتماع فيه فهو أيضا ممنوع وقوله
لأنه ان كان قطعيًا بالاستدلال فافائدة الاجماع فيه الاتعاض الدالة أي والعقل القطعي لا
يعضده الوفاق بدليل مانته عقبه من كلام البرهان وجوابه منع ما ذكره في البرهان من أن
العقليات لا يعضدها الوفاق بل الحق أنه بعضدها فان الوفاق يظهـر قطعيتهما وحقيتهما في نفس
الامر ويدفع عنها احتمال الغلط الذي يتطرق للعقليات وحيدًا يظهـر للاجتماع في العقليات
فائدة أي فائدة فان تعاضد الدالة فائدة أي فائدة على ان العقليات لا تنحصر في القطعيات بل
منها ظنيات تصير بالاجماع قطعيات او قرينة من القطعيات ولهذا قال في التلويح والمصنف
خصه بالشرعي زعمنا منه أنه لا فائدة للاجتماع في الامور الدينية والمدنية الغير الشرعية وفيها
ذكره من البيان نظرا لان العقل قد يكون ظنيًا فالاجماع يصير قطعيًا كما في تفضيل الصحابة وكثير
من الاعتقادات اهـ واما اعتراض بعضهم عليه بقوله الظاهر ان مراد المصنف يعني صاحب
التوضيح بالعقل ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون للنقل فيه مدخل
فقوله العقل قد يكون ظنيًا ممنوع ولو سلم نعيمه للظني فللمصنف ان يمنع افادة الاجماع في ذلك
الصورة القطعية وينع انعقاد الاجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين
وكذا الحال في كثير من الاعتقادات اهـ فهو بتقدير تمامه لا يشاق في تصوره نامنه لان الظني
وان لم يصير بالاجماع قطعيًا يصير قريبيًا من القطعي فيعطى حكمه في مواضع وكفى بذلك فائدة
وأما قوله ثم نقول أي فائدة في الاجماع في العقليات الخ لجوابه منع قوله مع أنه لا يجوز التقليد
فيما فان من العقليات العقائد وسيأتي جوابا لتقليد فيها عند المصنف وجع ولو سلم فن العقليات
ظنيات فقد يقع فيها تعارض فيترجح ما وقع الاجماع عليه لقوته بصيرورته قطعيًا أو في حكمه على
ما تبين على انه يكفي في الفائدة في القطعي تأكده ودفع احتمال الغلط فيه فان العقليات
القطعية تحت حمل الغلط والشدة والضعف كما هو الحق في ذلك واذا علمت ذلك علمت انه لم يرد في
قوله وقد اوضحنا لك المقام على الزور والقسبح بالادهام ولا في قوله فدفع عنك الاباطيل
والادهام على تزويجهم سانه وشرافه على الجهلة والعوام (قوله كحدوث العالم) قال شيخنا
الشهاب لا يقال ثبوت الباري سبحانه متوقف على ثبوت حدوث العالم وقد توقف الاجماع على
ثبوت الباري فليكن متوقفا على الحدوث لانا نقول ثبوت الباري سبحانه أي العلم به متوقف على
امكان العالم دون حدوثه اهـ (وأقول) مما يدل على عدم توقف ثبوت الباري على ثبوت حدوث
العالم ذهاب التلازمة مع اعترافهم بثبوت الباري الى قدم العالم
(قوله فلا يحتج فيه بالاجماع) قال شيخنا الشهاب لم يقل فلا اجماع فيه لان المتوقف على ذلك هو
الحجية والتسليم لا غير اهـ (وأقول) (قوله ولا يشترط فيه امام معصوم) فيه أمران
الاول قال شيخنا الشهاب لم يقل في هذا وما عطف عليه وانه اهـ (وأقول) انما لم يقل ذلك اهتماما
بالمذكورين ومبالغة في بيان ما ورد على المخالف فيهم ما القسح المخالفة فيهما فان مجرد الاخبار
بعلمهم من التعريف لا يستلزم ثبوتهم ما في الواقع اذ قد يدل التعريف على خلاف ما في الواقع

(وعقل لا يتوقف صحته)
أي الاجماع (عليه)
كحدوث العالم ووحدة
الصانع لشهول أي أمر
الماخوذ في تعريفه لذلك
أمّا ما توقف صحة الاجماع
عليه كثبوت الباري
والنبوة فلا يحتج فيه
بالاجماع والا لزم الدور
(ولا يشترط فيه) أي في
الاجماع (امام معصوم)
وقال الروافض يشترط
ولا يحصل الزمان عنه وان لم
تعلم عينه والحجة في قوله نقطة
وغیره تبسعه

يباض باصل مؤلفه بخو ثلاثة
اسطر
يباض باصل مؤلفه

(ولابد له) أي الاجماع (من)

مستند والالم يكن لقيمه
 الاجتماع المأخوذ في تعريفه
 (معنى وهو الصحيح) فان القول
 في الدين بالمستند خطأ وقبل
 يجوز ان يحصل من غير
 مستند بان يلهم والاتفاق
 على صواب وادعى قائله
 وقوع صور من ذلك كما
 قال المصنف معترضاً به
 على الامد في قوله
 الخلاف في الجواز دون
 الوقوع (مسئلة الصحيح
 امكانه) أي الاجماع وقبل
 انه ممتنع عادة كالاجماع
 على اكل طعام واحد وقول
 كلمة واحدة في وقت واحد
 واجيب بان هذا الاجماع لهم
 عليه لاختلاف شؤاتهم
 ودواعيهم بخلاف الحكم
 الشرعي اذ يجتمعهم عليه
 الدليل (و) الصحيح (انه) بعد
 امكانه (حجة في التمرع) قال
 تعالى ومن يشاقق الرسول
 الآية توعدها على اتباع
 غير سبيل المؤمنين فيجب
 اتباع سبيلهم وهو قولهم
 او فعلهم فيكون حجة وقيل
 ليس بحجة لقوله تعالى فان
 تنازعتم في شئ فردوه الى الله
 والرسول اقتصر على الرد
 الى الكتاب والسنة قلنا
 وقد دل الكتاب على حجيته
 كما تقدم (و) الصحيح (انه)

بعد حجيته (قطعي) فيها (حيث اتفق المعتبرون) على انه اجماع

كما لا يخفى على انه يمكن كونها في حين انه لجواز عطفها على قد يكون في أمر ديني أي وانه
 لا يشترط له امام معصوم وانه لا بد له من مستند وليس في كلام المصنف ولا الشارح ما ينافي ذلك
 الثاني انه قد يراد عليه ان هذا الشارة الى نفي مذهب الرافض لكن ما أشار اليه غير مطابق
 لمذهبهم فانهم ذهبوا الى أنه لا اجماع وان الخجة في قول الامام المعصوم وكلام المصنف يدل على
 اعترافهم بالاجماع مع اشتراط الامام المعصوم فيه ويجاب بانه لا يتعين أن يكون اشارة الى نفي
 مذهبهم بل يجوز أن يكون اشارة الى ردهم بابلغ رده حيث أفاد ان الاجماع أمر ثابت وانه لا يتوقف
 على امام معصوم رداً لقولهم بعدم ثبوته وان الخجة في قول الامام المعصوم والى عدم حجية قول
 الامام المعصوم حيث أشعر كلامه بانه لو وجد كان من جملة المجمعين فانه مشعر بعدم حجية قوله
 بمجرد ما يالك ان يلتبس عليك الفرق بين نفي مذهبهم بمرورهم فامل (قوله ولا بد له من مستند)
 قال شيخنا الشهاب أي لا بد لحجيته وانتمسك به من مستند والاختصاص بالاجماع توجد بدون ذلك
 بل اريب اه (قوله فان القول في الدين الخ) أقول هذا لا يشمل الاجماع في الدين وكان يمكن
 التعميم فنقول فان اثبات الشيء بالمستند خطأ فليتامل (قوله مسئلة الصحيح امكانه) أي عادة
 بدليل قول الشارح وقيل انه ممتنع عادة (فان قلت) لا فائدة لهذا الكلام بل هو تكرار محض
 اذ قد علم من مواضع من كلامه تقدمت امكانه وانه حجة كقوله لا معنى لافقار الحجة وقوله وان
 الاجماع المنقول بالاتحاد حجة وقوله وانه لو لم يكن الا واحد لم يحججه وقوله والصحيح حجة (قلت)
 يمكن أن يقال انه مع كونه نوطمة لقوله وانه قطعي الخ ليقع الارتباط صريحاً بقيد من البيان
 ما لا تنفيه تلك المواضع ماعداً الاخير منها اذ ذكر الحكم على وجه الاستقلال ببلوغ في بيانه
 من مجرد الاعلام بانه علم من التعريف اذ قد يدل التعريف على ما لا يطابق الواقع كما تقدمت
 وأيضاً فالخلاف المذكور هنا غير مستفاد مما تقدم وأما الاخير منها فهو مفروض في الاجماع
 السكوتي وهو وان فهم منه حكم غيره بالاولى اكن التصريح أقوى من المفهوم (قوله
 وأجيب الخ) فان قلت يجاب أيضاً بانه ان أريد الاكل دفعة في وقت واحد كما هو ظاهر العبارة
 فعلى تسليم استحالة لا يضر لان الاتفاق الذي هو معنى الاجماع لا يشترط أن يقع دفعة واحدة
 في وقت واحد بل هو خلاف الواقع غالباً وأدعنا وان أريد ولو على التسديد فلا نسلم استحالة
 قلت قد يدفع ذلك بان الاتفاق على كل طعام واحد ولو على التسديد يتوقف على ترك كل
 غيره مطلقاً قبله والالتنى الاتفاق المذكور لكن صدور ترك كل الغير من الجميع قبل اكل
 ذلك الطعام بحيث يتحقق الاتفاق عليه غير متصور في العادة فليتامل (قوله وانه حجة) فيه
 اشعار بالوقوع وان لم يكن نصابه (قوله وانه قطعي حيث اتفق المعتبرون) فيه امران
 الاول ان ظاهره انه قطعي وان كان مستنده ظنياً وبصرح به مقابلته بقول الامام والامد
 مع احتجاجهم بما يناد كره الشارح وقد استدلل في المختصر وشروحه على انه حجة قطعية بوجوه
 منها انهم اجتمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير
 من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع دال
 على القطع بتخطئة مخالف الاجماع ولا يرد على ذلك ان فيه اثبات الاجماع بالاجماع ولا اثبات
 الاجماع بنص قاطع توقف ثبوت ذلك النص القاطع على الاجماع لان وجوب ثبوت ذلك النص

مستفاد من الاجماع على القطع بالخطئة وذلك دور وذلك لان المدعى ان الاجماع حجة والذي
 اشتباهه ذلك هو وجود نص قاطع دل على ذلك النص وجود صورة من الاجماع يمنع عادة
 وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أم لا وثبت هذه الصورة من الاجماع ودلائلها
 العادية على وجود النص لا تتوقف على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من
 التواتر ودلائلها على ثبوت النص مستفاد من العادة ومنها ما استدلال به الغزالي وهو قوله عليه
 الصلاة والسلام لا تجتمع مع امي على الخطا والاستدلال به من وجهين * الاول تواتر المعنى فانه
 جاء بروايات كثيرة فحق لا تجتمع مع امي على الصلاة لا تزال طائفة من امي على الحق حتى تقوم
 الساعة يذلل الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية فهي وان لم تتواتر فقد تواتر
 القدر المشترك وحصل العلم به * والثاني تاقى الامة لها بالقبول فلو لانها صحيحة قطعا لقصت
 العادة بامتناع الاتفاق على قبولها واستحسن في المختصر الوجه الاول دون الثاني لان قبول
 الامة لها لا يخبر بها عن الاحاد وضعه فمعنى الوجه الاول الامام كما قاله الاسنوي فقال
 التواتر المعنوي بعيد لانا لانسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر وبه تقديره فهو وانما
 يفيد الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الشاء على الامة ولا يلزم منه امتناع
 الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الاحاديث اه * والثاني قال الكوراني في
 شرحه واذا ثبت كونه حجة فهو دليل قطعي فيما اتفق المجتهدون بكسر الباء أي المجتهدون كما اذا
 صرح كل منهم بالحكم لا حيث اختلفوا كما في السكوتي وكان الاولى أن يقول لا حيث لم
 يتفق والآن السالك لا يوصف بالخلاف اه (وأقول) هذا منه نص واضح على أنه ما عرف
 أصل معنى المتن فانه توهم أن المعتبرين بمعنى المجتهدين المجمعين على الحكم فضبطه بكسر الباء
 وما أشكل عليه حينئذ قول المصنف لا حيث اختلفوا كالسكوتي فان معناه على هذا التوهم
 أن المجتهدين في الاجماع السكوتي مختلفون بمعنى أن السالك منهم خالف من صرح وهو غير
 صحيح اذ لا مخالفة من السالك اعترضه بانه كان الاولى أن يقول ما ذكر وهذا منه خطأ على خطا
 والصواب فتح باب المعتبرين وأن معنى كلام المصنف ان الاجماع قسمان قسم اتفق الاثمة
 المعتبرين أي المعتز بهم على أنه اجماع كالاجماع الذي صرح فيه جميع المجمعين بالحكم
 الذي أجمعوا عليه وقسم اختلفوا في أنه اجماع وهو غير ما ذكر كالسكوتي والحاصل ان
 المعتبرين في كلام المصنف وصف للامة فحين على أن اتفاق المجتهدين على الحكم اجماع
 والمختلفين في أنه اجماع وانما وصفهم بالمعتبرين اشارة الى عدم الاعتماد بالخالف فان بعضهم
 خالفهم في الحقيقة والى أن مخالفة ذلك البعض في الحقيقة لا تنافي القطع لعدم الاعتماد بمخالفته
 اضعف شبهته فصارت مخالفتهم كالعدم خلافا لما توهمه الكوراني من أنه وصف لنفس
 المجتهدين المتفقين على الحكم أو المختلفين فيه وهذا دليل قاطع على تصديده لشرح الكتاب قبل
 اتفاقه معناه ومن هو كذلك فتصديده لما زعمه من المصنف والشارح من أعجب العجائب وأقبح
 المصائب (قوله لاحالة العادة خطأ هم جملة) قد رتب شكل فيما لو كان المجمعون اثنين مثلا فقط
 بان المحصر المجتهدون في اثنين وصرح كل منهم بالحكم وكان مستندهما احاداً متلاً ومتواتراً
 ظني الدلالة ثم رأيت ابن الحاجب بعد أن استدلل على القطعية بانهم أجمعوا على القطع بخطئة

كان صرح كل من المجمعين
 بالحكم الذي أجمعوا عليه
 من غير أن يشذ منهم - م - احد
 لاحالة العادة خطأ هم جملة
 (لا حيث اختلفوا) في ذلك
 (كالسكوتي وما ندر مخالفة)
 فهو على القول بانه اجماع
 مخيجه ظني الخلاف فيه
 (وقال الامام الرازي
 (والا مدى) انه ظني
 مطلقاً)

مخالف الاجماع الى آخر ما تقدم في تقريره أو رد عليه ان مدة ضاء ان الاجماع انما يكون حجة
 اذا بلغ المجموعون عدد التواتر فان غير ذلك لا يقطع بخطئة مخالفته وأجاب بما شرحه العبدان
 الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأ والمخالف مطلقا من غير
 تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا إذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد صرح اه وقد يهمل
 تصوير المسئلة بما اذا بلغ المجموعون عدد التواتر من تعبير المصنف بالمعتبرين لمخالفته امام
 الحرمين اذا لم يبلغوا عدد التواتر والظاهر انه من المعبرين ومن قوله كالتسوية وما ندر مخالفته
 اذا التمسيل يقتضى بقاء شيء آخر كما الذي لم يبلغ المجموعون فيه عدد التواتر فامثال (قوله
 والاجماع عن قطع غير متحقق) قد يجاب عن هذا بالمنع مستندا بما يعلم مما تقدم عن المختصر
 وشروحه من قوله فوجب بحكم العادة تقدير نص فاطع (قوله وخرقه حرام) أقول هذا في
 القطعي وكذا في الظني بغير دليل راجع عليه كما هو ظاهر (قوله واحداث التفصيل) قال شيخنا
 الشهاب هذا يغني عنه ما قبله كما اقتصر عليه ابن الحاجب (وأقول) لما كان المفصل موافقا لكل
 من القولين في شق كان جوازه مطلقا ظنة التوهم القوي فاحتاج المصنف الى التمهيد
 دفعا لذلك التوهم فلا وجه للاعتراض بان هذا يغني عنه ما قبله اذ ما يقصده دفع التوهم ولا سيما
 اذا قوى كما هنا لا يعتد مستغنى عنه اذ دفع التوهم من المطلوب المتأكد كما لا يخفى ثم رأيت
 السكال ذكر أن الشارح شبه بقوله في مسئلة عقب قول المصنف ثالث وقوله بين مسئلتين عقب
 قوله والتفصيل على الفرق بين احداث القول الثالث وبين احداث التفصيل بان متعلق
 الاقوال في الاولى واحد ومتعلق التفصيل متعدد دفعا للتوهم بعضهم من اتحاد مسئلتين
 احداث القول واحداث التفصيل اه ويخرج منه جواب آخر وهو انه لما اختلف تصوير
 المسئلتين في كلامهم كان الاختصار على احدهما موافقا لما اقربا ترك الاخرى وان حكمها
 بخلاف حكم المذكورة وهذا يقتضى تاكيد الجميع بينهما دفعا لذلك الابهام (قوله ان خرقاه)
 قال العراقي كغيره في مسئلة احداث التفصيل وذلك أي لزوم الخرق في صورتين الاولى أن
 يصرحوا بعدم الفرق بينهما الثانية أن يتحد الجامع بينهما كتوريث العمة والخالة فان العلماء
 بين مورث لهما وامانع والجامع بينهما عند الطائفتين كونهما من ذوى الارحام فلا يجوز منع
 واحدة وتوريث أخرى فان التفصيل بينهما ما خارق لاجتماعهم في الاولى نصا وفي الثانية نفعنا
 ويجوز التفصيل في ما عدا هاتين الصورتين اه وبعبارة المنهاج اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل
 لمن بعدهم التفصيل والحق ان نصوا أي صرحوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمة
 والخالة لم يجز لانه رفع جمع عليه والأي وان لم ينصوا ولا اتحد الجامع جاز والأي ولو لم يجز
 حينئذ يجب على من ساعد مجتهدا في حكم المساعدة في جميع الاحكام اه قال الاسفوي
 كغيره ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض
 المجتهدين في حكم احدي المسئلتين اه وبين أول أن ما ذكره فيما اذا لم ينصوا ولا اتحد الجامع
 هو المرجح في المنتخب والحاصل واختيار صاحب المنهاج وبالمسقط القرافي الكلام على ذلك في
 شرح المحصول قال فيحصل انه متى تعدد الخلاف والمدارك جازت المخالفة اجماعا ومتى ارتفع
 الخلاف واتحد القول والمدرك امتنع الخلاف اجماعا ومتى تعدد الخلاف في الحكم واتحد

لان المجموعين عن طعن
 لا يستكمل خطوهم
 والاجماع عن قطع غير
 متحقق (وخرقه) بالمخالفة
 (حرام) للتوعد عليه حيث
 توعد على اتباع غير سبيل
 المؤمنين في الآية السابقة
 (فولم يحرم احداث) قول
 (ثالث) في مسئلة اختلف
 أهل العصر فيها على قولين
 (و) احداث (التفصيل)
 بين مسئلتين لم يفصل بينهما
 أهل عصر (ان خرقاه) أي
 ان خرق الثالث والتفصيل
 الاجماع بان خالفما اتفق
 عليه أهل العصر بخلاف
 ما اذا لم يخرقاه

(وقيل) هما (خارقان طاقا) أى أبدالان الاختلاف على قوانينه تلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل
بين مسئلتين يستلزم الاتفاق على امتناعه وأجيب بجمع الاستلزام فيهما ٣١١ مثال الثالث الخارق ما حكى

ابن حزم ان الاخ يسقط
الجذ وقد اختلف الصواب
فيه على قولين قيل يسقط
بالجذ وقيل بشاركه كاخ
فاسقاطه بالاخ خارق لما
اتفق عليه القولان من
ان له نصيبا ومثال الثالث
غير الخارق ما قيل يحل
متروك التسمية فهو الاعدا
وعليه ابو حنيفة ومالك
وقد قيل يحل مطلقا وعليه
الشافعي وقيل يحرم مطلقا
فالخارق بين المسمو والعمد
موافق لمن لم يفرق في بعض
ما قاله ومثال التفصيل
الخارق ما قيل بتوريت
العمدة دون الحالة أو العكس
وقد اختلفوا في توريتها
مع اتفاقهم على ان العلة
فيه أو في عدمه كونه مامن
ذوى الارحام فتوريت
احدهما دون الاخرى
خارق للاتفاق ومثال
التفصيل غير الخارق ما قيل
تجب الزكاة في مال الصبي
دون الحلى المباح وعليه
الشافعي وقد قيل تجب
فيهما وقيل لا تجب فيهما
فالفضل موافق لمن لم يفصل
في بعض ما قاله (و) علم من
حرمة خرق الاجماع (أنه
يجوز احداث دليل)
لحكم أى اظهاره
(أو تاويل) لدليل ليوافق

المدرسة نقيا وإبائنا امتنع التفريق في تلك الأقوال كما قلنا في التوريت اهـ ويتلخص من
ذلك أن اقتضاهم في شق الخلاف على مدرست واحد كما في مسئلة التوريت المذكورة امتنع
التفصيل والاستناد فيه الى مدرست آخر فليتم امل (قوله) وقيل هما خارقان مطلقا) أقول لم يقل
وقيل مطلقا لأنه يؤهم أن المعنى وقيل يحرم خرقاً ولا فينا في مقصود هذا القيل من ان الخرق
لازم لهما عنده ولا وقيل خارقان لأنه حينئذ ان اراد الاطلاق فالعبارة تؤهم خلافه أو التقيد
كان خلاف غرض هذا القيل ولا وقيل يحرم مطلقا اذ لا يفيد أنهم ما خارقان مطلقا كما هو
مقصود هذا القيل (قوله أى ابداء) أقول فسر الاطلاق بذلك فدعا التوهم انه في مقابلة
التفصيل المستفاد من قوله ان خرقه فيكون معناه سوا خرقه اولاً وهو فاسد كما هو ظاهر
(قوله ومثال التفصيل الخارق الخ) فعلم ان الخرق قد يكون باعتبار العلة بان تصدع
الخلاف كما في مثال التوريت فان العلة على القولين واحدة وهى كونهم مامن ذوى الارحام
فاتحادها بمنزلة نصريهم بانه لا فرق بينهما كما قال الاسنوى كالامام واتباعه فصار ذلك بمنزلة
قولهم لا تفصلوا بينهما اهـ ولو قالوا ذلك امتنع التفصيل بل انزع كما قاله اعنى الاسنوى ايضا
قال واهذا جزم به الامام في المصنوع وقال في الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب
يعنى المنهاج والمختار يقتضى اجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن اهـ (قوله) وعلم من
حرمة خرق الاجماع انه يجوز احداث دليل الخ) أقول فيه بحث اذ لا ارتباط بين حرمة الخرق
وجواز الاحداث المذكور ليكون الشئ معلوماً من الاول بل يجوز ان يحرم الاحداث الغير
الخارق المعنى يقتضى حرمة وان كان الخرق حراما اللهم الا ان يكون المراد أنه يفهم من حرمة
الخرق جواز ما لا خرق فيه المقتضى آخر ولا مقتضى هنا في الواقع أو بالنظر للاصل فليتم امل
(قوله أى اظهاره) أى ليس المراد حقيقة الاحداث لوجود الدليل أو العلة في نفس الامر
(فان قلت) لو كان الدليل القياس وفسر بفعل الجتهم بالفعل على ما ساقى فيه ~~كان~~ هناك
احداثا حقيقة (قلت) هذا نادراً في الجملة وعلى احتمال في معنى القياس غير متطوع به فلم ينظر
اليه وقضية كلامه حمل الاحداث هنا على مجرد الاظهار وهو ظاهر ان حمل التاويل على
وصف الدليل اعنى كونه مؤولاً أى مصروفاً عن ظاهره فان حمل على ما هو وصف الجتهم
فحقيقة الاحداث متحقة بالنسبة اليه وقضية ذلك أن يكون الاحداث مستعملاً في معنييه
(قوله) وأنه يستنع ارتداد الامة في عصرهما) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال وفي قول
المصنف وانه يستنع أى يستحيل نظراً لا يخفى اذ الامتناع معلوم من الدليل السمعى لامن حرمة
الخرق وحدها فان المعلوم منها حرمة الاستئصال فقامل اهـ (وأقول) جوابه انه علم من
الحرمة بعمدة ملاحظة مقدمة معلومة وهى ما ثبت بدليل السمع من ان الامة لا تجتمع على
ضلالة ومثل ذلك غير عزيز كما لا يخفى على المتصفح لكلامهم والحاصل ان العلم المذكور اعنى
العلم بامتناع الارتداد يتوقف على أمرين ~~يكون~~ الارتداد ضلالة وامتناع اجتماعهم على
الضلالة والامر الاول معلوم من هذا الحمل لانه علم منه حرمة الارتداد لانه خرق والحرمة ضلالة
والامر الثاني معلوم من محل آخر فكان هذا الحمل منشأ العلم المذكور لانه يعلم منه ان ارتداد
الامة ضلالة لانه خرق وقد تقررهنا ان الخرق حرام فهو ضلالة فيعلم امتناعه بملاحظة ما هو

غيره (أو علة) لحكم غير مائة كروه من الدليل والتاويل والعلة لجواز تعدد المذكورات (ان لم

يجزى (ماذ كرماد كروه
بجسلاف ماذا خرقه بان
قالوا لا دليل ولا تاويل
ولا علة غير ما ذكرناه
(وقيل لا) يجوز احداث
ماذ كرماد لانه من غير
سبيل المؤمنين المتوعد
على اتباعه في الآية
وأجيب بان المتوعد عليه
ما خاف سبيلهم لا ما لم
يتعرضوا له كما نحن فيه
(و) علم من حرمة خرق
الاجماع الذي من شأن
الأئمة بعده أن لا يخرقوه
(أنه يمنع ارتداد الامة في
عصر (سما) لخرقه اجماع
من قبلهم على وجوب
استقرار الايمان والخرق
يصدق بالفعل والقول كما
يصدق الاجماع بهما (وهو)
أى امتناع ارتدادهم سمعا
(الصحيح) الحديث الترمذى
وغيره ان الله لا يجمع أمقى على
ضلالة وقيل يجوز ارتدادهم
شرعا كما يجوز عقلا وليس في
الحديث ما يمنع من ذلك لانتفاء
صدق الامة وقت الارتداد
واجيب بأن معنى الحديث
انه لا يجمعهم على ان يوجد
منهم ما يضلون به الصادق
بالارتداد (لا اتفاقها)
أى الامة في عصر (على
جهل ما) أى شئ (لم تكلف
به)

مع لوم من امتناع اجتماعهم على الضلالة بدليل السمع ومن هنا يظهر ان ما هنا منشأ للعلم
بامتناع ارتدادهم سمعا فتميد المصنف الامتناع المع لوم مما هنا بقوله سمعا صحيح دقيق
فتاء له وقال شيخنا الشهاب في قول الشارح الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه
ما نصه يريد به ذات وجهه ترقي امتناع الرقة على حرمة خرق الاجماع وفيه ايضا اشارة
الى ان امتناع خرقه بالعادة لا بالعقل اه وحاصل هذا التوجيه الذى جعل كلام
الشارح المذكوفا اشارة اليه ان امتناع ارتداد الامة مع لوم مما هنا بواسطة مقدمة
مع لومة وهى ان من شأن الأئمة ان لا يجتمعوا على خرق الاجماع بمعنى ان العادة قاضية
بعدم اجتماعهم عليه فحاصل الكلام أن الخرق حرام والعادة قاضية بعدم اجتماع
الأئمة عليه فهى قاضية بعدم ارتدادهم لانه من الخرق الحرام المنقضى اجتماعهم عليه بالعادة
وملخصه ان ارتدادهم اجتماع على الخرق وهو منقضى عنهم بالعادة فيمتنع ارتدادهم بالعادة ويمكن
أن يجعل هذا اشارة الى قياس استثنائى قد استثنى فيه نقض التالى والتقدير لو ارتدوا
لاجتمعوا على الخرق لكن اجتماعهم على الخرق لا يقع عادة فارتدادهم كذلك هذا ولكن
هذا التوجيه لم يظهر منه معلومية كون الامتناع بالسمع ولا يبعد أن يجعل كلام الشارح
اشارة الى ما قلناه فقوله الذى من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه أى أن لا يجتمعوا على خرقه لكون
ذلك الاجتماع اجتماعا على ضلالة وهو منقضى عنهم عادة بالسمع فليتأمل وجعل الكمال قوله الذى
من شأن الأئمة الخ اشارة الى تقييد الاجماع بما اتفق المعتبرون على انه اجماع احتراز عما لو
اختلفوا فيه كالسكوت وما ندر محالقه قال لان القائل بأنه ليس اجماعا من الأئمة لا يبالى
بخرقه لانه عنده ليس بحرام انتهى (وأقول) فيه نظرا لان مفهومه حرمة خرقهما على القول
بأنه اجماع وحينئذ فلا يتجه اخراجهما من كلام المصنف ومحل حرمة خرقهما على انهما اجماع
ما لم يعارضهما دليل أرجح كما فى سائر الظنيات فليتأمل (قوله وقيل يجوز ارتدادهم شرعا)
قال شيخنا الشهاب الاحسن يمكن ان لا يخفى انتهى (وأقول) ان كان وجه ذلك ان الذى يقاوم
الامتناع هو الامكان لا الجواز فيتوجه عليه أن الجواز العقلى به ان الامكان لا يفرق بينهما
أو ان التعبير بالجواز يوهى الجواز الشرعى فيتوجه عليه ان هذا التوهم كالأدب لانه لا يفهم
من الجواز فى أمثال هذه المقامات ولا سيما مع المقابلة بالامتناع الا الامكان وقوله شرعا قال
شيخنا المذكوور بمعنى ان أدلة الشرع ليس فيها ما يمنع ارتدادهم أى يحمله (قوله وأجيب بان
معنى الحديث الخ) قال الكمال وحاصل الجواب أن اسم الامة صادق عليهم قبل الارتداد
فاصدق الامة قبله فيمتنع أن يقع منهم لانه اجتماع على ضلالة فتبقى الوقوع بالحديث انتهى
(وأقول) كان ملخصه أن من صدق عليهم اسم الامة امتنع أن يقع منهم الارتداد بعد ذلك الصادق
(فان قلت) لو حل ما قاله مقابل الصحيح في التوجيه على أن المقصود به المنع والتقدير لان سلم ان
في الحديث ما يمنع من ذلك لم لا يجوز أن يكون المراد أن الامة فى حال صدق اسم الامة عليها
لا يجتمع على ذلك لم يندفع بمجرد الجواب المذكوور لانه مجرد دعوى يحتاج الى الاثبات (قلت)
يمكن اثباته بوجه ظاهر له انما تركه لوضوحه وهو أنه لما استحال صدق اسم الامة حال الارتداد
امتنع ارادته فى الحديث لعدم الحاجة الى بيانه اظهروه فلا فائدة فيه هذا ويمكن أن يجعل

حاصل الجواب ان الله لا يجعل الامه بحيث يحتمل بعد على الارتداد أى لا يهملهم لذلك لا يقال
 هذا مبني على اعتبار الاستعداد ونحن لا نقول به لاننا نقول الاستعداد بخلاف الله تعالى مما
 نقول به اذ لا محذور فيه على أصولنا (قوله بان لم تعلمه) اشارة الى أن المراد الجهل البسيط وهو
 عدم العلم بالشئ لا المركب الذي هو ادراك الشئ على خلاف ما هو به اذ لا موقع لارادته هنا
 (قوله كالتفضيل بين عمار وحذيفة) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ التفضيل وان كان غير
 مكلف به أى بغيره لكن لم يتفقوا على جهله اذ لا معنى لجهله بل المنفق على جهله ~~كون~~
 أحدهما على التعمين أفضل وهو غير التفضيل قطعاً وموضوع المسئلة هو الشئ الذي اتفق على
 جهله لعدم التكليف به فتأمل انتهى (وأقول) هو نظر ضعيف فانه بعد كونه مناقشة في مثال
 من دفع بانه مبني على ان المراد تفضيلنا وليس كذلك بل المراد تفضيل الله تعالى أحدهما على
 الآخر وهو مما يجعل اذ يمكن أن لا نعلم أنه فضل أحدهما على الآخر اجمالاً أو تفضيلاً وبلهله
 معنى أى معنى ولو لم يمكن جعل التفضيل في المثال بعد ارادة التفضيل على التعمين بمعنى
 الحاصل بالمصدر ومثله كثير (قوله اما اتفقا على جهل ما كلفت به فمتنع قطعاً) أقول
 لقائل أن يورد على القطع قول المصنف في أوائل الكتاب وفي بقاء المجل غير مبين أقوال ثالثها
 الاصح لا يبقى المكلف بمعرفة فانه يقدح ولا يجوز ان يقال المسئلة تلزم الجهل به اللهم الا أن يقال
 لا يلزم من عدم تبيينه الجهل به بل وان يعلم بطريق ما وان لم يبينه الشارع وفيه نظر والوجه
 ان يجاب بان المراد هنا ما كلفت به ما تعلق بها على وجه التحيز فتأمل (قوله وفي انقسامها)
 أى امتناعه أو جوازها كما اشار اليه الشارع وقوله متشابهتين كانه أراد بالقيمة به تحريم
 النزاع قال القرافي في شرح المحصول هذه المسئلة لها ثلاث حالات حالتان متفق عليهما وحالة
 مختلف فيها فالمتفق عليهما اتفاقهم على الخطا في المسئلة الواحدة من الوجه الواحد لا يجوز
 اجماعاً واتفاقهم على الخطا في مسئلتين متباينتين مطاقاً يجوز اجماعاً فخطئ الشافعية
 والمالكية في مسئلة الجنائيات والحنفية والحنابلة في مسئلة العبادات هذا لم يقل أحد
 باستحالة والمختلف فيها المسئلة الواحدة ذات الوجهين نحو المانع من الميراث فان القتل والرق
 كلاهما مانع من الميراث غير أنه ينقسم قسمين رقيق وقيل فهل يجوز أن يخطئ بعض في أحدهما
 وهذا الحكم فيقول القائل لا يرث والعبد لا يرث فيخطئ في الاول ويصيب في الثاني ويقول
 الاخر العبد يرث والقائل لا يرث فيخطئ في الاول دون الثاني فيكون القسمان من الامه
 قبل اخطا في قسمين شئ واحد فنلاحظ اجتماع الخطا في شئ واحد باعتبار أصل المانع المنقسم
 منع المسئلة ومن لاحظ تنوع الاقسام وتعدد ها وأعرض عن المنقسم جوز ذلك فانه في شيئين
 من نوع المجمع عليه انتهى (قوله الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يجوزوه) هذا توجيه لترتب
 العلم بالنفي في قوله لا اجماع بضاد اجماعاً سابقاً على العلم بحرمة ترقق الاجماع على ما تقدم تفصيله في
 نظيره (فان قلت) لم ذكر هذا هنا وفي مسئلة امتناع الارتداد السابقة وتركه في قوله السابق وأنه
 يجوز احداث دليل الخ (قلت) لانه لا موقع له هنا لان عدم الترقق لا يدل على جواز ما ذكر
 ويترك على عدم وقوع الارتداد ووقوع اجماع بضاد السابق (قوله وانه لا اجماع بضاد اجماعاً
 سابقاً) أى لا يجوز اجماع على حكم اجمع على ضده قال المشايخ لانه يستلزم تعارض قاطعين

بأن لم تعلمه كالتفضيل
 بين عمار وحذيفة فانه
 لا يمنع (على الاصح عدم
 الخطأ) فيه وقيل يمنع والا
 كان الجهل سبباً لا فيجب
 اتباعها فيه وهو باطل
 وأجيب بجمع انه سبيل لها
 لان سبيل الشخص ما يختاره
 من قول أو فعل وعدم العلم
 الشئ ليس من ذلك اما
 اتفاقها على جهل ما كلفت به
 فمتنع قطعاً (وفي انقسامها)
 أى الأئمة (فرقتين) في كل من
 مسئلتين متشابهتين (كل) من
 الفرقتين (مخطئ في مسئلة)
 من المسئلتين (تردد) للعلماء
 (مشاره إلى أخطأت) نظراً
 الى مجموع المسئلتين فيمتنع
 ما ذكره لاتفاق الخطا عليها
 بالحديث السابق أو يخطئ
 البعضها نظراً الى كل
 مسئلة على حدة فلا يمنع
 وهو الاقرب وربحه الامد
 وقال ان الاكثرين على
 الاول (و) علم من حرمة
 ترقق الاجماع الذي من شأن
 الأئمة بعده ان لا يجوزوه
 (أنه لا اجماع بضاد اجماعاً
 سابقاً خلافاً للبصري) أى
 عبد الله في تجوز ذلك قال
 لانه لا مانع من كون الاول
 مغنياً بوجود الثاني

بناء على ان الاجماع قطعي وتعارض القاطعين محال كما ذكره الشارح زاد الكمال فقول المتن
اذ لا تعارض بين قاطعين متعاقبا قبل من المسئلة ١٥ وقضية ذلك جواز التضاد المذكور
اذا كان الاجماع ظاهريا كما سكوني وقد نقل السيد السعدي ما تقدم عن الكمال ثم قال والذي
يظهر في توجيهه أي ما ذكره المصنف ان أحد الاجماعين المتضادين خطأ واطا واجتماع الامة
على الخطا ممنوع بحيث لا يجتمع مع أمي على ضلالة سواء قلنا ان الاجماع قطعي أو ظني انتهى
وقضية امتناع ذلك في الظني ايضا ولا ينافيه جواز مخالفة السكوني للدليل لانه لا يلزم عليه
تخطئة الامة بخلاف ما هنا فليتأمل (قوله بناء على الصحيح انه قطعي) هذا مأخوذ من قول
المصنف اذ لا تعارض الخ وهو أحد نزع الظني كالسكوني فيعارضه الدليل كسائر
الظنيات وبوخ من ذلك تقييده بقوله لا اجماع يضاد اجماعا سابقا يكون السابق قطعيا ومن
هنا يظهر ان هذا العام من ذلك كسائر جمع بينهم ما اهما ما وبيانا لخلاف البصري
وقد جعل شيخنا الشهاب ما هذا من عطف العام على الخاص أي بناء على قول او بحسب المعنى
فليتأمل (قوله وانه لا يعارضه دليل لاقطعي ولا ظني) اقول فيه امران الأول ينبغي ان
المراد لا يعارضه معارضة يعتد بها بحيث توجب توقفا والافلامانع من وجود دليل ظني يدل
على خلافه دلالة ظنية الثاني في كلام ابن الحاجب وشراحه التصريح بتقديم الاجماع على
النص القاطع فانه قال ومنها أي ومن الأدلة على ان الاجماع حجة قطعية اجمعوا على تقديمه على
القاطع أي النص القاطع كما افصح به الامم فها في فدل على انه قاطع والاتعارض الاجماعان
فان القاطع مقدم اه أي انهم اجمعوا على ان القاطع مقدم على غيره فلو لم يكن الاجماع الذي
قدموه على النص القاطع قاطعا لزم تقديمه مع كونه غير قاطع على النص القاطع وحسبنا
يكون الاجماع على تقديمه معارض لاجماعهم على ان القاطع مقدم على غيره وذلك باطل لان
المادة تمنع وقوع مثل هذا التعارض بين اقوال مثل هذا العدد من العلماء المحققين ولا يخفى
ان تقديمه على النص القاطع فرع التعارض فهذا قاطع عارضه وهو مناف لاقول المصنف وانه
لا يعارضه دليل اذ لا تعارض بين قاطعين (فان قلت) كلام ابن الحاجب في نص قاطع المتفق فقط
(قلت) هذا لا يوافق سياقه كما لا يخفى فليتأمل (قوله اذ لا تعارض بين قاطعين) ينبغي ان يرجع
هذا الكل من قوله وانه لا يعارضه دليل باعتبار فرض ذلك الدليل قطعي وقوله وانه لا اجماع
يضاد اجماعا الخ لانه مقروض في القطعي وان يختص قوله ولا قاطع ومفنون بقوله لا يعارضه
دليل باعتبار فرض ذلك الدليل ظني ويمكن ان يرجع لما قبله أيضا بناء على فرض أحد
الاجماعين قطعيا والآخر ظنيا وفيه تكلف فليتأمل (قوله لا تدل على انه عنه) فيه امران
الأول قال السبوطي قال القاضي عبد الوهاب ومحل الخلاف في خبر الواحد فان كان متواترا
فهو عنه بخلاف اه (واقول) فيه نظر بل وازان يكون عن غيره أيضا ولا يلزم من تواتره ان
يستندوا اليه ولا ان يبالغهم لا يقال ان لم يبلغهم انقطع تواتره لان هذا من نوع الجواز ان يبلغ
من عدد المجتهدين دونهم وعبرة المراقبي عن القاضي عبد الوهاب في المسئلة تفصيل ان كان
الطبر متواترا فهو مستندهم كما يجب اجماعهم على العمل بوجوب النص ولذلك تصرف الرسول
عليه الصلاة والسلام بما يقضيه النص يكون امثاله والخلاف في المسئلة انما هو في أخبار

(وانه) أي الاجماع بناء
على الصحيح أنه قطعي (لا
يعارضه دليل) لا قطعي
ولا ظني (اذ لا تعارض بين
قاطعين) لا استحالة ذلك
(ولا) بين (قاطع وظنون)
لإلغاء المظنون في مقابلة
القاطع (وأن موافقته)
أي الاجماع (خبر لا تدل
على انه عنه) بل وازان
يكون عن غيره ولم ينقل لنا
استغناء بقل الاجماع عنه

(بل ذلك) أى كونه عنه (هو الظاهر ان لا يوجد غيره) بمناه اذ لا بد له من مستند كما تقدم ٣١٥ فان وجد فلا يجوز ان يكون

الاجماع عن ذلك الغير وبل
هنا التقاليد لا ابطالها وعطف
هاتين المسئلةين على ما قبلهما
وان لم تقنيا على حرمة
خرق الاجماع تسعدوا
ترك منهما أنه وأن سلم من
ذلك مع الاختصار

(خاتمة) * جاحد الجمع عليه
المعلوم من الدين بالضرورة
وهو ما يعرفه منه الخواص

والعوام من غير قبول
للتشكيك فالتحقيق

بالضروريات كوجوب الصلاة
والصوم وحرمة الزنا والخمر

(كافر وقطعاً) لان جاحده

يسـتـلـزم تكذيب النبي

صلى الله عليه وسلم لم فيه

بعض بالام

وما وهمة كلام الامدى وابن

الحاجب من ان فيه خلافاً

ليس بمرادلهما (وكذا)

الجمع عليه (المشهور) بين

الذات (النصوص) عليه

كل البيع جاحده كافر (في

الاصح) لما تقدم وقيل

لا يجوز ان يخفى عليه (وفي

غير المنصوص) من المشهور

(تردد) قيل يكفر جاحده

اشهره وقيل لا يجوز ان

يخفى عليه (ولا يكفر جاحداً)

الجمع عليه (الحنفي) بان لا

يعرفه الا الخواص كفساد

الحج بالجماع قبل الوقوف

(ولو) كان الحنفى (منصرماً)

علمه كاستحقاق بنت الابن

السدس مع بنت الصاب

فانه قضى به النبي صلى الله عليه وسلم

الاحاد وهي اقسام ان علم ظهور الخبر وانهم علموا بوجبه لاجله جرمنا بذلك او علم ظهوره بينهم
وعلمهم عند ظهوره ولا نعلم ان علمهم لاجله والثالث ان لا يكون ظاهراً بينهم الا انهم علموا
بالحكم الذى تضمنه فى القسم الثانى ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو
مسندهم وأما الثالث فلا يدل على انهم علموا لاجله اه الثانى قال الزركشى انظر فى هذه
المسئلة مع ما تقدم فى محبت الاخبار فى قوله وان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه
فانهم متقاربان وقال الوائى العرفى ثالثاً فى الاستدلال بذلك على صحة الخبر وهذه فى تعيين كونه
سند الاجماع (قوله أى كونه عنه) قال شيخنا انهم اب هذا ليس مدلولاً للموافقة بل هو
مدلول عدم وجود غيره (واقول) ان اراد الاعمراض فانه فاعه ظاهر فان واحداً من كلام
المصنف والشارح لم يقض انه مدلول الموافقة (فان قلت) بل كلام المصنف يقتضى ذلك فانه
لما نفي دلالة على انه عنه بقوله لا يدل على انه عنه فثبت اضرب الى الاشياء بقوله بل ذلك هو
الظاهر فقد اذ دلالة على انه عنه (قلت) المراد بالدلالة الاستلزام أى لا يدل عليه دلالة
المزوم على لازمه (فان قلت) فينبذ يتناقض كلام المصنف لانه نفي الاستلزام بقوله لا يدل
على انه عنه ثم اثبت بقوله بل هذا هو الظاهر (قلت) المنفى او الاستلزام القطعى والمثبت ثانياً
هو الاستلزام الظنى فلا شك * (خاتمة) * (قوله المعلوم من الدين الخ) قال شيخنا الشهاب هل
المراد ان استقاده ونهـمـه من ادلة الدين بالضرورة لكثرة او تفاخرها او ان اضافته للدين
والحكم بانه منه بالضرورة يحتمل كل منهما والظاهر الثانى اه واقول

(قوله وما وهمة كلام الامدى وابن الحاجب من ان فيه خلافاً ليس بمرادلهما) عبارة ابن
الحاجب مسئلة انكار حكم الاجماع القطعى ثالثها المختار ان نحو العبادات تكفر اه وعبارة
العضد فى تقرير الثالث ما نصه ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من
الدين يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف فى غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضع فانه
مصرح به فى المنتهى اه قال السعد انما قال ذلك أى هكذا افهم لان ظاهر كلام المتز
والشروح واحكام الامدى ان فى المسئلة ثلاث مذاهب اولها التكفير مطلقاً والثانى عدم
التكفير مطلقاً والثالث وهو المختار انفسه بل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين
بالضرورة فلا تنكار يوجب الكفر والا فلا ولا خفاء فى انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار
ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب التكفير وهذا قال فى المنتهى اما القطعى فتكفر به
بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمسة والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح
فى ان الخلاف انما هو فى غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن

جعل الثالث على هذا التقرير مذهباً ليس على

ما ينبغي اه والله تعالى اعلم

بالصواب

تم

عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ

تم الجزء الثالث من الآيات ويذيه الجزء الرابع اوله الكتاب الرابع فى القياس

فانه قضى به النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه البخارى ولا يكفر جاحداً الجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطعاً

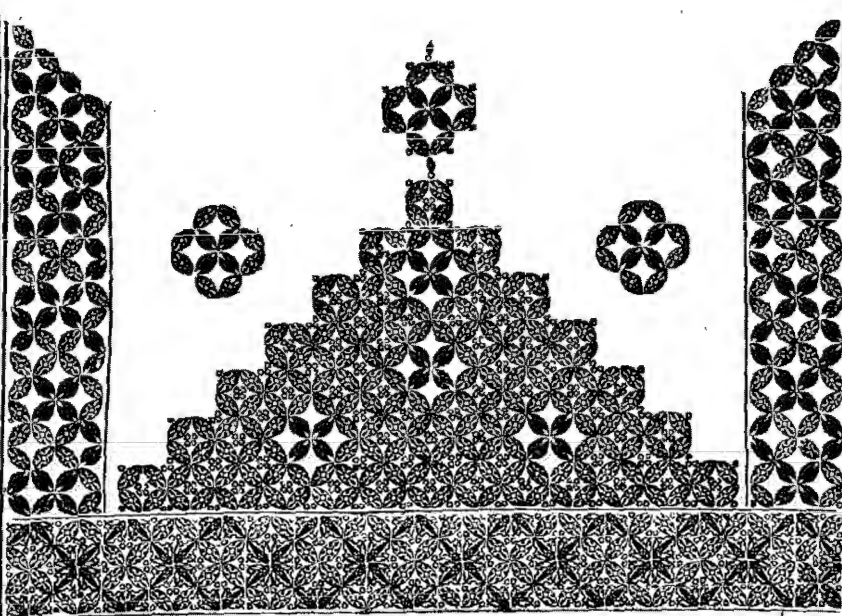
* (فهرسة الجزء الثالث من الآيات البينات) *

صفحة	صفحة
٢	(التخصيص)
٢٣	المخصص قسمان الأول المتصل
٢٤	الأول أى من أقسام المتصل الاستثناء
٤٥	الثاني الشرط
٥٢	الثالث الصفة
٥٢	الرابع الغاية
٥٤	الخامس بدل البعض من الكل
٥٦	القسم الثاني المنفصل
٦٨	مسئلة جواب السائل غير المستقل
	دونه تابع للسؤال الخ
٧٣	مسئلة ان تاخر الخاص عن العمل
	نسخ العام الخ
٧٦	(المطلق والمقيد)
٩٢	مسئلة المطلق والمقيد كالعالم
	والخاص الخ
٩٨	(الظاهر والمؤول)
١٠٧	(بحث المجهول)
١١٨	(البيان)
١٢١	مسئلة تاخير البيان عن وقت الفعل غير
	واقع الخ
١٢٩	(النسخ)
١٥٥	مسئلة النسخ واقع عند كل المسلمين الخ
١٦٦	(خاتمة) يمين الناسخ بتاخره الخ
١٦٨	* (الكتاب الثاني في السعة) *
١٨٥	(الكلام في الأخبار)
١٨٦	تعريف الكلام
١٩٠	تقسيمه الى طلب وغيره
٢٠١	مسئلة الخبر امام مقطوع بكذبه الخ
٢١٦	مسئلة يجب العمل به أى بخبر الواحد
	في الفتوى والشهادة الخ
٢٢٢	مسئلة المختار وفاقا للسمعانى وخلافه
	للمتاخرين ان تكذيب الاصل الفرع
	لا يسقط المروى الخ
٢٣٩	مسئلة لا يقبل مجنون وكافر وكذا صبي
	في الاصح الخ
٢٦٤	مسئلة الاخبار عن عام لا ترفع فيه
	الرواية الخ
٢٧١	مسئلة الصحابي من اجتمع مؤمناء بمحمد
	صلى الله عليه وسلم الخ
٢٧٥	مسئلة المرسل قول غير الصحابي الخ
٢٧٩	مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث
	بالمعنى للعارف الخ
٢٨٢	مسئلة الصحيح يحتج بقول الصحابي الخ
٢٨٤	(خاتمة) مستند غير الصحابي قراءة الشيخ
	املاؤه وتحديثه الخ
٢٨٧	* (الكتاب الثالث في الاجماع) *
٣٠٨	مسئلة الصحيح امكانه أى بالاجماع الخ
٣١٥	(خاتمة) جاحد المجمع عليه المعلوم من
	الدين بالضرورة كافر قطعا الخ

* (تت) *

عَبْدُ الرَّوَّاهِ صَبَاحُ بَحْثٍ

الجزء الرابع من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادي على شرح جمع الجوامع
للامام المولى نعمتهما الله برحمته
وأسكنهم الفردوس الجنة
آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الكتاب الرابع في القياس)

(قوله حمل معلوم على معلوم) أي الحاقه به في حكمه فيه أمران الأول قال الكمال وأورد عليه أن الحمل فعل الحمل إلى آخر ما أورده وأجاب عنه بجواب صحيح في غاية الحسن للعامل (وأقول) قد أورد عليه أيضاً أنه جعل الحمل بنفسه للقياس مع أنه غير صادق عليه لأنه غرة القياس ولا شيء من غرة القياس بقياس وأجاب العضديان المراد بالحمل وجوب التسوية في الحكم إذا أريد بذلك اثبات الحكم له لا ثبوت الحكم في الفرع انتهى قال المولى سعد الدين يعني ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم في الفرع ليكون غرة القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند قصد اثبات الحكم فيها بذلك الحمل إلى أن قال وقد ذكرنا أن قوله لا ثبوت الحكم في الفرع عطف على وجوب التسوية انتهى المقصود نقله عن الشمس الكرماني أن لفظ وجوب ساقط في بعض النسخ وهو الصحيح انتهى وأجاب المصنف بقوله وهو أي هذا الاعتراض ضعيف لأن المراد بالحمل التسوية لا ثبوت الحكم في الفرع والتسوية بنفس القياس لا ثمرته انتهى وقال قبل ذلك بعد أن ذكرنا بعضهم قال القياس اثبات حكم معلوم لمعلوم وبعضهم قال اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم ما نصه قال أبي رحمه الله وإذا تأمل كل منهما وجد حد القاضى أولى منه لأن اثبات الحكم في الفرع نتيجة القياس لا عينه لأنك تقول الحق هذا بهذا فاثبت حكمه له وحقيقة الالحاق اعتقاد المساواة فأول ما يحصل في نفس القائل العلة المقتضية للمساواة ثم يفشا عنها اعتقاد المساواة والقياس هو هذا الاعتقاد والحكم مستند إليه وهو حكم المعتقد في نفسه بما اعتقد من مساواة أحدهما للآخر وهو الحاقه في الجهة المذكورة وهي ثبوت ذلك الحكم أو نفيه انتهى المقصود نقله من كلامه فتد بان أن الحمل والالحاق عبارة عن وجوب

(الكتاب الرابع في القياس)
من الأدلة الشرعية (وهو)
حمل معلوم على معلوم (وهو)
العلم بمعنى التصور أي الحاقه
به في حكمه (لمساواته)
مضاف للمفعول أي مساواة
الأول الثاني (في حالة)
حكمه) بأن توجد مقامها
في الأول (عند الحمل)
وهو المجتهد

المساواة كما تقدم عن العضد وعن المساواة كما تقدم عن الكرماني والمصنف أو عن اعتقاد
 المساواة كما تقدم عن والد المصنف وان غرته والمستدل به عليه هو ثبوت الحكم في القرع واصل
 المراد بالحكم هنا المحكوم به وهو المحمول كالندب بالنسبة للوتر لا النسبة التامة كثبوت
 الندب للوتر اذ لا يناسب وصف هذا الثبوت بالثبوت وأما فعل المجتهد الذي ذكره السكال
 في الايراد والجواب فيجوز ان يراد به توجه النفس الى ملاحظة حكم الاصل وعلمه ووجودها
 في القرع وملاحظة مقتضى ذلك من المساواة في الحكم فان التوجه والملاحظة حاصلان
 للقائس وهما فعلا له ويجوز ان يراد به التسوية أو اعتقاد التسوية كما تقدم تفسير العضد
 الجمل بذلك فليست لايقال لا يصح الجمل في عبارة المصنف على وجوب التسوية ولا على التسوية
 ولا على اعتقاد التسوية لاجل قوله لمساواته اذ يصير المعنى وجوب التسوية لاجل المساواة
 وكذا الباقي ولا يخفى ما فيه لانا نقول متعلق التسوية والمساواة مختلف لان التسوية في الحكم
 والمساواة في علم الحكم فلا اشكال في صحة الجمل على أحد المذكورات والله أعلم واذا علمت
 جميع ذلك علمت اندفاع قول شيخنا الشهاب في قول الشارح أي الخاق به مانصه قد يقال هذا
 الاتحاق هو نفس اثبات الحكم فكيف يجعل دليلا عليه وأيضا الاتحاق حال الملحق لان نفس
 الدليل انتهى * الامر الثاني قال المولى سعد الدين وأعلم أن القياس وان كان من أدلة الاحكام
 مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعاريفه واستعمالاته مني عن كونه فعل المجتهد فتعريفه
 بنفس المساواة محل نظر ولهذا يعبر عنه الشارح بما حصلت فيه المساواة اه (قوله وافي نفس
 الامر أولا) قال شيخنا الشهاب لو قال وافتت كان أجلى انتهى وأقول (قوله وان
 خص بالصحيح حذف الاخير) أقول هذا على مذهب غير المصوبة أما على مذهبهم فالصحيح هو
 ما حصلت فيه المساواة عند المجتهد سواء ثبتت في نفس الامر أولا قال العضد وأعلم أن المراد
 بالمساواة المذكورة المساواة في نفس الامر فخص أي الحسد بالقياس الصحيح هذا عند من
 ثبتت مالا مساواة فيه في نفس الامر قياسا فاسدا وأما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد
 مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الامر
 أولا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع فانه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع بحكم
 لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوده القياس الاول صحيحا وان زال صحته بخلاف الخطئة
 فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل مما كان
 فاسدا وتبين فساده فاذا لا تشترط المصوبة المساواة الا في نظر المجتهد ففهم أن يقولوا هو
 مساواة فرع لاصل في نظر المجتهد هذا أي المذكور في الحديث للمصوبة وغيرهم اذا حددنا
 القياس الصحيح ولو اردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد لم تشترط المساواة لافي نفس الامر
 ولا في نظر المجتهد وقد قلنا بدلها انه تشبيه فرع بالاصل لانه قد يكون مطابقا لحصول التشبيه وقد
 لا يكون لعدم وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه انتهى (قوله وان خص المحدود) قال
 السكال أولى من قول غيره من الشارحين وان خص التعريف بالقياس الصحيح لان مرجع
 الضمير على هذا مأخوذ من قوة الكلام وعلى ما حل عليه الشارح هو القياس المحدث عنه على
 ما هو الغالب في مرجع الضمير انتهى لا يقال أي ولانه يفتي بتغييرات مخصوصات والخصوص
 به وهو على ما قاله الشارح أظهر منه على ما قاله الشارح لان الخصوص عليه التعريف

في هامش بعض النسخ هنا
 يباين بخطه بعد وأقول

وافق ما في نفس الامر أم لا
 بان ظهر غلطه فتناول الحد
 القياس الفاسد كالصحيح
 (وان خص) المحدود
 (بالصحيح) أي قصر عليه
 (حذف) من الحد (الاخير)
 وهو عند الحامل فلا يتناول
 حقيقته الا الصحيح لانصراف
 المساواة المطلقة الى ما في
 نفس الامر

والمخصوص به التعريف الصحيح ويتوجه عليه أنه أن أريد بالمخصوص التعريف مطلقاً لم يصح
أو التعريف الصحيح لزم اتحاد المخصوص والمخصوص به ويحتاج إلى الجواب كان يقال المراد
بالمخصوص التعريف المراد لا نأقول هذا كله جار على ما قاله الشارح أيضاً لأن المراد عليه وأن
خص المحدث الذي هو القياس بالصحيح من القياس فليست تأمل ثم أقول قد يمنع أنه على ما قال
الشارح يكون المرجع مأخوذاً من قوة الكلام وما المانع أن يكون المرجع التعريف المذكور
بقوله جل معلوم الخ وكأنه قال وإن أريد تخصيص هذا التعريف بالصحيح حذف منه القيد
الآخر فليست تأمل (قوله) والفساد قبل ظهور فساد معمول به كالصحيح (أقول فيه أمران الأول
يحتمل أن يكون الغرض من هذا الكلام دفع توهم نشأ من المقام فإنه لما قررناه يعتبر في القياس
الصحيح المساواة بحسب نفس الأمر كان مظنة أن يتوهم أنه لا يجوز العمل بالقياس حتى يتحقق
صحته يتحقق المساواة في نفس الأمر فينبغي أن يكون في العمل ظن صحتها ويحتمل أن يكون
الغرض منه بيان أنه من أفراد الصحيح ظاهر أدفعاً لتوهم خروج عنه على هذا التقدير وهو
ما فهمه شيخنا الشهاب حيث قال قوله معمول به أي فهو صحيح في الظاهر فلا اعتراض به انتهى
(وأقول) فيه نظر ظاهر إذ لا وجه للجزم بأنه من أفراد الصحيح مع احتمال أنه ليس منها بل هو من
أفراد الصحيح احتمالاً بمعنى أنه يحتمل أن يكون من أفرادها بأن يتحقق المساواة بحسب نفس الأمر
والتعريف يتناولونه حيث لا يتناولونه فلا اعتراض به كأنه يحتمل أن لا يكون من أفرادها بأن لا يتحقق
ما ذكره والتعريف حيث لا يتناولونه فلا اعتراض به فالجواب أنه يجب العمل به وأنه من أفراد
الصحيح على وجه الاحتمال دون الجزم لا يقال بل على وجه الجزم لأن المراد المساواة في نفس
الأمر في ظن المجتهد لا نأقول غير جمع التعريف حيث نأخذ إلى التعريف المذكور وفيه ذلك القيد
لأن معنى المساواة عند المجتهد المساواة في نفس الأمر فتأمل وإنما المراد مع حذفه هو المساواة
في نفس الأمر فليست تأمل ثم رأيت السكال أشد إلى أن الغرض من هذا الكلام توجيهه إدخال
الفساد المذكور مع الصحيح في التعريف أولاً ولا وقد ينظر فيه بأن الفساد المعلوم الفساد ابتداء
داخل في التعريف أولاً أيضاً مع أنه غير معمول به مطلقاً كالصحيح فلو كان إدخال ذلك لم يكن
معمولاً به كالصحيح لم يصح إدخال هذا فليست تأمل الثاني ظاهره أنه بعد ظهور فساد لا ينقض
ما مضى من العمل به لكن يتحفظ به أن صدر عن مجتهد تفصيل يعمل بما يأتي في محبت تفسير
الاجتهاد فإن صدر من غيره كقوله قاس على أصل علمه ثم تبين فساد قياسه اتجه نقض ما مضى
فليست تأمل (قوله وهو حجة في الأمور الدينية) قال شيخنا الشهاب قد يخالف قوله السابق من
الأدلة الشرعية الآن يقال كونه من الأدلة الشرعية لا ينافي أن يكون في غير الشريعة انتهى
(وأقول) بين الشارح بقوله أولاً من الأدلة الشرعية أن المقصود بالذات من عقد الكتاب بيان
القياس الشرعي لأنه المحث عنه بالذات في الفن وهذا لا ينافي البحث عن غيره زيادة للقائده
للمناسبة بينهما (قوله كلاً دينية) أي بأن يقاس أحد شيئين على آخر فيعلم له من إفادته دفع
المرض المخصوص مثلاً لمساواة له في المعنى الذي يسيبه أفاد ذلك المانع ووجه كون القياس
في نحو الأدوية قياساً في الأمور الدينية أنه ليس المطلوب به حكم شرعي بل ثبوت نفع هذا الشيء
لذلك المرض مثلاً وذلك أمر ديني (قوله قال الإمام اتفاقاً) نقل بالمعنى فإن عبارته في الحصول
فإن كان في الأمور الدينية فقد اتفقوا على أنه حجة انتهى ثم قد يشكك الاتفاق بتوجيه

والفساد قبل ظهور فساد
معمول به كالصحيح (وهو)
أي القياس (حجة في الأمور)
الدينية) كالأدوية (قال
الإمام) الرازي (اتفاقاً)
أسنده إليه ليرأى من عهده
(وأما غيرها) كالشرعية
(فمنعه قوم) فيه (عقلاً)
قالوا لأنه طريق لا يؤمن فيه
الخطأ والعقل مانع من
سلوك ذلك قلنا

يعني انه مرجح تركه لاجتهاد محلي له وكيف يجعله اذا ظن الصواب فيه (و) منعه (ابن حزم شرعا) قال لان النصوص تستوفي جميع الحوادث بالاسماء اللغوية من غير احتياج الى استنباط وقياس قلنا لان ذلك (و) منع (داود غير الجلي) منه بخلاف الجلي الصادق بقياس الاولى والمساوي كما يعلم مما سياتي واقتصر في شرح المختصر هـ على انه لا يشكر قياس الاولى وهو ما يكون

ثبوت الحكم فيه في الفرع
أولى منه في الأصل كاساق
(و) منعه (ابو حنيفة في
الحدود والصلوات
والرخص والتقديرات) قال
لانها لا يدرك المعنى فيها
وأجيب بأنه يدرك في بعضها
فيجوز فيه القياس كقياس
النباش على السارق في
وجوب القطع بجماع أخذ
مال الغريم من حرز خفية
وقياس القاتل عدا على
القاتل خطأ في وجوب
الكفارة بجماع القتل بغير
حق وقياس غير الجرح عليه
في جواز الاستتباب به الذي
هو رخصة بجماع الجهاد
الظاهر القاطع وأخرج أبو
حنيفة ذلك عن القياس
بكونه في معنى الجرح ومما
دلالة النص وهو لا يخرج
بذلك عنه وقياس نفقة
الزوجة على الكفارة
في تقديرها على الموردين
كافي فدية الحج والمصرع
كافي كفارة الوفاق بجماع
ان كلا منهما مال يجب
بالشرع ويستقر في الأمانة
وأصل التفاوت من قوله
تعالى لستقن ذو سعة من
سعة الآية (و) منعه (ابن
عبدان ما لم يضطر اليه)
بوقوع حادثة لم يوجد نص

المخالف في غير الذبوية الآتي (قوله يعني انه مرجح تركه) قال شيخنا الشهاب أي حيث لم يظن
الصواب في سلوكه انتهى وقد أضحى الحال هذا المقام (قوله قال لان النصوص تستوفي الخ)
فيه أمران الأول ان هذا الدليل لا يفيد المنع بل عدم الاحتياج لأن يقال اذا لم يحتج اليه كان
عيبا والعقل يمنع عن العيب ويوجب منع انه عيب فان فائدة التأكيد ترجيح به عند المعارضة
الثاني قال شيخنا الشهاب ربما يقال قضية دليله هذا ان يذهب الى منع الاجماع أيضا وقد يفرق
انتهى (أقول) الفرق أقرب (قوله بالاسماء اللغوية) ينبغي أن يراد بالاسماء اللغوية الكلمات
اللغوية لا مقابل الأفعال والحروف كما في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها (قوله قلنا لان
ذلك) أي ولو سلم لبطل على المنع بل على عدم الاحتياج ولو سلم فهو معارض بما هو أرحم منه وهو
الدلة الظاهرة في الجواز فتأمل (قوله ومنع داود) قال شيخنا الشهاب أي شرعا فيما يظهر
انتهى (قوله ومنعه أبو حنيفة) أقول كان وجه عدم التقييد بقوله عقلا أو شرعا كما في الذي
قبله ان دليله لا يفيد واحد منهما ان يمكن ان يقيد بكونه عقلا لغيره واذا منع عقلا لغيره منع
شرعا لذلك فليتأمل (قوله والرخص) قال شيخ الاسلام كالحال فحق وان وافقناه في الرخص
لانطلق ذلك فيما يل تقييده بما اذا لم يدرك المعنى فيها كما يعلم من الجواب انتهى ومنه تعلم ان ما يقع
في كتب الفروع وفي لسان أربابها من أن الرخص يقتصر فيها على مورد النص ممنوع على
إطلاقه فتعظن له (قوله وأخرج أبو حنيفة ذلك) أي غير الجرح وقوله ومما أي اعطاء غير الجرح
حكم الجرح دلالة النص قال شيخ الاسلام كغيره هي المنعاعة عندنا فهو الموافقة بقسميه
الاولى والمساوي انتهى (وأقول) قد تقدم في أوائل الكتاب خلاف في أن الدلالة على الموافقة
لفظية أو قياسية ونقل المصنف عن الشافعي وامام الحرمين والامام الرازي انه اقياسية أي
يطبق في القياس الاولى والمساوي ونقله عن الغزالي والامام من قال في انها لفظية انها فاهمة
من السياق والقرائن وانها مجازية من إطلاق الاختصاص على الاعمال وعن غيرهما منهم انه نقل اللفظ
له اعرافا لدلالة علم ما ينطوق لا مقهوره وبين الشارح ثم ان كثيرا من العلماء على ان الموافقة
مفهومة لا منطوق ولا قياس كما هو ظاهر صدر كلام المصنف انتهى فقول الشارح وهو لا يخرج
بذلك عنه ظاهر على انها قياسية (قوله واصل التفاوت) أي فالنائب بالقياس مجرد التقدير
(قوله ومنعه ابن عبدان) أقول ان أراد عقلا فقصه ما تقدم على كلام ابن حزم أو شرعا فقصه
نظر (قوله فيما اذا وقعت) قال شيخنا الشهاب لا ان تقول قوله فيما استدرك كالكاف
في قوله كذلك الآتي آنفا (قوله بخلاف ما لم يقع الخ) أقول لم يقل وبخلاف ما وجد فيه نص
كما هو ظاهر محترز قوله لم يوجد نص فيها كانه لان ما وجد فيه نص لا يدخله القياس لكن هذا
محل خلاف كبير ونقل المصنف في شرح المختصر ان الاكثر على الجواز فليتأمل (قوله وقوم
في الاسباب والشروط والموانع) أقول فيه أمران الأول صورة القياس في الشروط ان يشترط
شي في أمر فيلحق بذلك الشيء آخر في كونه شرطا لذلك الامر فيقول الحال الى ان الشرط أحد
الامرين ويظهر بالقياس ان النص على اشتراط الشيء الاول لكونه ماصداق الشرط لا لكونه
بعينه هو الشرط وهكذا في الباقي فتعلم ذلك لتعرف ان التصور بذلك هو المطابق للدليل الذي

فيه ما يجوز القياس فيها للعاجلة اليه بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس فيه لاستتباع فائدته قلنا فائدة العمل به فما اذا
وقعت تلك المسئلة (و) منعه (قوم في الاسباب والشروط والموانع) قالوا لان القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك

أذ يكون المعنى المشترك بينهما وبين المقيس علم هو السبب والشرط والمانع لأخصوص المقيس عليه أو المقيس فأجيب بأن القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو علم لها يكون علمه لما ترتب عليها من السبب قياس اللواط على الزنا يجمع ايلاح فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً ٦ (و) منعه (قوم في أصول العبادات) فنفوا جواز الصلاة بالإيماء المقيسة على

أورده الشارح وأما تصويره بقياس اشتراط نية الوضوء على اشتراط نية التيمم كما قاله الكمال فبنا في ذلك الدليل إذا القياس فيها على هذا التقدير لا يخرجها عن أن تكون شر وطامناً ولا تقتضي أن يكون المعنى المشترك هو الشرط مثلاً وهذا في غاية الوضوح بآدي تأمل الثاني قال شيخنا الشهاب لو ساق هذا عقب قول أبي حنيفة رضي الله عنه كان أنسب انتهى (قوله) أذ يكون المعنى المشترك بينهما الخ قال شيخنا الشهاب لو قال أذ يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك الخ كان أجلى وكان قوله لأخصوص منصوباً عطف على خبر كان وأما في عبارته فهو مرفوع عطف على اسمها ولا يصح نصبه عطف على خبره انفساد المعنى وذلك لأن مراد هؤلاء القوم تعليل المنع باستلزام القياس في السببية وما عطف عليها عن خصوص المقيس والمقيس عليه لأن المعنى المشترك عنه أي عن خصوص ما ذكرنا انتهى (قوله في أصول العبادات) أقول كان المراد بها أعظم العبادات وأدخلها في التعبد كالصلاة بخلاف نحو الكفارات (قوله وما يتعلق بها) أقول كأنه إشارة إلى أن المراد بالقياس في أصول العبادات أعم من القياس في نفسها أو فيما يتعلق بها كالأيمان في المثال وفيه تصحيح للمثال وتطبيق لهذا القول عليه (قوله أذ الميرد نص على وقفه) قال شيخنا الشهاب مفهوماً أخرجه عند الزور وقد يشكك بمسابق من أن شرط القياس أن لا يكون دليل أصلاً شامل للفرع انتهى (وأقول) لا إشكال لأن الشرط المذكور فيه خلاف قوى حتى نقل المصنف في شرح المختصر عن الأكثر جواز القياس مع ثبوت حكم الفرع بالنص ونقل المنع عن بعضهم وحينئذ فيجوز أن التقيد لأنه المحل المتفق عليه عند مجوزي القياس وعند التقيد يجري فيه الخلاف ويجوز أن يفتى على عدم اشتراط الشرط المذكور خصوصاً والمسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وهذا القيد في كلامه وله من لا يشترط ذلك وبالجملة فنقل ما قاله بتمامه هو الاحتياط فلا وجه للوقوف فيه (قوله) كضمان الدرك قال شيخنا الشهاب كان يقاس على ضمان الواجب في الجواز يجمع الحاجة إلى كل منهما ووجه المنع الاستغناء عنه بعموم الحاجة وإيضاحه فيكون القياس من حيث هو يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب وحينئذ فالمثال مطابق ولا حاجة إلى ما تكلفه الشارح وتعليل المنع بهاتين العلتين لا يضرب فيه كون مقتضى الأولى الجواز والثانية المنع انتهى (وأقول) هذا الاعتراض غير متوجه على الشارح لأنه إنما جعل المثال على المعنى الذي قررته حتى لم يعدم المطابقة لأن ذلك هو الموافق لما ذكره ابن الوكيل الذي أخذ منه المصنف المسئلة الأخرى إلى قول الشارح ذكره كالتقدم فإن معناه كما لا يخفى أنه قال القياس يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب الخ بخلاف المعنى الذي جعل عليه شيخنا المثال فإنه يخالفه فالجواب عليه فيه ما قبله لأنه حل للكلام على خلاف مراد قائله فأتكلفه الشارح محتاج إليه بالنظر لما قد قل هذا الكلام فلا محذور فيه على أنه لا كبير تكلف فيه كما لا يخفى على المتأمل وإذا تأملت ما قرره الشارح في هذا المقام ظهر لك أن الكوراني لم يرد في قوله ما نصه ومثال ذلك بضمان الدرك غير صحيح لأنه ليس من القياس الحاسي في شيء بل هو مستثنى من القياس للضرورة انتهى على أخذه اعتراض الشارح وترد جوابه (قوله الآن يفسر قوله الحاسي بما تدعو الحاجة إليه أو إلى خلافه)

صلاة القاعد بجماع العجز قالوا الآن الدواعي تنوهر على نقل أصول العبادات وما يتعلق بها وعدم نقل الصلاة بالإيماء التي هي من ذلك يدل على عدم جوازها فلا يثبت جوازها بالقياس ودفع ذلك بمنعه ظاهر (و) منع (قوم) القياس (الجزئي الحاسي) أي الذي تدعو الحاجة إلى مقتضاه (أذ الميرد نص على وقفه) في مقتضاه (كضمان الدرك) وهو ضمان الثمن للمشتري أن يخرج المبيع مستحقاً القياس يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب وعليه ابن سريج والأصح صحة لعموم الحاجة إليه لما علمه الشرع وغيره لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقاً والمثال غير مطابق فإن الحاجة داعية فيه إلى خلاف القياس الآن يفسر قوله الحاسي بما تدعو الحاجة إليه أو إلى خلافه فإن المسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وقد قال قاعدة القياس الجزئي أذ الميرد من الذي صلى الله عليه وسلم يبان على وقفه مع عموم الحاجة إليه في زمانه أو عموم الحاجة إلى

خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف وذكره صوراً منها ضمان الدرك ذكره كالتقدم وهو مثال للشق الثاني من المسئلة ومنها وهو مثال لأدول صلاة الإنسان على من مات من المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها وكفنا في ذلك اليوم

عليهم ولم يرد من النبي بيان ذلك ووجه منع القياس في الشق الاول الاستغناء عنه

بعموم الحاجة وفي الثاني

معارضة عموم الحاجة له

والجيز في الاول قال لا مانع

من ضم دليل الى آخر وفي

الثاني قدم القياس على

عموم الحاجة (و) منع

(آخرون) القياس (في

العقليات) قالوا الاستغناء عنها

بالعقل ومن أجاز قال

لا مانع من ضم دليل الى آخر

مثال ذلك قياس البارى

تعالى على خلقه في انه يرى

بجماع الوجود اذ هو على

الرؤية (و) منعه (آخرون

في النفي الاصلى) أى بقاء

الشيء على ما كان قبل ورود

الشرع بأن يقتضى الحكم فيه

لا تنقاسدركه بان لم يجد

المجتهد بعد البحث عنه فاذا

وجد شيئ يشبه ذلك لاحكم

فيه قيل لا يقاس على ذلك

للاستغناء عن القياس بالنفي

الاصلى وقيل يقاس اذا

مانع من ضم دليل الى آخر

(وتقدم قياس اللغة)

في مجتها لان ذكره هناك

أنسب من ذكر معظمهم له

هنا وبه عليه لئلا يظن انه

أغفل (والصحيح) ان القياس

(حجة) لعمل كثير من الصحابة

به متكررا شائعا مع سكوت

الباقين الذى هو في مثل ذلك من الاصول العامة وفاتى عادة واقوله تعالى فاعبروا

قال الكمال يقال لو فسر بذلك أيضا لم يستقم التمثيل لبعضهم الدرك فان مقتضى المذهب منع القياس فيه أى منع قياسه على ضمان غيره من الديون المدومة فيكون باطلا لان المذهب صحته فكيف يجعل منع القياس فيه من جواز قلة أمل انتهى (وأقول) هذا اعتراض غير مستقيم أما أولان تطابق ما في الأصول وعاقب الفروع في الترتيب غير لازم فكثيرا ما يتخالفان فيه كما لا يخفى وأما ثانيا فلان التمثيل بضمنان الدرك لهذه القاعدة لا يكون من أفرادها فيصدق بقتضاها به أيضا كما لا يتأني تر جيع خروج عن حكمها الدليل خاص اقتضى خروجه عن حكمها وهذا في غاية الوضوح على انه يمكن أن يكون التمثيل به مبنيا على القول بطلانه فانه محل خلاف كما هو معلوم من محله وأشار اليه الشارح هنا قوله القياس يقتضي جوازها أى القياس على جواز المصلحة على الغائب المعين (قوله وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له) حاصله أن ضمان الدرك تعارض فيه امران قياسه على ضمان بقية الديون المدومة فيمتنع وهذا هو جواز القياس فيه الذى اقتضاه كلام المصنف حيث ضعف المنع والثاني ملاحظة عموم الحاجة له فيحكم بجواز ولا يقاس بضمنان بقية الديون المدومة وهذا هو منع القياس فيه الذى حكاه المصنف بقوله ومنع قوم في هذه المسئلة (قوله وآخرون في العقليات وآخرون في النفي الاصلى) أقول قضية تضعيفه هذين القولين أن يكون الصحيح عنده جواز القياس وجبته في كل من العقليات والنفي الاصلى اذ لا مانع من ضم دليل الى آخر حينئذ فيرد عليه انه هلا أجاز في الشرعيات اذا كان حكم الفرع منصوصا أو كان دليل الاصل شاملا له يعنى هذا التوجيه وهو انه لا مانع من ضم دليل الى آخر مع انه منع ذلك في هذا الكتاب كما يأتى فواجه الفرق بينهما على طريقته فيه فليتأمل (قوله في النفي الاصلى) أى في ذى النفي الاصل أى فيما انتفى الحكم عنه بالبراءة الاصلية (قوله انه أغفله) قال شيخنا الشهاب المراد نسبة لكن في الصحاح أغفلت الشيء اذا تركته عن ذكره ذلك وتغافلت عنه انتهى ولا يصلح هنا انتهى (وأقول) لا مانع من صلاحته بناء على ان المراد ذلك لا يظن بواسطة تركه في هذا المثل الذى هو مظنة في المشهور انه تركه من الكتاب رأسا فليتأمل (قوله والصحيح ان القياس حجة) أى على المجتهد ومقلديه (قوله لعمل كثير من الصحابة الخ) أقول ذكر دليلين على حجيته وعلى كل منهما اعتراضات مبسطة مع أجوبتها في المنهاج والمختصر وشرحهما كما صلب ما تمعينهما اجعتهما فان قلت لم اعتبر في الاول كلاءه وغميره التكرروا الشبوع وكون المسكوت عليه من الاصول العامة مع ان هذا الاجماع سكوتى والاجماع السكوتى لا يتوقف على هذه الامور كما علم من ضابطه المار في مجته قلت يحتمل انه انما اعتبر هذه الزيادة تقوية لظنية هذا الاجماع لا لتوقف الاحتجاج به عليها لان المقصود من هذه العمل لا الاعتقاد والعمل مما يكتفى فيه الظن ويحتمل انه انما اعتبرها ليكون هذا الاجماع قطعيا وهذا قال المولى سعد الدين ولما كان اجماعا سكوتيا وهو ظنى لا قطعى دفعه بان مثل هذا السكوتى قطعى لا ظنى لقضاء العادة قطعيا بان السكوت على مثل هذا الاصل الكلى الدائم لا يكون الا عن وفاق انتهى وذلك لان هذه المسئلة قطعية كما في المختصر وشرحه ولا بد فيها من دليل قطعى لكن لا يخفى ان مجرد ما ذكر لا يكتفى في القطعية بل لا بد فيها من ثبوت عمل الكثير على الوجه المذكور تواترا وقديين في المختصر وشرحه انه متواتر تواترا معنويا وبعبارة

المختصر مسألة يجوز التعبد بالقياس خلافا للشبهة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وأبو
الحسين يجب عقلا ثم قال القائلون بالجواز قائلون بالوقوع الا داود وابنه والقاشاني والنهر واني
والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي خلافا لابن الحسين لنا ما ثبت بالتواتر عن جمع كثير من
الصحابه رضي الله عنهم من العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل أحاد فالعادة
تقضي بأن مثل ذلك لا يكون الإبطاع وأيضا تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بأن السكوت
في مثله وفاق انتهى وفي شرحه للأصناف واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل معني قطعي
بوجهين الأول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله عنهم العمل بالقياس عند عدم
النص وان كانت تفاصيل ما نقل اليه من العمل بالقياس أحاد فانه لا يمنع تواتر أقدر المشترك
بين التفاصيل وهو العمل به في الجملة والعادة تقضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على
العمل بها وأصل لا يكون الإبطاع دال على العمل به الثاني انه تكرر عمل أكثر الصحابة رضي
الله عنهم بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد والعادة تقضي بأن سكوت
الباقين من الصحابة في مثل ذلك لا يكون اللاموافقة فيكون الإجماع القطعي حاصلا على أن
القياس يعتد به انتهى وليس في الوجه الأول كما قال صاحب الجوهر القريداداه وقوع إجماع
لا سكوت ولا قول (قوله الا في العادية والخلقية) فان قلت هذا يغني عنه ما بعده لشموله له
وذلك لان المقصود بما بعده الإشارة الى ان القياس لا يجري في كل الاحكام لان منها ما لا يدرك
معناه بل انما يجري فيما يدرك معناه منها والعادية والخلقية مما لا يدرك معناه فيكون استثناءها
دخلا في استثناء ما بعدها ويكون استثناء ما بعدها عن استثناء ما قبلت أجاب عنه شيخ الاسلام
بمنع انه يغني عنه لان العادية والخلقية غير الاحكام ولو سلم شمول الاحكام لها بالتأويل فذكرها
معها البيان المقابل لهما المذكور بقوله خلافا للمعتمدين انتهى بمعناه وحاصله ان العادية
والخلقية ليست من الاحكام الشرعية فان أقل الحيض وكونه يوما وليلة مثلا ليس حكما خروجا
من الشرع فلا تشمله الاحكام التي هي الوجوب والحرمه وغيرهما ولو سلم شمولها لها بالتأويل
بأن يراد بالعادية والخلقية الاحكام المترتبة عليها كلاحكام المترتبة على كون أقل الحيض يوما
وليلة من حرمة الاستمتاع بمن رأت الدم في يوم وليلة أو يراد بالاحكام ما يشمل النسب التامة
سواء كانت مستفادة من الشرع أو من العادة والخلقة فذكرها معها الإشارة الى المخالف في كل
منهما وانه اختلف في كل منهما بخصوصه وبمذايله يدفع ما أورده الكمال من ان الجمع بينهما
كالتمسك بالمنافي للاختصاص والدخول الاستثناء الأول الثاني (قوله والاف في كل الاحكام) اعلم
ان المولى سعد الدين قال في هذه المسئلة أعني القياس في كل الاحكام مانصه ظاهر العبارة ان
الخلاف في جريان القياس في كل واحد من الاحكام فائتبه الشذوذ ونفاه الجمهور ولما كان
هذا مستقبا بعد اجدا من الاحكام ما لا يعقل معناه أصلا فكيف يصح الخلاف في عدم جريان
القياس فيه فنقل يعني العبد الخلاف على الوجه الذي في المحصول وحاصله انه ذهب الجمهور والى
ان في الشرع جملة من الاحكام يتبع فيها القياس بالدلائل العامة كما في الاسباب والشروط
مثلا من غير احتياج الى تفصيل أحادها ويان امتناع القياس فيها وما سواها يحتاج الى النظر
في تفاصيله وذهب الشذوذ الى انه ليس في الشرع جملة كذا بل كل مسألة مسألة فهي بحيث

والاعتبار بقياس الشيء بالشيء
(الاف في الامور) (العادية)
(والخلقية) أي التي ترجع
للعادة والخلقة كقول
الحيض أو النفاس أو الحمل
أو أكثر فلا يجوز ثبوتها
بالقياس لانها لا يدرك المعنى
فيها فيرجع فيها الى قول
الصادق وقيل يجوز لانه قد
يدرك (والاف في كل الاحكام)
فلا يجوز ثبوتها بالقياس
لان منها ما لا يدرك معناه
كوجوب الدية على العاقلة
وقيل يجوز بمعنى ان كلامنا
الاحكام صالح لان يثبت
بالقياس

يحتاج الى النظر في انه اهل يجري فيها القياس أم لا ثم قال والظاهر ان ما ذكره في المحصول هو
مراد القوم في هذا المقام انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلام الشارح هو ما قال السعد انه ظاهر
العبارة وانه مستبعد لكن قول الشارح يعني ان كلام الخ يدفع ما وجسه به الاستبعاد المذكور
لانه اذا كان المراد ببيان القياس في كل واحد من الاحكام عند القائل الثاني ان كل واحد
من الاحكام صالح للقياس بان يدركه معناه فلا استبعاد بتدليل لا ينبغي مخالفة القائل الاول في
هذا اذ كل حكم في نفسه صالح بهذا المعنى بناء على قول الجمهور ان الاحكام التي لم يعقل معناها
لها معنى في الواقع وان كلامه تدركه فان خالف القائل الاول في جريان القياس بهذا المعنى فهو
بعدم مشكل والا فالتخلف اقل من مبنى على ان التعبدية لها معنى في الواقع أولا ومن هنا يظهر عدم
احتياج القائل الثاني الى بيان أن وجوب الدية على العاقلة معقول المعنى فان مدعاه
الصلاحية بالمعنى المذكور وذلك فيحقق في وجوب الدية على العاقلة وان لم يعقل معناها فيجابه
ما ذكره بالغة في التخصيص من الاول (فان قلت) كيف تصح دعوى جريان القياس في كل
الاحكام مع انه لا بد في كل قياس من أصل مقيس عليه بنيت حكمه بغير القياس كما سيأتي فلا
يتصور جريان القياس في الكل ثم روي الاصول المقدس عليها (قلت) هذا لا يرد مع قولنا ان المراد
ان كل حكم في نفسه وعلى انفراد مع قطع النظر عن غيره يقبل ذلك وانما يرد لو كان المراد ان
الاحكام جميعها يجوز ان تكون ثابتة بالقياس بحيث يجمع جميعها في ثبوتها به واعلم ان التمثيل
فيما تقدم عن المحصول للبعد التي يمنع فيها القياس بالادلة العامة من غير احتياج الى تفصيل
آحادها بالاسباب والشروط الظاهر انه لا يوافق ما اقتضاه كلام المصنف من تصحيح جريان
القياس فيها فليتأمل وأن السكالك نقل عن المحصول خلاف ما تقدم نقل السعد له عنه فليتأمل
مع المراجعة (قوله بان يدرك معناه) اقول حاصله ان ثبوت الشيء بالقياس يتوقف على ادراكه
معناه ولقائل أن يقول المحتاج الى ادراك المعناه هو المقيس عليه لا المقيس الذي ذكره وذلك لان
المراد به معناه المعنى الذي له شرع الحكم لا مطابق المعنى اذ لا ارتباط له بالقياس كما هو ظاهر ولا
يخفى أن القياس يتوقف على ادراكه ذلك بالنسبة للمقيس عليه ليعلم ان يلحق به ما شاركه في
ذلك المعنى وانه بعد ادراكه بالنسبة اليه لا يتوقف القياس على سوى ادراكه وجود ذات ذلك
المعنى في المقيس وان لم يدركه انه شرع له الحكم فادراك المعنى بوصفه انه شرع له الحكم كما
هو المراد انما يحتاج اليه في القياس بالنسبة للمقيس عليه اللهم الا ان يريد ادراك المعناه ان
يدرك نفسه وجود ذات المعنى الذي علم شرعية الحكم له في المقيس عليه وقد يتوجه بعد ذلك ان
التنبه على ادراك المعنى بالنسبة للمقيس عليه أهم لانه المحتاج اليه في القياس على ما تقرر
فالاقتصار على بيانه أولى من العكس الذي ارتكبه وقد يقال انما اقتصر على التعرض له في
جانب المقيس موافقة لكلام المصنف فان المستثنيات في كلامه بمعنى المقيس ويجاب بان ذلك
لا يقتضي ترك بيان ما يتوقف عليه القياس من ادراك المعنى في المقيس عليه فليتأمل توجيه
وجه لكلامه (قوله كما يعان القارم لاصلاح ذات البين) ظاهر عبارته ان هذا الشارة الى
الاصل المقيس عليه وحكمه وعلمه فالمقيس عليه هو القارم والحكم وجوب الضرف اليه
وعلمه هذا الحكم اعانته فيما هو مذكور فيه وقد يدعى علمه أن هذه العلة لا تقتضي تخصيص

بان يدرك معناه ووجوب
الدية على العاقلة له معنى
يدرك وهو اعانة الجاني فيما
هو معدور فيه كما يعان القارم
لاصلاح ذات البين بما
يصرف اليه من الزكاة

(والا القياس على منسوخ) فلا يجوز لاتقاء اعتبار الجامع بالنسخ وقيل يجوز لان القياس ظاهر لحكم الفرع الكمين
 ونسخ الأصل ليس بحال للفرع ١٠ (خلافة للمعنيين) جواز القياس في المستثنيات المذكورة وقد تقدم

الاعانة بالعاقلة بل قضيتهم تخصيص الاعانة بكونها من الزكاة اذ حكم الاصل هو وجوب الصرف
 من الزكاة فليتنامل (قوله والا القياس على منسوخ) قال شيخنا الشهاب هو بالنصب
 وجره كالمستثنى قبله يشهد المعنى انتهى (وأقول) لعل في قوله كالمستثنى قبله تسميان
 المستثنى حقيقة فيما قبله ليس هو المحرور بل القياس فيه اذ المعنى الا القياس في الامور العادية
 الخ (قوله خلافا للمعنيين جواز القياس في المستثنيات المذكورة) قال شيخنا الشهاب لفظ
 القياس هنا مضر نظرا للمستثنى الثالث ولو قال الجواز في المستثنيات لاسلم من ذلك مع الاختصار
 انتهى (وأقول) وجه ما اراد من الضرر ان المستثنى الثالث هو القياس على أصل منسوخ
 فيصير التقدير باعتباره هكذا خلافا للمعنيين جواز القياس في القياس على أصل منسوخ
 (ثم أقول) في هذا الاعتراض أمران الاول انه اذا كان وجه الاشكال ما ذكر فلا يتجه
 تخصيصه بالمستثنى الثالث بل ببقية المستثنيات كذلك لان بقية المستثنيات هي الاقيسة لان قوله
 الا في الامور العادية معناه الا القياس في الامور العادية بديل قوله في الثالث والا القياس على
 أصل منسوخ فهو مستثنى من القياس الذي تضمنه قوله والصحيح حجة أي والصحيح ان القياس
 حجة الا القياس في الامور العادية الخ اذ لو لم يكن مستثنى منه لكان مستثنى من محذوف تقديره
 والصحيح حجة في كل الامور وأوفي كل شيء الا الامور العادية الخ لكن هذا لا يصح في قوله والا
 القياس على أصل منسوخ اذ التقدير يستلزم الصحيح ان القياس حجة في كل الامور الا
 القياس على أصل منسوخ ولا يخفى فساد هذا المعنى لقولنا القياس حجة في كل الامور الا
 القياس على أصل منسوخ لان الاستثناء حينئذ من محصل القياس فلا يصح ان يجعل منه
 القياس المذكور مع انه لا وجه ايضا على هذا التقدير لمعنى المستثنى في قنأمله والثاني اننا لانسلم
 الضرر الذي زعمه بالنظر للمستثنى الثالث بناء على تعلق قوله في المستثنيات بقوله المعنيين لان
 التقدير حينئذ خلافا للذين عموا جواز القياس في المستثنيات أي جعلوا جواز القياس عاما
 في المستثنيات شاملا لكل واحد منها واللازم حينئذ ان يكون التقدير بالنظر للثالث خلافا
 للذين عموا جواز القياس في القياس على أصل منسوخ أي جعلوا جواز القياس عاما في
 القياس المذكور وأي شاملا له وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وكان معنى اعتراضه ظنه تعلق
 في المستثنيات بجواز القياس فليتنامل (قوله بل القائدة الخ) قال شيخ الاسلام لو قال الجواز
 ان تكون القائدة بيان مدرك الحكم كان أوفق باصطلاح ذكر المستند مع ان ما عبر به هنا
 تكرر في مواضع انتهى وبعه شيخنا الشهاب فقال أحسن منه لاحتمال ان تكون القائدة
 الخ انتهى ويجاب بانه قصد المبالغة في تقرير هذه القائدة والرد على الخصم (قوله وأركانه) قال
 شيخنا الشهاب أركان الشيء أجزاؤه الداخلة فيه التي تتركب منها حقيقة وتوحيده هو يته
 قاله في العضد وغيره وقد عرفت ان القياس محل معلوم على معلوم الخ أو مساواة أمر لا يخرج الخ
 وحينئذ فلك ان تتوقف في كون هذه الأركان أو بعضها محققا لوجود القياس خارجا انتهى
 (وأقول) أنت خير بان هذه الامور اذا تحققت تحقق القياس في الخارج أي الواقع ونفس
 الامر فلا وجه لهذا التوقف وكأنه ظن ان المراد بالخارج هنا ما يرادف الاعيان وهو وهم

توجيهه (وليس النص على
 العلة) لحكم (ولو في) جانب
 (الترك أمر بالقياس) أي
 ليس أمرا به لافي جانب
 الفعل نحو أكرم زيدا لعله
 ولا في جانب الترك نحو انظر
 حرام لاسكارها (خلافا
 للبصري) أي الحسب في
 قوله انه أمر به في الجانبين اذ
 لا فائدة لذكر العلة الا ذلك
 حتى لو لم يرد التعبد بالقياس
 استغنى في هذه الصورة قلنا
 لانسلم انه لا فائدة الا ذلك
 بل القائدة بيان مدرك
 الحكم ليكون أوقع في
 النفس (ونالها) وهو قول
 أبي عبد الله البصري
 (التفصيل) أي انه أمر به
 في جانب الترك دون الفعل
 لان العلة في الترك المسندة
 وانما يحصل الغرض من
 انعدامها بالامتناع عن
 كل فرد مما صدق عليه
 العلة والعلة في الفعل
 المصلحة ويحصل الغرض
 من حصولها بفرد قلنا قوله
 عن كل فرد مما صدق عليه
 العلة ممنوع بل يكفي عن كل
 فرد مما صدق عليه الحال
 (وأركانه) أي القياس
 (أربعة) فقيس عليه
 ومقيس ومعنى مشترك
 بينهما وحكم المقيس عليه
 يتعدى بواسطة المشترك الى
 المقيس ولما كان

يُعرف عن الأولين منها بالاصل والفرع على خلاف في ذلك ذكره في ضمن تعدد هذا القول الأول (الاصل وهو محل الحكم المشبه به) بالرفع صفة المحل أي المقيس عليه (وقيل دليله) أي دليل الحكم (وقيل حكمه) ١١ أي حكم المحل المذكور وسبباني

ان الفرع محل المشبه وقيل حكمه ولا يتأتى فيه قول بأنه دليل الحكم كيف ودليله القياس فالأول مبني على الأول والثاني مبني على الثالث وكذا على الثاني لانه اذا صح تفرع الحكم عن الحكم صح تفرعه عن دليله لاستناد الحكم اليه وكل من هذه الاقوال التي في التسمية لا يخرج عما في اللغة من أن الأصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره والأول من الاقوال فيهما أقرب كما لا يخفى وليكون حكم الفرع غير حكم الأصل باعتبار المحل وان كان عينه بالحقيقة صح تفرع الأول على الثاني باعتبار ما يدل عليه ما وعلم المجتهد به لا باعتبار ما في نفس الامر فان الأحكام قديمة ولا تفرع في القديم (ولا يشترط) في الأصل الذي يقاس عليه (دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه ولا الاتفاق على وجود العلة فيه خلافاً لراعيهما) بالتسمية أي زاعم اشتراط الأول وهو عثمان البقي وزاعم الثاني وهو بشر المريسي فعند الأول لا يقاس في مسائل البيع مثلاً الا اذا قام دليل على جواز القياس فنه

قطعة افتقطن له (قوله كيف ودليله القياس) قال شيخنا العلامة أي والقياس لا يصح عدده فرعاً اذا فرغ من أركان القياس ويستحيل كون الشيء ركناً من أركان نفسه ولذا قيل أن يقول يمكن جعله فرعاً لتفرعه عن الأصل وهو دليل حكم المشبه به ولا يعد الفرع حيث نشد من أركان القياس انتهى (وأقول) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض كما يتبادر من سياقه فلا وجه له اذ لا يخفى أن كلام الشارح انما هو في الفرع الذي هو ركن في القياس لا في الفرع في الجملة وما ذكره انما هو تصحيح لكون القياس فرعاً في الجملة لا بقيد كونه ركناً في القياس فتأمل (قوله فالأول مبني على الأول الخ) أقول في الاختصار في البناء على ما ذكره حيث لا مانع من بناء الأول في معنى الفرع على غير الأول في معنى الأصل كالحكم والدليل فان الفرع بمعنى المحل ينفي أي من حيث حكمه على الأصل بمعنى الحكم والدليل لا يقال هذا البناء بواسطة حكمه لا بنفسه لانا نقول وبناء المحل على المحل انما هو بواسطة حكمه ما أيضاً فليتأمل (قوله فان الأحكام قديمة) قال شيخنا الشهاب هذا غفلة عما اسلفه في المقدمة من اخذ التعلق التخييري قيداً في مفهوم الحكم انتهى (وأقول) الجزم بأنه غفلة لا من شأنه الا الغفلة القاحشة وذلك لجواز أن يكون ذلك كرهذا بناء على ما ذهب اليه غيره من قدم الأحكام وان ذهب هو الى عدمه وها قد ذكر وقوع مثل ذلك من الأئمة ومنهم المولى سعد الدين ولم يرد المتكلمون على كلامه على الجواب عنه بمثل ما قلناه ولو صح الجزم بالغفلة في ذلك لزم الجزم بغفلة الأئمة فيما لا يخص من المواضع وهو باطل بلا شبهة غير اننا نقيم قطعاً وهذا الميرد شيخنا العلامة مع شفعه بما قسده الشارح على قوله لعل هذا التوجيه على مذهب من يقول بتفرع الحكم عن الحكم لا يحل عن محله لا على ما يراه المصنف والشارح من أن الحكم يعتبر في مفهومه التعلق التخييري على ما ذكره غيره وتعلق التخييري ليس بقديم انتهى وعلى هذا فتكون الحكمة في بناء الشارح على هذا القول ان الاشكال انما هو توجيه عليه مع أن هذا الكلام المذكور هنا منسوب لمن قال بقدوم الأحكام أيضاً فاحتاج الى التنزيل الى هذا القول ليسين صحة ما ذكره بناء عليه أيضاً لعل ان المذكور هنا الاشكال فيه على التقديرين على ان اعتبار الشارح التعلق التخييري في الحكم المتعارف بين الأصوليين بالتى تارة والاثبات أخرى كما قيده بذلك هنا لا ينفي أن الحكم مطلق عنده بمعنى آخر لا يعتبر فيه التعلق التخييري اراده هنا فليتأمل نعم هنا بحثان الأول ان السبب في انه لا تفرع في القديم هو أن التفرع يقتضي الترتب وهو اماراة الحدوث ومضاف للقدم حيث نشد فلما قيل أن يقول ان أريد أنه يقتضي الترتب بالزمان فهو عنوع ألا ترى أن العالل العقلية تفرع عنها معلولاتها مع أنه قبل انهم معها بالزمان وان أريد أنه يقتضي الترتب بحسب الرتبة فهو مسلم لكنه لا يتأتى القدم في المانع من كون التفرع هنا بحسب نفس الامر أيضاً بهذا المعنى فليتأمل والثاني ان ما دل عليه هذا التقرير من أنه على تقدير حدوث الحكم بأن يعتبر فيه التعلق التخييري يصح التفرع فيه بحسب نفس الامر لا يظهر بناء على ان القياس مظهر لا مثبت ان أريد التفرع المقتضى للترتب الزماني فان أراد الرتبة في الجوه في القديم فليتأمل (قوله ولا الاتفاق على وجود العلة) أي المعينة على ما يدل عليه قوله الاتي بل لا بد بعد الاتفاق الخ (قوله من الاتفاق على أن علمه كذا) قال شيخ الاسلام الاوفق بكلام المصنف هنا ويقول الشارح في

وعند الثاني لا يقاس فيما اختلف في وجود العلة فيه بل لا بد بعد الاتفاق على ان حكم الأصل معطل من الاتفاق على ان علمه كذا وما لا يشترطه من دونه لا دليل عليه (الثاني) من أركان القياس (حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغیر القياس

في هاهنا بعض القسح به
وأقول هنا يابض ستة أسطر
وفي بعضها بخطه

قيل والاجماع اذ لو ثبت
بالقياس كان القياس
الثاني عند اتحاد العلة لغوا
للاستغناء عنه بقياس
الفرع فيه على الاصل
في الأول وعند اختلافها
غير مستغناء عن اشتراط
الاصل والفرع فيه في علة
الحكم مثال الأول قياس
الغسل على الصلوات في اشتراط
النية بجماع العبادة ثم
قياس الوضوء على الغسل
فيما ذكر وهو لغو للاستغناء
عنه بقياس الوضوء على
الصلوة ومثال الثاني قياس
الرتق وهو انسداد محل
الجماع على جب الذكرك في
فسخ النكاح بجماع قوات
الاستمتاع ثم قياس الجماع
على الرتق فيما ذكر وهو غير
منعقد لان قوات الاستمتاع
غير موجود فيه والقول
بانه لا يثبت حكم الاصل
بالاجماع الا ان يعلم مستنده
النص يستند القياس اليه
مردوبانه لا دليل عليه
ثم يحتمل أن يكون الاجماع
عن قياس ويدفع بان كون
حكم الاصل حيث
عن قياس مانع في القياس
والاصل عدم المانع

الركن الثاني وانما يفرق بين المستثنين لما سببه المحلين أن يقول من الاتفاق على وجود العلة في
الاصل اذا ما قاله من أن علة الحكم كذا انما يناسب ذكره ثم انتهى راقول (قوله قيل
والاجماع) قال الكوراني في شرح ذلك قيل ولا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع الا ان
يعلم الاصل الذي استند عليه الاجماع وليس بشي لان الاجماع اقوى الادلة دلالة فلا وجه لذلك
القول الا أن يتوهم أن الاجماع ربما استند الى القياس وقد علم أن حكم الاصل لا يجوز أن
يكون ثابتا بالقياس والجواب ان ثبوت الحكم في المجمع عليه انما هو بالاجماع لا يستند ولو
فرض كون سننه الكتاب أو السنة وبعض الشارحين حارفي الاصر فاني بكلام لم يفهمه هو
ولا غيره قال نعم يحتمل أن يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حيث نشد عن
قياس مانع في القياس والاصل عدم المانع انتهى (وأقول) أما قوله في الجواب الذي ذكره انما
هو بالاجماع لا يستند فقد تضمن دعوتين احدهما أن دليل ثبوت الحكم المجمع عليه هو الاجماع
والاخرى انحصار الدليل في الاجماع فاما الدعوى الاولى فيتوجه عليه فيها انه ان أراد أن
الاجماع دليل لذاته فهو ممنوع والاستدلال بقوله لان الاجماع اقوى الادلة دلالة لا غير صحيح
اذ لا يلزم من كونه اقوى الادلة دلالة أن يكون دليلا لذاته كما هو ظاهر وان أراد أنه دليل
باعتبار مستنده سقط جوابه واحتجاج الى موافقة الشارح المحقق في الجواب وأما الدعوى
الثانية فهي باطلة قطعاً كما القطع بطلان قوله ولو فرض كون سننه الكتاب أو السنة
وكأنه نسي أو ما سمع قول الامعة في مواضع لا تخصي الدليل على كذا الكتاب والسنة واجماع
الامة مع القطع باستناد ذلك الاجماع من الامة الى ذلك الكتاب وتلك السنة ولهذا لما حكى
الركشي هذا القول مقيداً بقوله الا أن يعلم النص الذي أجبعوا الاجماعه قال ولم يحكم المصنف
في حكمية هذا الوجه أي هذا القول الاستثناء لان القياس حيث نشد على النص انتهى وأما
قوله وبعض الشارحين حارفي الاصر الخ فهو مما ينادى عليه بالهستان والتقول الواضح
البطلان أو بفساد التصور ومن يد الجراف والتمور فما أحقه بقول القائل

فكم من عائب قولنا صحيا * واقفه من القهم السقيم

وذلك لان الذي وقع لبعض الشارحين وهو الشارح المحقق هو ما حكاه بقوله قال نعم الخ وحاصله
كما هو رأي العين سؤال من جهة ذلك القيل وجواب عنه اما السؤال فهو انه يحتمل ان يكون
الاجماع عن قياس وحكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس فلا يجوز ان يكون ثابتا
بالاجماع المستند الى القياس لان الميثب في الحقيقة هو مستند الاجماع وحاصل الجواب انه
لا أثر لهذا الاحتمال لانه من باب احتمال المانع والاصل عدمه ثم يحتمل أن يكون هذا الكلام
من الشارح على التحقيق وهو ظاهر كلامه حتى لو علم مضمون هذا الاحتمال امتنع القياس بناء
على ان الاجماع ليس دليل لذاته بل باعتباره مستنده ويؤيد هذا الاحتمال اطلاق كثير منهم
الاحتمال في تعبيرهم بانه يشترط في الاصل أن لا يكون فرعاً لغيره فانه شامل لما صحبه اجماع ويحتمل
انه على التنزل يعني لو تنزلنا مع هذا القيل واعتبرنا مستند الاجماع لم يصح منع القياس عند
احتمال كون مستند الاجماع قياساً انظر الاحتمال المذكور لانه من باب احتمال المانع
والاصل عدمه وفائدة التنزل المبالغة في رد هذا القيل وهذا الماحصل كما ترى لاحير فيه ولا فساد

(وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كذا كره الغزالي لان ما تعبد فيه بالقطع انما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أى اليقين
كالمقاس والقياس لا يقيد اليقين واعتراض بانه يقيد اذا علم حكم الاصل ١٣ وما هو العلة فيه ووجوده فى الفرع

(و) كونه (شرعيا) استلحق (حكميا) شرعيا بان كان المطلوب اثباته ذلك فان لم يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس فى العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الاصل شرعيا بمعنى أنه يكون غير شرعى ولا يستلحقه الا غير شرعى كما ان الشرعى لا يستلحقه الا شرعى واما كراهى كراهى وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس فى العقليات واللغويات كما صرحوا به زاد المصنف فيه القيد المذكور ليبقى على شرطية مع جواز القياس فيهما المرجح عنده (و) كونه (غير فرع اذا لم يظهر للوسط) على تقدير كونه فرعاً * (فائدة) * فان ظهرت جاز كونه فرعاً (وقيل) يشترط كونه غير فرع (مطلقاً) والا فالعلة فى القياس ان اتحدت كان الثانى لغواً أو اختلفت كان الثانى غير منعقد كما تقدم ودفع المصنف ذلك بانه قد يظهر للوسط الذى هو الفرع فى الاول والاصل فى الناقض مثلاً فائدة كما يقال التفاح ربوى قياساً على الزبيب

يعتبره مفهوم لكل عاقل ومعقول لكل فاضل لم يأت بنقل برده ولا معنى صحيح يصده ومن لم يجعل الله نورا فانه من نورهم الكمال وشيخ الاسلام نازحاً فيما أفهمه كلام الشارح من أنه اذا ثبت حكم الاصل بالاجماع اشترط أن لا يكون عن قياس والمنازعة وان كان لها التجاه فى الجملة فانما وان قلنا الدليل فى الحقيقة هو مستند الاجماع لكن حصل له حزية بالاتفاق على اعتقاده امتنازيم الجاز أن يخالف حكم غيره مما لم يتفق له تلك المزية الا أن ما أفهمه كلام الشارح أوجه اذ لفرق فى المعنى فيما ثبت بالقياس بين ان يعصبه اجماع أو لا اذا لم يرد وجوده فى الحالين مع ان المنازعة فيه بذلك لا توجب اثبات الحيرة فيه وانه غير مفهوم له ولغيره كما يقوله الكوراني على أن كلام الشارح يحتمل التزل كما تقدم وعليه يرتفع النزاع رأساً ثم رأيت السيد السموهوى رد هذه المنازعة فانه نقلها عن الكمال معبراً عنه بالمشي وعقبه بقوله وفيه نظر لانه وان كان أقوى من مجرد القياس لا يتفق عنه التعليل السابق وهو كون القياس الثانى عند اتحاد العلة لغواً وعند اختلافها غير منعقد واطلاق المصنف وغيره صحة القياس على الاصل المستند الى الاجماع محمول على ما اذا لم يعلم أن مستند الاجماع القياس جميعاً بين ذلك وقولهم ان الشرط ثبوت الاصل بغير القياس لا نأخذ به قد علمنا ثبوت القياس (قوله) وكونه غير متعبد فيه بالقطع الخ) فيه أمران أحدهما قال الكوراني فى شرح ذلك مانعه ومنه أى من شروط حكم الاصل كما عبر به فى صدر عبارته كون حكم الاصل معتبراً فيه القطع واليقين فلا يمكن الاخلاقيه لان القياس لا يقيد القطع على ما تقدم فى أول الكتاب من ان الفقهاء من الظنون اه ومن نسخة علم اخطه بالاصلاح والتصحیح وقوله فى كل قليل بلغ بالاصل كتبه مؤلفه عفا الله عنه اه قوله ولا يخفى فساد هذا الكلام ومناقضته لكلام المصنف وتناقضه فى نفسه واختصاص دليله هو بالفتايات مع عموم القياس اغيرها فله وقع فى سهو أو النسخة الواقعة فى قياسهم وان كانت موصوفة بما تقدم * وثانيهما انه استشكل ذلك على ما تقدم ترجحه من جوازه فى العقليات (وأقول) لا اشكال لان العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فبعد جوازه فى العقليات لا ينافى هذا الاشتراط ولا ينافى ذلك ما ذكره السكال فى جواب السؤال الذى اورده بل وازان لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض فى كلامه فليتأمل (قوله واعتراض الخ) قال الهندى فى توجيه الاشتراط المذكور وقد عبر عنه بان شرط الحكم أن يكون لم يتعبد فيه بالعلم وذلك لان القياس التمثيلى لا يقيد الا للظن اذ تحصيل العلم بالمقدمتين أعنى كون هذا الحكم مع الا بالعلم الا لانه وحصول تمام تلك العلة فى صورة الفرع متعذراً ومتعسر فاثبات المسئلة العلمية به اثبات للعلمى بالظن وهو يمنع فلا يحصل العلم بالمقدمتين على التسدد ولم يمنع اثباته بالقياس التمثيلى لكنه لا يكون قياساً شرعياً محتجاً فيه وهذا أى الاشتراط يستقيم ان أريد به تعريف الحكم الذى هو ركن فى القياس الظنى الذى هو محتجاً فيه فاما ان أريد به تعريف الحكم الذى هو ركن فى القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه اه فليتأمل (قوله) بناء على جواز القياس فى العقليات واللغويات فلا يشترط ان يكون حكم الاصل شرعياً هذا صريح فى ان العقليات غير شرعية وفيه نظر لانها قد تكون شرعية ولذا أمثل العقليات فيما سبق بجواز رؤيته تعالى (قوله)

بجامع الطم والزبيب ربوى قياساً على التمر بجامع الطم مع الكيل والتمر ربوى قياساً على الارز بجامع الطم والكيل مع القوت والارز ربوى قياساً على البر بجامع الطم والكيل والقوت الغالب

ثم بسط الظاهر والقياس في القوت عن الاعتبار بظهوره فيثبت ان العلة الطعم وحده وان التفاح روي كالبهر ولو قيس ابتداء علمه
بجامع الطعم لم يسلم من منع علمه فقد ظهر ١٤
للاوسط بالتدرج فائدة وهي السلامة من منع علمه الطعم فيما ذكر

فتمكون تلك القياسات صحيحة قال شيخنا العلامة كيف تكون صحيحة وماعدا القياس
الاول لم يشارك فيه الفرع الاصل في علة حكمه اذ علة الربوية في الارز هي الطعم والسكبل
والقوت الغالب وهي منتزعة فيعتمد اقياس الارز اه (واقول) المراد ان كلامنا صحيح
باعتباره في نفسه بناء على تسليم ان العلة هي ما اعتبرت فيه مع قطع النظر عن كونه مبنيا على
قياس آخر فان كان وجه اعتراضه انه يتوجه منه كون العلة ما ذكر فيه فهذا ليس زائدا على
ما ذكره الشارح لانه ذكره في قوله الا في لاطائل تحتها (قوله ولا يكون فرعاً للقياس)
المراد ثبوت الحكم فيه (قال شيخنا العلامة هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى اعني قوله
غير فرع بكونه غير فرع في القياس المذكور لا مطلقاً فيكون الفرض منه الاحتراز عن كونه
فرعاً في القياس المذكور ولا يخفى أن كل حكم هو أصل في قياس لا يمكن أن يكون فرعاً في ذلك
القياس حتى يجتزعه عنه على ان الدعوى عامة اذ فرع ذكرته في سياق النفي معني اذ هي في معنى
قوله من شرطه أن لا يكون فرعاً فتخصيصها بذلك تخصيص من غير تخصص الخ فلتقم (واقول)
أما قوله هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى الخ ففهم ان مجرد تخصيص الدعوى لا يحذور
فيه اذ اوجد المقتضى لتخصيصها وسيتبين هنا وأما قوله ولا يخفى أن كل حكم هو أصل في قياس
لا يمكن أن يكون فرعاً في ذلك القياس حتى يجتزعه عنه فهو مبني على ان القياس الذي اشترط
المصنف فيه ان يكون حكم الاصل غير فرع هو القياس المفرد وليس كذلك بل هو القياس
المركب من قياسين فاكتر كما قرره الشارح قبل فإراد المصنف ان اشترط ما ذكر في هذا القياس
المركب مقيد بما اذا لم يظهر للوسط فائدة ولا يلزم من اشتراط ذلك في القياس المركب اشتراط
كونه ثابتاً بالقياس مطلقاً لانه قد ثبت بقياس ولا يكون فرعاً في هذا القياس الخاص وان
كان فرعاً لأصل آخر وقد أوضح ذلك المشيخان السكالي وشيخ الاسلام في حاشيتهم ما فراجعهما
وأما قوله اذ الدعوى عامة الى قوله فتخصيصها بذلك تخصيص من غير تخصص فهو مبني على
ما فهمه من أن كلام المصنف في هذا الشرط باعتبار القياس المفرد وقد عرفت ان كلامه ليس
الابا اعتبار القياس المركب وحيداً فالتخصيص لتخصص أي شخص وذلك لان هذا القياس
المركب هو الذي يتصور فيه ان يكون حكم الاصل فيه فرعاً فيه لانه مجموع قياسين أو أكثر
فيمكن ان يكون حكم في ذلك المجموع أصلاً باعتبار بعض أجزائه ذلك المجموع وفرعاً باعتبار
بعض آخر وما رأى المصنف جواز ذلك اذا ظهر للوسط فائدة ومنعه اذا لم يظهر احتياج الى بيانه
فتأمل وأما قوله على ان هذا الجواب لو صح الخ فخالصه كما لا يخفى أن هذا الجواب لم يندفع
الاعتراض والشارح قد صرح بذلك كما سيأتي تقريره فالاعتراض به ليس زيادة على اعتراض
الشارح بل مجرد اعادته فلا فائدة فيه والخاصة أن شيخنا المياني في هذا الكلام الذي أطال
به بنسج صحيح سوى اعادته ما اعترض به الشارح فتأمل ولا تغفل (قوله المشتمل على التكرار)
وذلك لان كلامه لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع الخ وقوله وكذلك لا يلزم من كونه غير
فرع الخ يعني عن الآخر (قوله لا يندفع الاعتراض) وذلك لان حاصل الاعتراض ان ما سبق
يعني عما هنا وهذا لا يندفع بان ما هنا لا يعني عما سبق كما هو حاصل الجواب وانما يندفع
لوبي ان ما سبق لا يعني عما هنا وهو ليس كذلك فان قلت هل يتأتى بيانه بان هذا قيد

فتمكون تلك القياسات صحيحة
صحيحة بخلاف ما لو قيس
التفاح على السفرجل
والسفرجل على البطيخ
والبطيخ على القثاء والقثاء
على البرفانه لافائدة للوسط
فهم الان نسبة ما عدا البر
اليه بالطعم دون السكبل
والقوت نعم اعترض على
المصنف بان في قوله هنا مع
قوله قبل ومن شرطه ثبوته
بغير القياس تكراراً
وأجاب بقوله لا يلزم من
اشتراط كونه غير فرع
اشتراط ثبوته بغير القياس
لانه قد ثبت بالقياس ولا
يكون فرعاً للقياس المراد
ثبوت الحكم فيه وان كان
فرعاً لأصل آخر وكذلك
لا يلزم من كونه غير فرع
أن لا يكون ثابتاً بالقياس
لجواز أن يكون ثابتاً
بالقياس ولكنه ليس فرعاً
في هذا القياس الذي يراد
اثبات الحكم فيه انتهى
ولا يخفى ان هذا الكلام
المشتمل على التكرار لا يندفع
الاعتراض وكيف يندفع
والمدرك واحد كما تقدم وقد
اقتصر الامام الرازي ومن
تبعه على القول أولاً
والآمدى ومن تبعه على
المقول ثانياً أعني كونه غير
فرع فجمع المصنف بينهما

من غير تأمل واستروح بما اجاب به وتقييده لثاني بما اذا لم يظهر للوسط فائدة أخذ من كلام
الجواب في السلسلة كما ينبغي في شرح المختصر لا طائل تحتها وعلى تقدير اعتبارها فكان ينبغي حمل اطلاقهم عليه لان ينبغي

بخطه بتقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم

بتقل ويصرح فيه بما قلنا وهم لم يصرحوا به (وان لا يعدل عن سنن القياس) فما عدل ١٥ عن سننه أي خرج عن منهاجه للمعنى

بقاس على محله لتعدر التعدية
حينئذ كشهادة خزمية قال
صلى الله عليه وسلم من شهد
له خزمية فحسبه فلا ثبت
هذا الحكم لغيره وان كان
أعلى منه رتبة في المعنى
المناسب لذلك من التسدين
والصدق كالصديق رضى
الله عنه وقصة شهادة خزمية
رواها أبو داود وابن خزيمة
وحاصلها أن النبي صلى الله
عليه وسلم ابتاع فرسان
أعزاني فجعله البيع وقال
هلم شهدا يشهد على فشهد
عليه خزمية بن ثابت أي
دون غيره فقال له النبي صلى
الله عليه وسلم ما جعلت على
هذا ولم تكن حاضر أمعا
فقال صدقت كما جئت به
وعلمت أنك لا تقول إلا حقا
فقال صلى الله عليه وسلم من
شهد له خزمية أو شهد عليه
فحسبه هذا لفظ ابن خزيمة
وألفظ أي داود فجعل النبي
صلى الله عليه وسلم شهادته
السيرة أن ذلك القرس هو
المسحى من خيل النبي صلى
الله عليه وسلم بالمرجيز لحسن
صهيته (و) ان (لا يكون
دليل حكمه) أي الأصل
(شاملا لحكم الفرع)
لاستغناء حيث قد عن
القياس بذلك الدليل على

لاستغناء ما سبق فلم يغن ما سبق عما هنا قلت هذا لا يدفع تكرار المقيد هنا بذلك الزيادة لأنه لو
الحق ما سبق فقال ومن شرطه ثبوته بغير القياس ان لم يظهر له فائدة استغنى عن المقيد هنا
(قوله كشهادة خزمية) قال شيخنا العلامة واعلم ان في جعل الاستغناء بشهادة خزمية
(وأقول) قد ذكر المحشيان الكمال وشيخ الاسلام ان منهاج
القياس ان يعدل المعنى في الحكم ويوجد في محل آخر يمكن تعدية اليه وان العدول عن ذلك
امان لا يعدل المعنى في الحكم أو بان يعدل المعنى لكن لم يتعد الى محل آخر أو وضحا ذلك
بالتمثيل ورتبنا على ذلك اعتراضهما قول الشارح للمعنى لما علم أنه قد يكون المعنى لا يتعدى وخطر
لنا في جواب اعتراضهما بذلك ان قول الشارح للمعنى معناه لا معنى يتعدى لأنه المتبادر من
المعنى في مباحث القياس ولان قوله لتعدر التعدية حيث قد يشعر به لان تعدر التعدية متحقق
بعدم تعدى المعنى سواء وجد في نفسه ام لا فاصلا حذف الصفة اقرينة ومثله شائع ذائع واقع
في أفصح الفصح وحينئذ قد يقال غاية ما اثبت مسلك التقيس والايام المذكور ان عدله
الاكتفاء بشهادة خزمية التصديق والعلم المذكور ان أي الاستناد الى مجردهما في فهم حل
شهادته للنبي صلى الله عليه وسلم لظهور ما بينهما من التقيس كونهما سبب الاكتفاء مع
مشاركته لغيره في ما بل كون عدله ذلك الاستناد فيما ذكر والسبق اليه والافتقار به هو
مقتضى سياق الخبر وهو الذي قرن به الحكم ألا ترى أن وقوع قوله صدقتك الخ جوابا لقوله عليه
الصلوة والسلام ما جعلت الخ يقتضى ان يكون معناه جعلت على ذلك مجردا في صدقتك الخ
فترتيب الحكم حينئذ ليس الاعلى حل ما ذكره على ذلك وهو معنى استناده اليه في حل الشهادة
ومعلوم انه غير موجود في غيره من الصحابة وغيرهم اذا حد من عداه لم يحمله مجرد ما ذكره على
الشهادة له صلى الله عليه وسلم حتى لو فرض ان أحدا شهد له بذلك لم يكن سنده مجرد ما ذكره بل
ما علمه من قصة خزمية ولو سلم فلا يتصور أن يوجد فيه السبق اليه اذ من أوضح المحال بعد سبق
خزمية سبق غيره وحينئذ فالذي أفاد ذلك المسلك التعليل به معنى لا يتعدى بل لا يتصور ان
يتعدى وذلك مما يحقق العدول عن سنن القياس حتى يمتنع القياس عليه وبذلك يعلم اندفاع
ما أطال الشيخ بآراءه لما تقر من أن الشارح لم يقصد نفي المعنى على الإطلاق بل نفي المعنى
المتعدى والذي أفاده المسلك المذكور هو المعنى الذي لا يتعدى وهو محقق للعدول المذكور
ويعلم ان المعنى الذي يدل عليه مسلك الأعيان أعم من أن يقتضى القياس لتعديه عن محله أولا
لعدم تعديه ثم رأيت في حاشية الكمال عن تحرير شيخه أنه جعل شهادة خزمية من الضرب
الثاني وهو ان يعدل المعنى لكن لا يتعدى الى محل آخر بناء على أن مقيد الاختصاص ليس
هو النص وحده بل هو مع دليل منع التعدية وهو تكرير خزمية لاختصاصه بفهم حل الشهادة
للنبي صلى الله عليه وسلم استنادا الى اخباره كما دلت عليه القصة والتعدية تبطل ذلك اه
وفيه تصريح بان الذي رتب عليه الحكم هو فهمه حل الشهادة ولا يخفى في ان ما آله هو وما
ذكرناه من أنه الاستناد المذكور والسبق اليه واحد فتأمل (قوله فان الطعام يتناول الذرة
كالبرسواء) قال شيخنا الشهاب لا يخفى ان هذا الكلام انما يطابق ما مضى ان لو كانت العبارة
وان لا يكون موضوع دليل حكم الأصل أو متعلقه شاملا للفرع اه (وأقول) مطابقة هذا

بخطه بتقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم

انه ليس جعل بعض الصور المشهولة أصلا له ضهابا في من العكس مثاله ما لو استدلل على روية البر محمد بن مسلم الطعام
بالطعام مثلا بطل ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم فان الطعام يتناول الذرة كالبرسواء

الكلام لما مضى أى قول المتن ولا يكون دليل حكمه الخ في غاية الوضوح فان لفظ الطعام هو
 لفظ الدليل وهو قوله عليه الصلاة والسلام في حديث مسلم المذكور الطعام بالطعام الخ فقول
 الشارح فان الطعام أى لفظ الطعام الذى هو لفظ الدليل يتناول أى يشمل الذرة كالمبرص
 بان دليل حكم الاصل الذى هو البر شامل للفرع الذى هو الذرة أى مطابقة وراء ذلك فهذا
 الاعتراض لا منشأ له الا الغفلة القاحشة وكأنه توهم ان الطعام في قول الشارح فان الطعام
 يتناول الخ هو المعنى والمعنى ليس الدليل بل موضوع الدليل ومطابقته وليس كذلك بل المراد به
 اللفظ كما قرر على انه لو اريد به المعنى حصلت المطابقة أيضا فانه اذا اندرج في موضوع الدليل
 ومطابقته كل من الاصل والفرع كان الدليل متنازلا لهما لان اندراجهما في موضوعه ومطابقته
 فرع دلالة الدليل على المعنى الصادق لهما فالمطابقة على هذا التقدير أيضا في غاية الوضوح
 وبالجملة فهذا الاعتراض لم ينشأ عن تأمل صحيح فتأمل (قوله فقلنا المعنى على جواز دليلين على
 مدلول واحد كما سيأتى لا يأتى هنا) أى في دليل حكم الاصل الشامل لحكم الفرع يعنى لا يمكن
 المقابل عدم اشتراط تقيده والالزم التحكم اذا لم يكن مدلولان للدليل على السواء فالقياس
 منتف لا تنقضاء لزمه وهو التحكم قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب واللفظ للاقول (وأقول)
 من البين ان دليل العلة دال على حكم الاصل قطعاً اذ معنى الدلالة على العلة الدلالة على كونها
 معرفة للحكم المعين أو باعتبار عليه فاذا فرض انه دال على حكم الفرع كان دالاً على الحكمين
 قطعاً فاقبل في أحدهما يلزم ان يقال في الآخر انتهى أى فيلزم أن يأتى هنا مقابل ما يأتى فقول
 الشارح لا يأتى هنا ممنوع (وأقول) يمكن دفع ذلك بالفرق بين الموضوعين بان المقصود هنا
 اثبات حكم الاصل من هذا الدليل فاذا كان شاملاً لحكم الفرع أيضاً فلا وجه لجعل أحدهما
 أصلاً والآخر فرعاً لان الحكمين تساو يأتى شمول النص لهما مع قصد اثبات حكم الاصل به
 فلم يسهل ضريبة على حكم الفرع حتى يجعل أصلاً له فلذلك يجوز ذلك المقابل هنا اذ في مقام اثبات
 الحكم لا معنى لجعل أحد المشعورين للدليل أصلاً لا لآخر بخلاف ما سيأتى فان المقصود دفعه
 اثبات جوده على حكم الاصل من الدليل الشامل لحكم الفرع مع ثبوت حكم الاصل بدليل آخر
 يحتمل فكان للاصل ضريبة حيث ثبت حكمه بدليل آخر يخصه ولم يقصد به هذا الدليل اثباته بل
 مجرد اثبات عاتق صار هذا الدليل بهذا الاعتبار ليس دليل ثبوت حكم الاصل فهو بمنزلة
 ما لو تمحض للدلالة على ثبوت حكم الاصل بدون دلالة على علة حكمه وذلك لا يمنع صحة القياس
 باعتبار دليل آخر يخص الاصل كما سيأتى والحاصل ان جعل الشيء أصلاً لا يتوابع اعتبار دليل
 شامل لهما لا معنى له بخلاف جعله أصلاً باعتبار دليل يخصه فان له معنى وان كان هنالك
 دليل آخر يعمهما مبنياً على جواز دليلين فتأمل فانه ظاهر صحيح ان شاء الله تعالى فظهر وجه
 جريان ذلك المقابل ثم لا هنا فتأمل ثم قال شيخنا العلامة بل لو قيل هما مسألة واحدة ما بعد قال
 العضد الخ (وأقول) لما كان شموله حكم الفرع تارة في جواب الخلل من جهة
 حكم الاصل مع قطع النظر عن العلة وتارة في جهة من جهة العلة مع قطع النظر عن حكم الاصل
 جبه لهما مستثنين لبيان ذلك (قوله وكون الحكم متفقاً عليه) أقول أى ليقبل قطعاً بدليل
 قوله بعد فان لم يتفق الخ فاصله أنه ذكر أولاً موضع الاتفاق على القبول ثم موضع الاختلاف

وسياق من شروط العلة
 ان لا يتناول دليلها حكم
 الفرع بعمومه أو خصوصه
 على المتعارف فقلنا المعنى على
 جواز دليلين على مدلول
 واحد كما سيأتى لا يأتى هنا
 كما يفهم من العادة السابقة
 في التوجيه وأقوى المصنف
 بالظاهر يدل الضمير الراجع
 الى حكم الاصل الحادث
 عنه في قوله دليل حكمه
 وفي قوله (وكون الحكم)
 أى في الاصل (متفقاً عليه)
 والافتيح عذمة الى
 اثباته فينتقل الى مسألة
 أخرى و يتشر الكلام
 ويقتض المضود (قبل بين
 الامنة) حتى لا يأتى المنع
 بوجه (والاصح بين الخصمين)
 فقط لان البحث لا يعدو هما
 (و) الاصح (انه لا يشترط)
 مع اشتراط اتفاق الخصمين
 فقط (اختلاف الامنة) غير
 ان الخصمين في الحكم بل
 يجوز اتفاقهم فيه كالخصمين
 وقبل بشرط اختلافهم فيه

يفظه تتم عبارة العضد

فيه فالوضع الثاني قرينة على المراد من الاول ولا اشكال في مثل هذا أصلاً وقوله هنا والا
 فيحتاج الخ المتضمن لطلب الاحتراز عن الانتشار المذكور لا يتأني تحقيق الانتشار في موضع
 الاختلاف الا في لان طلب الاحتراز هنا عن الانتشار ليحقق موضع الاتفاق فلا يتأني
 ان الاصح في موضع الاختلاف لم يلتفت اليه فتأمل (قوله ليتأني للنصم الباحث منه) فيه
 امران * الاول قال شيخنا العلامة يؤخذ من توجيه الاقوال الثلاثة ان تأني المنع شرط عند
 الثالث مانع عند الاول وغير شرط ولا مانع عند الثاني الذي هو الاصح لكن تأني المنع عند
 اشتراطه يصح بل بأن يقول بعدم الحكم كل من عدم الخصمين أو بعضهم فاشتراط اختلافهم
 لا وجه له انتهى والقول الثالث هو المذكور بقول الشارح وقيل يشترط اختلافهم فيه ليتأني
 للنصم الباحث منه والقول الاول هو المذكور بقول المتن قبل بين الامة والقول الثاني هو
 المذكور بقول المتن والاصح بين الخصمين وانه لا يشترط اختلاف الامة (وأقول) غرضه
 الاعتراض على الثالث في اشتراطه الاختلاف ويجاب بان مراده من اشتراط الاختلاف
 اشتراط عدم الاتفاق على الحكم أهم من اتفاقهم على عدمه أو لا فان قيل عبارته لا تدل على ذلك
 قلنا سافه واستدلالة كالصريح في ذلك مع ان المناقشة بمجرد عدم دلالة عبارته على ذلك أمرهين
 لا يسوغ دعوى ان الاشتراط لا وجه له على انه يمكن أن يكون معنى قوله اختلاف الامة
 اختلاف الامة في الجملة مع الخصمين كما تقول اختلف زيد مع عمرو أي خالفه ومخالفة الامة
 للنصمين شاملة لاتفاقهم على خلاف ما اتفق عليه الخصمان واختلافهم فيه وسيدئذ يدفع
 الاعتراض بأن تأني المنع للباحث لا يتوقف على اختلاف الامة بل هو ممكن مع اتفاقهم على
 خلاف ما اتفق عليه الخصمان ويمكن تنزيل كلام الشارح على ذلك وقوله غير الخصمين لا يتأني
 ذلك لان التقدير حينئذ اختلاف الامة غير الخصمين مع الخصمين وتخصيصه اختلاف من عدا
 الخصمين في الجملة مع الخصمين وقوله وقيل يشترط اختلافهم فيه أي معهم او ارادة مثل هذه
 المعاني من مثل هذه العبارات غير عزيز كما لا يخفى على من له تتبع فليتأمل * وثانيهما قال السكك
 هذا لا يلزم مع اشتراط اتفاق الخصمين عليه انتهى (وأقول) وجه عدم الالتزام ان اشتراط
 الاتفاق يدل على طلب سد باب المنع كما يدل عليه قول الشارح والافصح ان عند منعه الى اثباته
 الخ وان التعديل بقوله ليتأني للنصم الباحث منه يدل على طلب عدم سد باب المنع فهما متنافيان
 وقد أشار شيخ الاسلام الى دفع ذلك بان المراد تأني منعه من حيث العلة وان لم يأت منه من
 حيث هو أي فاشتراط اتفاق الخصمين انما هو سد باب المنع عن حكم الاصل فلا يتأني القسكين
 من منع علة حكم الاصل وقضية ذلك ان يكنى اختلاف الامة في العلة دون الحكم وقد يقال
 حاصل هذا طلب دفع المنع عن الحكم دون العلة وهذا مع كون عبارة المصنف والشارح
 كالصراحة بخلافه قد تستشكل معه هذه التفرقة لان المنع في كل يجوز الى الاثبات وقد يؤدي
 الى الانتشار فلم يطلب دفع المنع في الاول دون الثاني اللهم الا ان يقال التادية الى الانتشار في
 الاول أتم والوجه عنده في دفع ذلك ان يقال انه انما يدلو كان اشتراط الاتفاق على ظاهره
 وليس كذلك بدليل قوله الا في فان لم يتفق على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات
 العلة فالاصح قبوله فانه يحصل منه مع ما هنا ان الشرط أحد الامرين اما الاتفاق وأما الاثبات

ليتأني للنصم الباحث منه
 فانه لا مذهب له

وحيث قد يكون المراد باشترط الاتفاق انه الاولى والاخرى ويوجه بأنه أقرب الى ترك المنع
المؤدى الى الانتشار ومظنة لذلك وهذا لا يقتضى سد باب المنع قطعا حتى ينافى التعليل بما فى منع
الخصم الباحث على ان التعليل بذلك لا يلزم أن يكون متفقا عليه فليأمل (قوله فان كان
متفقا عليه بينهما الخ) قال الكوراني في آخر كلامه عليه هذا اذا اتفقا على حكم الاصل فان لم
يتفقا على ذلك ولكن قصد المستدل اثبات حكم الاصل ثم اثبات العلة فالاصح صحة ذلك وقبوله
والحق ان في هذا الكلام تناقضا وتكرارا أما التناقض فلانه قدم ان من شروط الحكم في
الاصل أن يكون متفقا عليه هو المختار عنده وقد سلم هنا انه لا يشترط ذلك بل يجوز اختلافهما
فيه لان الاصل الذى هو محل الحكم ليس متفقا عليه فالحكم بالاول واما التكرار فظاهرهما
ذكرنا انتهى (وأقول) بل الحق الواضح الذى لا ستره به انه لا تناقض ولا تكرار أما اولهما فذكرناه
من انه انما اشترط الاتفاق ليحصل الاتفاق على القبول وهذا لا ينافى في جواز الاختلاف مع
القبول على الاصح وأما ثانيا فلان ما هنا مقيد لما سبق فقوله هناك انه يشترط ان يكون متفقا
عليه أى حيث اراد الاحتراز عن الوقوع في الانتشار وحيث لم يرد اثباته بالدليل والافلا حاجة
الى الاتفاق وكان الكوراني نسي ما اشتهر في هذا الفن من حل المطلق على المقيد وفي فن الميزان
من انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد وان من شروط التناقض الاتحاد في الشرط والقيد مع
وضوح عدم تحقق هذا الشرط هنا فانظر بعد ذلك زعمه ان الحق التناقض والتكرار وان
التكرار ظاهر عما ذكره (قوله ولكن لعنتين) تقديره مثلا ولكن ثبت لعنتين فليس الطرف
مسألة الاتفاق لعدم استقامته وفيه نظر ويمكن كونه مسألة الاتفاق لان الاتفاق نسا بواسطة
العنتين لكن هذا لا ينافى في مركب الوصف اذا يمكن الوصف بالاتفاق لعله مع الاختلاف في
وجودها فالأقرب الاول قال شيخنا العلامة لا يفتي ان القسم الثاني لعنتين أيضا لعله كما هو
ظاهره فالصواب في التقابل ان يقال بعد قوله مختلفتين فان منع الخصم حلية علة المستدل لا
وجودها في الاصل فهو مركب الاصل وان منع وجودها في الاصل فهو مركب الوصف انتهى
(وأقول) السرفيما صنفه المصنف الاشارة الى انه لم يعتبر في التسمية بمركب الوصف وجود علة
الخصم كما يفهم من توجيهه الشارح تلك التسمية حتى لو فرض عدم تعليلها بالكلمة كانت التسمية
بذلك بجهالها ولعل ذلك من دقائق هذا الكتاب فتأمل (قوله أى بنائه) قال شيخنا العلامة
يشعر بأن مركب الوصف في الاصل وهو مركب الوصف من التركيب بمعنى البناء أى ترتيب شئ على
آخر لامن التركيب ضد الافراد ثم ساق عن العضد ما يحتمل ذلك (وأقول) قد بين الكمال ان
الشارح تابع في ذلك لادمدى وانه أقرب مما سلمه العضد فراجع به يستط ما اورده الشيخ
فان مجرد مخالفة العضد في مثل هذا خصوص ما مع متابعة مثل الامدى على ما يحذر وفيه ولا معنى
للاعراض به بوجه والحاصل ان التركيب عند الشارح بمعنى البناء بخلافه عند غيره كالعضد
وأبن الهمام فانه عند كل منهما بمعنى آخر كما يعلم من الكمال وغيره والاختلاف بين الجميع في
مجرد بيان معنى التركيب والافسحى المركب في القسمين عند الجميع واحدا وان هذه التسمية
اصطلاحية فلا مشاحة فيها ولا توجه لما يقال يمكن ان يقال في مركب الوصف ان حكم
الاصل بنى على عنتين باعتبار الخصمين وعليك بالتأمل (قوله أو لعله) أى أو كان متفقا عليه

(فان كان) الحكم (متفقا)
عليه (بينهما ولكن لعنتين
مختلفتين) كما في قياس حل
البالغة على حل الصبية في
عدم وجوب الزكاة فان
عدمه في الاصل متفق عليه
بيننا وبين الحنفية والعلية
فيه عندنا كونه حليما مباحا
وعندهم كونه مال صبة
(فهو) أى القياس المستقل
على الحكم المذكور
(مركب الاصل) سعى
بذلك لتركيب الحكم فيه أى
بنائه على العنتين بالنظر الى
الخصمين (أو) كان الحكم
متفقا عليه بينهما (أو لعله يمنع
الخصم وجودها في الاصل)
كما في قياس ان تزوجت فلانة
فهى طالق على فلانة التى
أزوجه طالق في عدم
وقوع الطلاق بعد التزوج
فان عدمه في الاصل متفق
عليه بيننا وبين الحنفية
والعله تعليل الطلاق قبل
ملكه والحق يمنع وجودها
في الاصل ويقول هو تنجيز
(فركب الوصف) سعى
القياس المستقل على الحكم
المذكور بذلك لتركيب
الحكم فيه أى بنائه على
الوصف الذى منع الخصم
وجوده في الاصل

(ولا يقبلان) أي القياسان
المذكوران لمخ الخصم
وجود العلة في الفرع
في الاول وفي الاصل في
الثاني (خلافا للثلاثين) في
قولهم يقبلان نظر الاتفاق
الخصمين على حكم الاصل
(ولو سلم) الخصم (العلة)
المستدل أي سلم انها ذكره
(فأثبت المستدل وجودها)
حيث اختلفا فيه (أو سلمه)
أي سلم وجودها (المناظر)
انتقض الدليل عليه لتسليمه
في الثاني وقيل الدليل عليه
في الاول (فان لم يتفق) أي
الخصمان (على الاصل)
من حيث الحكم والعلة
(ولكن رام المستدل اثبات
حكمه) بدليل (ثم اثبات
العلة) بطريق (فالاصح
قبوله) في ذلك لان اثباته
بجزلة اعتراف الخصم به
وقيل لا يقبل بل لا يمتنع
اتفاقهما على الاصل
صوال الكلام عن الانتقاد
(والصحيح) انه (لا يشترط)
في القياس (الاتفاق) أي
الاجماع (على تعليل حكم
الاصل) أي على انه معطل
(أو النص على العلة)
المستلزم لتعليله لانه لا دليل
على اشتراط ذلك

بينهما ثابتا أو معلولا منه لعله أي عند المستدل فليس الطريق أيضا صلا للاتفاق افساده
وقوله يمنع الخصم وجوده في الاصل لا يخفى ان منه وجودها فيه صادق مع قوله لم يعد لها
فتح الحظ في المثال وجود التعليق في الاصل لا يقتضي انه علة عنده فانه في الواقع غير علة
لعدم الوقوع عنده والاتفاق في الفرع في المثال وقد ظهر من هذا ان من جملة ما يميز مركب
الوصف عن مركب الاصل ان المعترض لا يتعرض في مركب الاصل يمنع وجود العلة في
الاصل بخلافه في مركب الوصف وبهذا ينظر راند قاع ما أورده الكمال هنا وسنأخره في انطباق
كلام المصنف على المثال المذكور (قوله ولا يقبلان) أي لا يثبتان على الخصم
كما ان اشتراط الاتفاق وغيره مما تقر ولان موضوع على الخصم اما مجرد ثبوت الحكم في حق القائس
ومقاديه فيمكن فيه ثبوت حكم الاصل وعلة بطريق يقول به كما أشار إليه في شرح الورقات
لا يقال الحكم بعدم القبول مع ان الخصم يمنع وجود العلة في الاصل في مركب الوصف ينافيه
قوله الاتي فان لم يتفق على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات العلة والاصح
قبوله فانه في ذلك قدم منع الخصم وجود العلة في الاصل أيضا مع ان القياس مقبول أي ناهض
على الخصم لانا نقول لامتناع لان الكلام هنا في مركب الوصف باعتبار مجرد الاتفاق على
الحكم مع منع الخصم وجود العلة في الاصل بدون اثبات المستدل لها والكلام هنا لمنع اثباته
لها كما يصرح بذلك الكلام في المحلين (قوله حيث اختلفا فيه) قال شيخنا الشهاب أي وهو
الفرع أي أنبأ في الفرع هذا مراده فيما يظهر وانتهى ويخالفه قول شيخ الاسلام قوله وجودها
أي في الاصل أو الفرع انتهى وأظن ان ما قاله شيخنا أوجه (قوله فالاصح قبوله) قال شيخنا
العلامة هذا لا يلائم جعل اتفاق الخصمين شرطا (وأقول) قد تقدم جواب ذلك بما يعلم
منه الملازمة وعدم المناقاة بين الموضوعين وان أحدهما قرينة على المراد من الآخر ويتحصل من
مجموع الموضوعين ان الشرط عند المصنف أحد الأمرين من الاتفاق والاثبات وهذا موافق في
المعنى لعبارة المضاد المذكورة كما لا يخفى وان الاصح هنا لا يشترط خصوص الاتفاق لا كفتاته
بالاثبات المذكور وقوله وان مقابله يشترط ذلك الخصوص لعدم اكتفائه بما ذكره بذلك كله
يظهر سقوط ما أطال به وما زعم من عدم الملازمة وما دل عليه قوله ويدل على ان القبول من
رام الاثبات مبنى على عدم اشتراط الاتفاق قول العضد الخ من ان القبول مبني في كلام
المصنف على اشتراط الاتفاق وكأنه توهم ان قوله فان لم يتفق الخ تفريع على اشتراط الاتفاق
وليس كذلك كما هو ظاهر فتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام تعرض لدفع المناقاة بين الموضوعين
فراجعه (قوله والصحيح انه لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل أو النص على العلة)
أقول فيه أمران أحدهما ان ظاهره ان المراد نص الشارع على نفس العلة لا على انه معطل
وبذلك يشعر قول الشارح المستلزم لتعليله وقد نقولوا الخالفة في ذلك عن بشر وعبارة النهاية
للهندى لا يشترط في الاصل أن يكون قد انقضى الاجماع على ان حكمه معطل أو ان ثبت علمه
عنا بالنص وخالف فيه بشر المريسي فزعم انه لا يقاس على أصل حتى يدل نص على عينه ذلك
الحكم أو ينقضي الاجماع على كونه معطلا انتهى وظاهر صنيع الشارح ان هذا ليس قول بشر
لاقتصاره على نقل ما سبق عنه والثاني ان القائل ان يقول هذا يقين عنه قوله قبله فان لم يتفق

قبل قوله وأقول قد تقدم بياض وفي هوامش الشيخ بخطه ثم عاينته

الى فالاصح قبوله فانه يقصد عدم اشتراط الاتفاق على العلة اللهم الا ان يجاب بأن المراد في ذلك
انهم لم يتفقا على ان العلة كذا مع اتفاقهما على ان الحكم معلل وفي هذا انهم لم يتفقا على ان
الحكم معلل (قوله بل يكفي اثبات التعليل بدليل) أقول هذا راجع للمشكلين فاثبات التعليل
في الاولى يعني اثبات ان الحكم معلل أى وان علمته كذا لان مجرد اثبات ان الحكم معلل بدون
تعيين العلة لا يتبره القياس فليتمل واثبات التعليل في الثانية بمعنى اثبات ماهو العلة (قوله
وقد تقدم انه لا يشترط الاتفاق على وجود العلة) أقول الذي يظهر في ان ماهنا وماهنا العلة متلثان
مختلفان لا متحدان فان الاتفاق على وجود العلة في الاصل غير الاتفاق على ان الحكم معلل
وغير النص على العلة ومما يدل على اختلافهما بل بصرح به قول الشارح هناك بل لا بد بعد
الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علمته كذا انتهى فصور ما هنا بالاتفاق
على عين العلة ويمكن حل عبارة المصنف عليه بأن يريد بقوله على وجود العلة وجود العلة المعينة
وهو معنى قول الشارح ان علمته كذا وقد صور ما هنا بالاتفاق على ان حكم الاصل معلل ولا شبهة
ان أحد الاتفاقين مابين للاخر وذلك يستلزم تباين المشكلتين غاية الامر ان في اشتراط الاتفاق
على انه معلل يستلزم في اشتراط الاتفاق على عين العلة من غير عكس وحيث فيظهر ان قول
الشارح وانما فرق بين المشكلتين الخ اشارة الى جواب سؤال تقدير السؤال ان هاتين المشكلتين
متساويتان يصح تعلقهما بكل من الاصل وحكم الاصل فكان ينبغي جمعهما في محل واحد
وحاصل الجواب اما انه ذكر في كل محل ماله من منية مناسبة وهو المراد بقوله المناسبة المحلين أى
لمزيد مناسبة ما في كل محل له وبين ذلك ان قوله ولا الاتفاق على وجود العلة فيه أنسب بالاصل
لانه الذي يوصف بوجود العلة فيه فانه محالها وهي وصفه القائم به فلذا ذكره فيه وان قوله
لا يشترط الاتفاق على حكم الاصل أنسب بحكم الاصل لان التعليل يتعلق به ابتداء فلذا ذكره
فيه وأما ان كلام المشكلتين مناسب لكل من المحلين فذكر في كل محل مسئلة لوجود المناسبة
بينهما وهو المراد بقوله المناسبة المحلين أى لان كلا يناسب المحلين فأى واحدة ذكر في
محل حصلت المناسبة في ذكرها في عليه سؤال آخر وهو ان احدهما تعنى عن الاخرى كما
أشرنا اليه لاستلزامها باها كما أشرنا اليه فلم يصرح به ما يجيبا وهذا الاشبه قول الشارح
اشارة الى السؤال وانما فرق بين المشكلتين ويجاب بانه صرح بهما جميعا اعتما ما بكل واحدة
وما فيهما من اختلاف وبهذا يجاب أيضا عما يقال ان كلامهما يغني عن ثنى اشتراط النص على
العلة فتأمل (قوله وجود تمام العلة) أقول فائدة تمام التام كبد ودفع فوهم الاكتفاء بفالب
أجزائهما او ارادة العلة الناقصة وهو بعض اجزاء العلة (قوله من غير زيادة أو معها) أقول
المراد الزيادة بصور الشبهة أو القطع اذ لا يتصور الزيادة بامتثال نفس العلة على ما سبق في بيانه
(قوله وعمل كما قال عن قول ابن الحاجب ان يساوى في العلة علة الاصل لاجلها من الزيادة
تضمن) قال شيخنا العلامة ان فهم هذا الابهام هنا فليقع أيضا في قول المصنف في حد القياس
لساواة في علة حكمه فيضرب قيمة تفرج الاولى منه انتهى وقال الكوازي ما نصه وانما عدل
عن عبارة ابن الحاجب وهي تساوى القرع في العلة لعلة الاصل لاجلها من عدم جواز الزيادة
مع انها لا تضر كما في قياس ضرب الوالدين على التأنيب وهذا كلام قليل الجدوى لان مختار

بل يكفي اثبات التعليل
بدليل وقد تقدم انه لا يشترط
الاتفاق على وجود العلة
خلافا لمن زعمه وانما فرق بين
المشكلتين لمناسبة المحلين
(الثالث) من أركان
القياس (القرع وهو المحل
الشبه) بالاصل (وقيل
حكمه) وقد تقدم انه
لا يتأتى قول كالاصل بأنه
بدليل الحكم (ومن شرطه)
أى القرع (وجود تمام العلة)
التي في الاصل (فيه) من غير
زيادة أو معها كالاصل
قياس التميز على الخمر
والايتى على قياس الضرب
على التأنيب تعنى الحكم
الى القرع وعدل كما قال
عن قول ابن الحاجب ان
يساوى في العلة علة الاصل
لاجلها من الزيادة تضمن (فان
كانت أى العلة (قطعية)
بان قطع بعلة الشيء في
الاصل

ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء بل فهم المعنى انما هو بحسب اللغة فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب ولا تنفع فيما فعله المصنف وقال امام الحرمين في البرهان صار معظم الامور الى ان هذا ليس معدودا من القياس قال الغزالي في المستصفى بعد تسميته هذا قياسا لعدم توقفه على فكر واستبطان وأما إذا كان المسكوت مساويا لانهنطوق فرما اختلفوا في تسميته قياسا وقال الامام في المحصول شرط الفرع ان يحدد فيه على الاصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان انتهى (وأقول) اما ما أورده شيخنا فجوابه تسليم وجود ذلك الابهام في حد المصنف القياس لكن هذا لا يمنع حسن تعبير المصنف هنا ومن يتهنئ بسلامته من هذا الابهام كما هو ظاهر فان ترك الامر المستحسن في موضع لا يقدح في حسن ارتكابه في موضع آخر كما لا يخفى والحاصل ان الاحتراز عن الابهام وان ضعف أو جرح من تركه قطعاً وان مراعاته في أحد الموضعين أو المواضع أمر ممتنع وان أهمل في غيره على ان في العدول هنا تنبيه اللقطن على المراد في بقية المواضع وغير اللقطن لاعتباره به (فان قلت) فلم أثر هذا الموضع بالعدول على التعريف وهلا عكس (قلت) لان التعريف كثير اما بتساؤلون فيه وقد يكون رسماً وبالاعم والايخص فلم يوثق بالتنبيه فيه لسبق الذهن فيه الى جعله على المسألة وعلى أحد تلك الوجوه بخلاف الشروط فانه يتم ضبطها وتجربها فكان التنبيه في بيان أهم وأولى وأما تقييد الشيخ بإدانة الشك في قوله ان صح هذا الابهام فليس في محله فان حقيقة المساواة تنافي الزيادة فاعتبار المساواة ان لم يتبادر منها حقيقة المتناقضة للزيادة فلا أقل من ان يتوهم منها ذلك اذا التوهم ليس الا مجرد تقييد الشيء وتحويل ارادة المعنى الحقيقي للفظ ولو بالنظر لبعض الخطاطين أمر لا أقل منه فكيف يتوقف في محبة ذلك الابهام لاسيما وقد علمت بحسبنا عن الكوراني خلافاً في ان مفهوم الاولى من باب القياس (فان قلت) مذهب ابن الحاجب ان مفهوم الموافقة ليس من باب القياس فلا فرق على مذهبه بين التعبيرين فلا موقع لهذا الكلام (قلت) سئل قرياً جواب هذا وأما ما قاله الكوراني فهو في غاية السقوط والفساد فاما قوله وهذا كلام قليل الجدوى فهو مبني على هذه المقدمات التي ذكرها وسنين فسادها فلا اعتبار به وأما قوله لان مختار ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء بل فهم المعنى انما هو بحسب اللغة فاما ما ذكره من ان ما ذكر مختار ابن الحاجب فان اراد أنه عنده ليس بقياس مطلقاً فهو باطل لان ابن الحاجب لما استدلل على مختاره بقوله لنا القطع بذلك أي بإفادة تلك الصيغ لغة قبل شرع القياس قال المولى التفتازاني ان قوله قبل شرع القياس إشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله الشارع حجة والا فلا نزاع في أنه الخاق الفرع باصل مجامع إلا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير اقتدار الى قطار واجماد بخلاف القياس الشرعي انتهى وان اراد انه عنده ليس بقياس شرعي فهو مسلم لكنا لا نعلم أن الزيادة انما تصوري في المفهوم بل تصوري في غيره أيضاً ولهذا لما قال ابن الحاجب في شروط الفرع وتبعه البعض منها أن يساوى في العلة على الاصل فيما يقصده من عين أو جنس قال وإن يساوى حكمه حكم الاصل فيما يقصده من عين أو جنس انتهى قال المولى التفتازاني ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافي المماثلة لحكم الاصل

لان المراد به عدم الاختلاف في عين الحكم وجنسه والمراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف الابدان فقولها فيما يقصد من عين أو جنس اشارة الى انه لا يجب المساواة في شخص أو قوة وضعف أو قطع وظن ونحو ذلك انتهى فان قوله والمراد بالعينية الخ راجع للعينية في كل من العلة والحكم لظاهر وظاهر وقد صرح في ذلك بانهم ما قد يتفاوتان بزيادة أحدهما بوصف القوة أو القطع أو نحو ذلك وهذا هو مراد المصنف بالزيادة في هذا المقام لزيادة الكمية بخصوصها فانه لم يقيد بها بل الكلام في صحة ارادة زيادة الكمية ههنا لان الجزء الموجود في أحدهما دون الآخر ان كان معتبرا في العلة فلم توجد بقاها فيما فتمنع القياس وان لم يكن معتبرا فيها فلم تصور زيادة العلة في أحدهما وقد يقال لامانع من اعتبار الشارع في العلة بماله اجزاء كونها القدر المشترك بين المجموعات المؤلفة من اجزائه كجموع اثنين وجموع ثلاثة وهكذا فتصور الزيادة بالكمية في أحدهما دون الآخر فأمل واذا علمت ذلك علمت ان استدلاله بقوله لان مختارا ابن الحاجب الخ حقيق بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مقربا * شتان بين مشرق ومقرب

فان هذا الدليل يحزل عن مطلوبه كما لا يخفى وعلت بطلان قوله فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب اذ قد تبين بما قررناه صحة القدح فيه بما ذكره المصنف وقوله ولا تنفع فيما فعله المصنف اذ قد بان انه نافع أي تنفع وأما ما ذكره من ان المصنف تبعه في اختيار ما ذكره وهو باطل بلا تردد مع قول المصنف في صدره هذا الكتاب ثم قال الشافعي والامامان أي امام الحرمين والامام الرازي دلالة أي مفهوم الموافقة قياسية وقبل لفظية الخ فانه نص في اختيار الاول بلا شبهة حيث قدمه ونسبه لامامه الشافعي والامامين وآخر الشافعي وحكاية بصيغة التضعيف ومع قوله في غير هذا الكتاب كشرح المنهاج مانصه الحالة الثانية ان يدل الخطاب على الحكم بمفهومه فاما ان يكون ما دل عليه بالمفهوم لازما عن مقدار معين مركب واللازم من المفرد قد يكون مقتضى لكونه لازما هو العقل وقد يكون الشرع واللازم من المركب قد يكون موافقا للمنطوق فيما اقتضاه من الحكم وقد يكون مخالفا ثم قال الثالث اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق للمدلول ذلك المركب في الحكم الى ان قال واختلفوا في دلالة النص عليه هل هي لفظية أم قياسية والذي عليه الجمهور انما قياسية قال الشيخ أبو إسحق في شرح اللمع وهو الصحيح لان الشافعي سمى القياس الخلي انتهى فهذه نصوص المصنف معلنة باختياره ان هذه الدلالة قياسية فماليت شعري أي سند للكوراني بعد هذا فيما نسب اليه واذا علمت ذلك علمت بطلان استدلاله بأن المصنف تبع ابن الحاجب في اختيار ما ذكره وبطلان قوله ولا تنفع فيما فعله المصنف على أن لو سلمنا أن مختار المصنف ما ذكره ترجح تعبيره بموافقته سائر الاقوال فان ما وافق سائر الاقوال أولى لانه أفيد وانفع لما هو معلوم فقد ظهر أن فيما فعله المصنف بكل تقديره أي تنفع وأما قوله قال امام الحرمين في البرهان ما روى من الاصوليين الى أن هذا ليس معدودا من القياس واستدلاله بكلامه هذا فليس بشئ بعد ما تبين من أن مختار المصنف خلافه وان الزيادة غير منحصرة في مفهوم الموافقة بل هي متصورة في غيره كما تقدم على ان نقل البرهان عن المعظم معارض بنقل المصنف في شرح المنهاج خلافه عن الجمهور كما تقدم وكذا يقال في قوله قال

الفرع الى المستصفي الخ وأما قوله وقال الامام في الحصول شرط الفرع أن توجد فيه علة
الاصل من غير تفاوت ولا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان انتهى فاعلم أن عبارة الحصول هكذا
الباب الثالث في الفرع وشرطه أن يوجد فيه مثل علة الحكم في الاصل من غير تفاوت البتة
لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان لان القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل الى
محل والتعدية لا تحصل الا اذا كان الحكم المتيقن في الفرع مثل المتيقن في الاصل انتهى فاعلم
في نسخة ~~المكسور~~ وافي من الحصول أو في النسخة الواقعة ثامن تأليفه سقما ثم لا ينبغي ان
الاستدلال بعبارة الحصول فتوقف على أن قوله ولا في الزيادة ولا في النقصان عائد لعله الحكم
دون الحكم وهو ممنوع لجواز ان يعود للحكم دون العلة ولهذا قال شارحه الامام الاصفهاني
وأما قوله من غير زيادة ولا نقصان فذلك يعود للحكم دون العلة فان الحكم قد يثبت في الفرع
بطريق الاولى وتطأه كثيرة منها تحريم ضرب الاب قياسا على تحريم التافيف انتهى ويؤيد
هذا المعنى التعليل بقوله لان القياس عبارة الخ فان هذا التعليل بحسب ظاهره لا يلائم الا
العود الى الحكم ويناسبه أن مذهب الامام أن مفهوم الموافقة من باب القياس كما تقدم نقله
عنه في عبارة جمع الجوامع فوجب أن لا تتسع عنه الزيادة والنقصان في العلة لما فاذا ذلك
ما ذهب اليه ولو سلم فيجوز حمل الزيادة في كلامه على الزيادة من حيث الكمية لان ذلك يناه
وجود العلة بتمامها فم القواعد ما فقد شئ من أجزائها وفي كلام المصنف على غير ذلك كالزيادة
بصفة القوة أو القطع فلا منافاة بينهما بل تفاوت العلة في بعض المواضع بزيادة نحو القوة
ضروري لا يتصور منه الا ترى مزيد تفاوت المسكرات في الاسكار قوة وضعفا والمطعومات
في الاقيات كذلك فلا يتأتى لاحد منع ذلك فتأمل (قوله وبوجوده في الفرع) قال شيخنا
العلامة ليس هذا من مفهوم العلة القطعية بل زائد عليه ذكره لما يكون به القياس قطعيا
انتهى (وأقول) لا مانع من كونه من مفهوم العلة القطعية هنا وهي القطعية بالنسبة للاصل
والفرع بل قد يقال يتعين هنا ارادة هذا لان المصنف رتب قطعية القياس على قطعيتها ولا يتأتى
هذا الترتيب الاعلى هذا التقدير فقطعيتها بالنسبة للاصل هو القطع بعليته ذلك الشئ في الاصل
وبالنسبة للفرع هو القطع بوجود ذلك الشئ في الفرع لان من لازم القطع بالوجود في الفرع
لما قطع بعليته في الاصل القطع بعليته في الفرع وهذا أوفق بظاهر كلام الشارح كالمصنف
من غير محذور يلزم عليه (قوله فقطعي قياسها) قال شيخنا العلامة يعني أن المقطوع به هو
القياس الخ (وأقول) فيه أمران الاول ان الاستدلال بقوله اذ لا يكون الفرع أقوى من أصله
ممنوع يؤيد المنع ما تقدم عن المولى التفتازاني من قوله ثم المساواة في العلة لا تنافي كون
الحكم في الفرع أقوى وقول الاستوى في شرح المنهاج الامر الثاني الحكم الذي في الاصل
قال في الحصول فيمنظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه قال
لانه ليس فوق الدقين حراسة والذي قاله صبي على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه
في الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعيا أي سواء كان القياس قطعيا أو لم يكن فثبت الحكم
في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه انتهى وفيه
كما ترى تصریح بأن الحكم قد يكون ثبوته في الفرع أولى فيكون أقوى سواء كان ثبوته في

وبوجوده في الفرع فلا سكار
والا ليداء فيه تقدم (فقطعي)
قبلها حتى كان الفرع
فيه تناوله دليل الاصل

الاصل قطعيًا أو ظنيًا في الأول على تفاوت العلوم كما هو الحق فالصواب أن جعل
 الشارح القطعي هو القياس دون الحكم لأن قطعية العلة بالمعنى الذي ذكره انما يقتضي قطعية
 القياس أهم من أن يكون مع قطعية الحكم أو بدونه فقد قال الاستوى في شرح المنهاج ما نصه
 هذه المسئلة قررنا الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول
 الكلام هنا في أمرين أحدهما القياس والثاني الحكم الذي في الاصل فأما القياس نفسه وهو
 اللاحق والتسوية فقد يكون قطعيًا وقد يكون ظنيًا فالقطعي كما قاله في الحصول يتوقف على
 مقدمتين أحدهما العلم بعللة الحكم والثاني العلم بمحصل مثل تلك العلة في الفرع فإذا علمنا
 المحتمل علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعًا به أو مظنونًا ثم مثل له أعني الامام
 بقياس محرم الضرب على محرم التأقيف فإنه قياس قطعي لأننا نعلم أن العلة هي الايداع فنعلم
 وجودها في الضرب ولكن الحكم هنا ظني لأن دلالة الالفاظ عنده لا تقيد الا لظن كما تقدم
 نقله عنه فتخلص أن القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني ومما صدقنا قطعيًا
 بالحق هذا الفرع لذلك الاصل في حكمه المظنون وأما القياس الظني فهو أن نكون إحدى
 المقدمتين أو كليهما مضمونة انتهى (فان قلت) بين المقدمة الاولى وهي العلم بعللة الحكم وظنية
 الحكم تنافي اذ يلزم من ظنية ظنية العلة اذ لا يتصور أن يكون هو مظنونًا وعلته قطعية (قلت)
 لاننا لم ذلك بل يجوز أن يجتمع ظن الحكم والقطع بعلته بمعنى أن هذا الحكم الذي ظن لا يمكن أن
 تكون علة الا كذا أي أن كان الحكم ماضيًا فليست العلة الا ذلك فتأمل * والامر الثاني
 أن جواب النظر الذي ذكره واستدل به مع كونه مناقشة في التمسك أنه يجوز أن يكون معنى
 تمثيل الشارح توفر القرائن الموجبة للقطع بالغاء الخصوصية نحو قوله عليه الصلاة والسلام كل
 مسكر خمر ومعنى ما ذكره العضد كإن الحاجب قطع النظر عن تلك القرائن على أنه يجوز أن يكون
 الشارح قصد بهذا التمثيل رد ما قاله فانا نقطع باطلاعه على ما قاله ومخالفه عن قصد فتأمل
 (قوله فان كان دليلا ظنيًا كان حكم الفرع كذلك) إشارة الى أن قطعية القياس لا تستلزم قطعية
 الدليل وقد سبق أيضا في كلام الاستوى (قوله أو ظنية فقياس الادون) فان قلت كان
 القياس ان يقول قطعي قلت اكنى عن ذلك بفهمه من المقابلة وعدل الى افادة قاندة زائدة
 (قوله بأن ظن علية الشيء في الاصل وان قطع بوجوده في الفرع) أقول بقي ما اذا قطع بعلية
 الشيء في الاصل وظن وجوده في الفرع وظاهر أنه من قبيل الظني فانظر لم تركه الشارح ويمكن أن
 يجاب بحمل بأن على التمثيل كما هو عادته تبعه للرافعي والنووي وحكمة عدم تصريحه بذلك بعده
 اذ بهند أن به لم قطعا ان علة الاصل كذا ويظن وجودها في الفرع فقط لان الفرع أمر
 معلوم مقيد والغالب فيها هو كذلك الاحاطة بصفة انه نفيًا وإيجابيًا فتأمل (قوله فأدونية
 القياس من حيث الحكم الى آخره) هذا واضح في نحو هذا المثال والافتد يكون القياس
 ظنيًا ويكون الحكم في الفرع أولى منه في الاصل نحو اشدية العلة أو أظهر ريت في الفرع
 فالوجه ان القياس الظني قد يكون أولى أو مساويا كما سأتى ايضا في كلام الهندي
 (قوله والاول أي القطعي الى آخره) قال شيخنا العلامة ظاهره ان الاقضية ثلاثة أولى ومساو
 وأدون الخ وأقول ما ذكره من قضية كلام العضد والمصنف والشارح في الكلام على

فان كان دليلا ظنيًا كان
 حكم الفرع كذلك (أو)
 كانت (ظنية) بأن ظن
 علة الشيء في الاصل وان
 قطع بوجوده في الفرع
 (نقياس الادون) أي فذلك
 القياس ظني وهو قياس
 الادون (كالتفاح) أي
 كقياسه (على البر) في باب
 الربا (بجامع الطم) فإنه
 العلة عندنا في الاصل
 ويجعل ما قبل اسمها القوت
 أو الكيل وليس في التفاح
 الا الطم فثبوت الحكم فيه
 ادون من ثبوته في البر المشتل
 على الاوصاف الثلاثة
 فأدونية القياس من حيث
 الحكم لأن حيث العلة
 اذ لا بد من قيامها كما تقدم
 والاول أي القطعي يشمل
 قياس الاولى والمساوي
 أي ما يكون ثبوت الحكم
 فيه في الفرع أولى منه في
 في الاصل أو مساويا
 كقياس الضرب للوالدين
 على التافيف لهما وقياس
 اوراق مال اليتيم على أكله
 في التحريم فيهما

مفهوم الموافقة من ان القياسين يكونان في القطعي والظني لا يتجه غيره اذ لا يخفى انه يمكن ان
تكون العلة ظنية في كل من الاصل والفرع لكنها في الفرع اتم وأقوى فيكون ثبوت الحكم
فيه أولى ويكون القياس ظنيا مع انه قياس أولى أو فيه ما على السواء فيكون ثبوت الحكم
في الفرع مساويا لثبوته في الاصل وبكون القياس ظنيا مع انه قياس مساويا ولا يخفى انه
لوعكس تمثيل المصنف للادون أعنى قوله كالتفاح الى آخره بان قيس البر على التفاح بجميع
الطعم كان ذلك من قياس الاولى قطعيا مع انه ظني لا يقال لا يصح قياس البر على التفاح
لكون البر منصوفا عليه لانا نقول والتفاح منصوص عليه بقوله الطعام بالطعام الحديث
والنص ولو بالعموم يمنع القياس عند من يمنع القياس في المنصوص مع ان المصنف مثل
بقياس التفاح على البر والقياس القاسم من افراد القياس أيضا كما تقدم في الكلام على
التعريف والحاصل ان الوجه ان كلام الاولى والمساوي يكون من أقسام الظني أيضا لما
تقرر من حيث يشك في شكل حصر المصنف الظني في الادون حيث قال وان كانت ظنية فقياس
الادون وقد تبعه الشارح على ذلك كما ترى الآن يريد انه قد يكون قياس الادون أو ان هذا
اصطلاح آخر وهو تسمية الظني مطلقا دون وقد وقع في كلام الهندي ان الظني أيضا ينقسم
الى الاولى والمساوي وجعل الادون غيرهما فانه قال في المسئلة السادسة المسكوت عنه قد
يكون أولى بالحكم من المنصوص عليه وقد يكون مثله فيه من غير تفاوت البتة وكل واحد من
هذين النوعين ينقسم الى قطعي والظني أي ما يعرف قطعا انه أولى بالحكم أو مثله أو يعرف
ذلك ظنا وقد يكون المسكوت عنه دون المنصوص في ثبوت الحكم فيه انتهى باختصار بسط
كثير في تقرير هذه الاقسام وأمثلة ما وغير ذلك لا يقال قد يراد بالادون ما يكون ثبوت الحكم في
الفرع دون ثبوته في الاصل من حيث احتمال ان تكون العلة غير ما ظن انه العلة من
الاوصاف الموجودة في الاصل دون الفرع وقد يراد به ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون
ثبوته في الاصل من حيث ان المعنى المألوف اتم وأقوى في الاصل منه في الفرع فكلام
المصنف والشارح باعتبار المعنى الاول كما يدل عليه تقرير الشارح لتمثيل المصنف ألا ترى الى
قوله فانه العلة عندنا في الاصل ويحتمل ما قبل انما القوت أو الكيل الى ان قال فثبوت الحكم
فيه أدون من ثبوته في البر المشتمل على الاوصاف الثلاثة فادوية القياس من حيث الحكم
لا من حيث العلة اذ لا بد من تسامها كما تقدم وقول المصنف في شرح المنهاج قلنا هو أي التفاح
مساوية أي البر في الطعم وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر لان البر مكمل مقتات مطعم
فهو يجرى على كل الاحتمالات والتفاح يجرى على احتمال واحد وهو كون العلة الطعم
والثابت على كل الاحتمالات اقوى من الثابت على احتمال واحد انتهى وحيث يشك فهو
لا يتأني ثبوت الاولوية أو المساواة باعتبار الثاني كما اقتضاه كلامهما في بحث المفهوم كما تقرر
لانا نقول كون كلامهما مابا اعتبار الاول لا يقتضي تخصيص الظني بالادون لظهور ان الاولوية
تصوفا مع ذلك الاعتبار كما في عكس تمثيل المصنف المذكور كما تبين فالوجه جريان كل من
الادوية والاولوية فيه باعتبارين ثم قد يجتمع الاعتبارات بان يشتمل الاصل على جميع
الاوصاف المحتملة للعلة دون الفرع ويكون المعنى الذي ظن عليه اتم وأقوى في الاصل منه في

(وتقبل المعارضة فيه) أي في الفرع (بقتض نقيض أو ضد لا خلاف الحكم على المختار) وقيل لا تقبل والا لانتفاء منصب المناظرة إذ يصير المعارض مستدلا وبالعكس ٢٦ وذلك خروج عما قصد من معرفة صحة نظر المستدل في داليله الى غيره

وأجيب بأن القصد من المعارضة هدم دليل المستدل لاثبات مقتضاها المؤدى الى ما تقدم وصورتهما في الفرع ان يقول المعارض للمستدل ما ذكر من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه أو ضده مثال النقيض المسح ركن في الوضوء فيسبب تنالسه كالوجه فيقول المعارض مسح في الوضوء فلا يستتثلشه كسج الخلف ومثال الضد الورط وظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فيجب كالتشهد فيقول المعارض مؤت وقت صلاة من الخس فيستحب كالفجر وأما المعارضة بقتضى خلاف الحكم فلا تقبل قطعا لعدم منافاتها لدليل المستدل كما يقال اليه من الغموس قول يأثم قائله فلا توجد الكفارة كشهادة الزور فيقول المعارض قول مؤكده للباطل يظن به حقيقته فيوجب التعزير كشهادة الزور (المختار) في دفع المعارضة المستد كورة زيادة على دفعها بكل ما يعترض به على المستدل ابتداء (قبول الترجيح) لوصف المستدل على وصف المعارض بمرجح مما يأتي في محله

الفرع فان الادوية حيثما لا اعتبارين كان الاولوية في عكس مثال المصنف المذكور بالاعتبارين أيضا كما هو ظاهر وقد يقر دان كمالو كان ذلك المعنى أتم وأقوى في الفرع منه في الأصل مع عدم اشتغال الأصل على جميع تلك الارصاف فان الادوية حيثما لا اعتبار الاول دون الثاني وكما لو قطع بعلمية الشيء في الأصل وظن وجوده في الفرع على وجه أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع فان الادوية حيثما لا اعتبار الثاني دون الاول لا يقال كلام المصنف والشارح في تفسير الظني لا يشمل هذا القسم لاعتبار الشارح ظنية علمية الشيء في الأصل لانه يقول أراد الشارح مجرد التمثيل بقوله بان معنى كان بدليل مقابلة الظني للقطعي الذي اعتبر فيه القطع بعلمية الشيء في الأصل وبوجوده في الفرع وقد ينفقان كما لو قطع بعلمية الشيء في الأصل وظن وجوده في الفرع على وجه أتم وأقوى منه في الأصل فانه لا أدوية هذا الواحد من الاعتبارين بل باعتبار عدم تحقق المعنى في الفرع واحتقال عدمه وهذا اعتبار آخر للادوية لا مانع من ثبوته في شيء آخر وهو ان الادوية بالاعتبار الثاني تتصور في القطعي بان يكون المعنى المقطوع بعلمية في الأصل وبوجوده في الفرع أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع فيكون ثبوت الحكم في الفرع دون في الأصل فهلا اعتبر هذا القسم في القطعي ويمكن ان يجاب بأنه لا مانع من اعتباره الان تركه لعدم نابعه في مقابلة الظني لان الكلام فيه انما هو بالاعتبار الاول للادوية والادوية في القطعي هنا انما هي من قبيل الاعتبار الثاني في الظني المتروك هذا كما لا يخفى (قوله وتقبل المعارضة بقتض نقيض أو ضد الى آخره) أي بان يأتي الخصم بقياس يدل على نقيض أو ضد عادل عليه قياس المستدل كما في أمثلة الشارح قال الكوراني وزاد المصنف على ابن الحاجب الضد ومثله بما اذا قبل الورط واجب لانه وظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم كالتشهد فيقول المعارض مؤت بوقت صلاة من الخس فلا يجب بل يستحب كسنة الفجر والحق انه لا حاجة اليه لان اقامة الدليل على نقيض الحكم تستلزم أحد الاضداد وان لم يكن متعين لانه اذا نفي سنية التكرار في المسح يلزم أحد الاحكام الباقية من الاباحة أو الوجوب أو الحرمة أو الكراهة انتهى (وأقول) هذا من تغييره في وجود الحسن وذلك لان مقصود المصنف بيان ان المعارض قد يفتقد مجرد النقيض ولا يفتقر لشي من الاضداد بعينه وقد يفيد أحد الاضداد بعينه وبيان ذلك أمر مستحسن لتضمنه تفصيل المطالب وابطاحه بحيث ينقطع عنه التوهم وتجويز المعارضة بقتض النقيض لا يستلزم تجويز ما يقتض الضد اذ قد يعقل بينهما سافرق ولو سلم فلا ينقطع التوهم بالكلية فكيف يعترض هذا الامر المستحسن لما ذكرناه من الحاجة اليه (قوله ولا يقوم القاطع) معطوف على وجود تمام المسألة عاطف مصدر مؤول على مصدر ضرر فيقوم منهوب بان وليس من مواضع شد وتقدرها التقدم المصدر المؤول بان والفعل واعلم ان القاطع قد يشمل الاجماع حيث يكون قطعا كما يعلم مما سبق في معناه وأما حيث لا يكون قطعا فينبغي أن يمنع القياس أيضا كغير الواحد لانه لا ينقض عنه نعم فيما اذا كان سكوتيا نظرا لثباته (قوله وليس الاصل الخ) أقول معناه ولكن مساواة الاصل ومساواة

لتمتين العمل بالراجح وقيل لا يستعمل لأن المعنى في المعارضة حصول أصل في الظن ٢٧ لا مساواة لظن الأصل لا سقاء العلم بها

حكمه لحكم الأصل فيما ذكر ففاد هذا الكلام اشتراط كون المساواة فيما ذكر لا اشتراط نفس المساواة لانها تقدمت ويؤيد ان المراد ذلك تعبيره بصيغة الامر دون تعبيره بنحو ومن شرطه كذا أو وان يساوى الى آخره وحاصله انه شرط فيما ذكر تم المساواة وشرط هذا كونها فيما ذكر فلا تكرار في هذا الكلام بوجه ولا حاجة الى أن يقال ذكر المساواة هنا بوجه لا ذكر هذه الزيادة فتنال ذلك فانه في غاية الحسن والدقة (فان قلت) اشتراط كون المساواة فيما ذكر معلوم من اشتراط المساواة المفاد باشتراط وجود تمام العلة بل داخل فيه (قلت) ممنوع لانه لا يلزم أن يفهم من اشتراط وجود تمام العلة الاكتفاء بوجودها ولو باعتبار النوع والجنس بل قبله يسبق الذهن الى اعتبار المساواة في نوعها بل في صنفها لأن المتبادر من اعتبار وجود تمامها وجود شخصها لكنه لا يمكن لا اعتبار الحمل في الشخص فلا أقل من اعتبار المصنف لانه أقرب الى الشخص الذي هو المعنى فيما قبل (فان قلت) لم يذكر هذه الزيادة عقب ما تقدم (قلت) لان افرادها بالذات كراهة وأدل على مزيد الاعتبار ان جعل الشيء مطلوبين أبلغ في الاعتبار من جعله واحدا وبذلك يظهر اندفاع ما سباني عن الشارح (فان قلت) أي فائدة في هذه الزيادة (قلت) دفع توهم اعتبار التفاوت الذي قد يقع في افراد العلة فينبغي وانها حيث عبروا بالمعنى أي النوع وبالجنس ان المراد وجود تمام العلة نوعا كانت أو جنسا من غير اعتبار للتفاوت الواقع في افرادها واعلم ان قول المصنف من عين أو جنس معناه من عين العلة أو جنسها وصرح غيره بهذه الاضافة واذا جلت على البيانية اندفع ما نقله السكال عن شيخه السكال ابن الهمام من الاعتراض عليهم وكذا يقال في الاضافة بالنسبة للحكم فراجعوا وتاملوا مع ما قلناه (فان قلت) من أين يعلم ان المراد بالعين هنا النوع قلت من استحالة ارادة الشخص لأن المعنى انما يتخصص بمحالهاتها الشخص الذي في الأصل يستحيل أن يكون بنفسه في الفرع كما لا يخفى فتأمل (قوله) فانما موجود في النيز (أي فان الشدة المطربة الموجودة في النحر ومعلوم ان المراد نوع النحر اذ ليس القياس على جزئي شخصي منه فتكون الشدة المطربة الموجودة فيه نوعا أيضا لا شخصا موجود في النيز يعني نوعا لا شخصا أي نوعها موجود بعينه فيه لا شخص نوعها لان من جملة مشخصات النوع المحل الذي هو خصوص النحر وهو موقوف عن النيز (قوله) فانما جنس لا تلافهما (قال شيخنا الشهاب) لو قال لا تلافهما كان أولى لان نوع الجنابة اطلاقا لا تلاف واحد منسوبا الى شيئين انتهى (وأقول) ليس في العبارة ما يقتضي انه اطلاق واحد فان لفظ التلاف مفرد مضاف وهو لا ينافي التعدد لانه من صيغ العموم وانما كانت الجنابة جنسا لا تلافين بخلاف الشدة المطربة لان اطلاق النفس والتلاف الطرفان بالحقبة فكان المقول على ما جنسا بخلاف الشدة في النحر والشدة في النيز فانما مائة فان بالحقبة فكان المقول على ما نوعا وكذا الكلام في كون الولاية جنسا والابقى النكاح والمال وكون القتل نوعا للقتل بالحد والقتل بالمقتل وقد علم من قوله بجامع الجنابة ان علة الحكم في كل من الأصل والفرع الجنابة لا اطلاق النفس والتلاف الطرف اذ لو كانت العلة في الأصل اطلاق النفس لم يصح القياس لا امتناع وجود العلة في الفرع فهو معنى قوله بجامع الجنابة الخ مانع لان يفهم من قوله فانما جنس لا تلافهما ان العلة خصوص الاتلافين وبذلك يتدفع ما

وأصل الظن لا يستدفع بالترجيح (و) المختار بناء على قبول الترجيح (انه) لا يجب الايمان اليه في الدليل (ابتداء وقيل يجب لان الدليل لا يتم بدون دفع المعارض وأوجب بانه لا معارض حينئذ فلا حاجة الى دفعه قبل وجوده وهذه المسئلة ذكرها الأمدى ومن تبعه في الاعتراضات وذكرها هنا أنسب لانها تؤول الى شرط في الفرع وهو ان لا يعارض كما عده الأمدى هنا ووجهه ان الدليل لا يثبت المدعى الا اذا سلم عن المعارض (ولا يقوم القاطع على خلافه) أي خلاف الفرع في الحكم (وفاقا) اذ لا حصص للقياس في شيء مع قيام الدليل القاطع على خلافه (ولا) يقوم (خبر الواحد) على خلافه (عند الأكثر) فيقدم عندهم على القياس كما تقدم في مجتهه (وليسوا) الفرع (الأصل) وحكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس (أي عين العلة أو جنسها بالنسبة الى الأقل وعين الحكم أو جنسها بالنسبة الى الثاني مثال المساواة في

عين العلة قياس النيز على النحر في الحرمة بجامع الشدة المطربة فانما موجود في النيز يعني نوعا لا شخصا ومثال المساواة

في جنس العلة قيام الطرف على النفس في ثبوت ٢٨ القصص بجامع الجنسية فانها جنس لثلاثهما ومثال المساواة

في عين الحكم قياس القتل
بثقل على القتل بعدد في
ثبوت القصص فانه فيما
واحد والجلس كونه
القتل عدوانا ومثال
المساواة في جنس الحكم
قياس بضع الصغيرة على
مالها في ثبوت الولاية للاب
أو الجدة بجامع الصغر فان
الولاية جنس لولايي
النسكاح والمال فان
خالف المذكور بما
ذكر أي لم يساوه فيما
ذكر (فسد القياس) بل
لانتفاء العلة عن
الفرع في الاول وانتفاء
حكم الاصل عن الفرع في
الثاني على ان اشتراط
المساواة في العلة مستغنى
عنه بما تقدم من اشتراط
وجود مقام العلة في الفرع
ولو قال هناك من عينها أو
جنسها المقصود بالذكر هنا
لوفى به مع السلامة من
التكرار ومن الوقوع فيما
عدل عنه هناك من انقضاء
المساواة وبعبارة ابن
الحاجب ان يساوى في
العلة علة الاصل فيما يقصد
من عين أو جنس وان
يساوى حكمه حكم
الاصل فيما يقصد من عين
أو جنس (وجواب المعترض
بالمخالفة) فيما ذكر (بيان
الاتحاد) فيه مثاله ان يقبس

أورده الكمال فتأمل (قوله أي لم يساوه فيما ذكر) قال شيخنا الشهاب يريد أن المخالفة
في الحقيقة والمماهية انتهى (وأقول) المخالفة تصدق مع المساواة فيما ذكر لانها المغايرة في بعض
الصفات فيمن أن المراد بها هنا ما قاله (قوله على ان اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه
بما تقدم) (أقول) قد ذكرنا جواب هذا قريبا فراجع (قوله ولو قال هناك من عينها أو جنسها
الخ) قال شيخنا الشهاب يلزمه أن يصير عين العلة أو جنسها بيان المقام العلة والجنس ليس
نفس المقام انتهى (وأقول) كأن ما قاله مبنى على ما توهم من ظاهر الاضافة من أن المراد
بجنس العلة الجنس الذي فردده العلة وليس كذلك لأن الاضافة بيانية والمراد ان الجنس الذي
هو العلة فكونه نفس المقام لا إشكال فيه فتأمل (قوله مع السلامة من التكرار ومن الوقوع
فيما عدل عنه هناك من انقضاء المساواة) أقول قد سبق جواب الاول قريبا والثاني عند قوله
ومن شرطه وجود مقام العلة فيه فليراجع (قوله ببيان الاتحاد فيه) قال شيخنا الشهاب
لو قال ببيان التساوى كان أولى وأوفق بما مر من التعبير بالمساواة انتهى وأقول
(قوله ولا يكون منصوفا عليه عواطف خلافا لجوز دليلين) فيه كلامان أحدهما قال الكوراني
والتحقيق انه ان أراد ان طائفة يجوزت قيام الدليلين بمعنى ان كلامهم ما يفيد العلم
بالمدلول فهذا غير معقول لانه تحصيل الحاصل وان أراد ايضا ما استظهرنا في مخالفة فيه أحد
الاتراهم يقولون الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس انتهى (وأقول) لا ينبغي ان
محاولته دفع خلاف نقلة الأئمة واقبوه لكونه قد تعرض عليه فهمه مما لا يليق به اقل ولا يلتفت
اليه فاضل على انه لا يصرفه كما أشار اليه الشارح وغيره فان الشارح على المنع بالاستعانة
بالنص أي الذي هو الاصل المقدم عن القياس وعلى الجواز بافادة القياس معرفة العلة وعلى
غيره كانه يندى الجواز بان ترادف الادلة على المدلول الواحد بقيد زيادة الظن والمنع بأشياء
منها ان العمل بالقياس عند فقد النص انما هو للضرورة ولا ضرورة مع وجوده والحاصل ان
القياس بقيد زيادة الظن ومعرفة العلة حيث ثبت به كون حكم الفرع معلا فيثبت له أحكام
المعللات ويترتب عليه فوائد ما قبل يجوز التعويل عليه مع وجود النص لاجل حصول
ما ذكرنا ولا فيثبت كون حكم الفرع معلا لاختلاف واقبه وهذا أمر معقول لا غبار عليه
ولا يلزم عليه تحصيل الحاصل ولا ارتفاع الخلاف وأما استدلاله على دفع الخلاف على تقدير
الشق الثاني بقولهم الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس فلا يصح الابعاد اثباته
الاتفاق على هذا القول والافيجوز ان يكون هذا القول صادرا عن المجوزين دون غيرهم
وبينه وبين ذلك الاثبات خبط القناد فذلك الاستدلال ليس بشيء والكلام الثاني ان الكمال
ما جعل النص هنا أعم من ان يكون دالا على حكم الاصل أيضا ولا يتم قال وباعتبار عمومته
لهما لا يكون هذا الاشتراط تكرارا لما مر في حكم الاصل من اشتراط ان لا يكون دليله شاملا
لحكم الفرع وأولى من ذلك في نفي التكرار ان يحتمل النص المتقي هنا على نص خاص بالفرع
لا شامل له ولا لامل بقريته الاشتراط السابق في حكم الاصل اعترض شيخنا الشهاب فقال قلت
قد جعل الشارح فيما مر كون بعض الصور المدلول عليه بالنص ليس أولى من بعض في جعلها
مقياسا عليها ما ناس من بيان الخلاف وهو ثابت هنا فكيف يصح أن يراد بالمدكور هنا ما يشمل
الاتحاد) فيه مثاله ان يقبس

المذكور

في المسلم تنتهي بالكفارة
والكافر ليس من أهل
الكفارة إذ لا يمكنه الصوم
فيها لفساد نيته فلا تنتهي
الحزمة في حقه فاختلف
الحكم فلا يصح القياس
فيقول الشافعي يمكنه
الصوم بأن يسم ويأتي به
ويصح اعتناقه واطعامه
مع الكفارة فافقه ومن
أهل الكفارة فالحكم
متحد والقياس صحيح (ولا
يكون) الفرع (منصوصا)
عليه (عوافق) للقياس
للاستغناء حيث نفذ بالنص
عن القياس (خلافا لمجوز
دليلين) منه لا على مدلول
واحد في عدم اشتراطه
ما ذكره لمجوزه ويضيد
القياس عنده معرفة العلة
(ولا يخالف) للقياس
لتقدم النص على القياس
(الاتجربة النظر) فإن
القياس المخالف صحيح في
نفسه ولم يعمل به لمعارضة
النص له

مباح بالاصل

المذكور هنا بل قد يستشكل ثبوت الخلاف هنا على الاحتمال الثاني أيضا يعني حمل النص
هنا على الخاص بالفرع بعين ما استند اليه الشارح في منع الخلاف هنا لأن يفرق انتهى
(وأقول) وجه قوله بعين ما استند اليه الشارح الخ أنه إذا كان الفرع منصوصا عليه بخصوصه
كالاصل فقد اشترى كافي النص عليه ما جعل أحدهما أصلا لا لاخر ليس بأولى من العكس ثم
يمكن أن يجاب عن الأول بأنه لا مانع من كون الخلاف باعتبار الجملة وبالنظر لبعض الأفراد
ومثله غير عزيز كل العزة وعن الثاني بالفرق كما أشاروا إليه ولهذا قال الهندي فاقم أن يكون
النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الأصل أو غيره فإن كان الأول
فالقياس ينبغي أن يكون باطلا أيضا لأنه ليس جعل تلك الصورة أصلا والآخرى فرعاً أولى من
العكس لأن نسبة دلالة النص على حكمها على السواء ولأن التسليم مستدرج لأنه لا يفيد
فائدة زائدة أصلاً ولا نه جاز مجرى إثبات حكم الأصل بالعله المستنبطة فيكون اثبات الأصل
بالفرع فإن العلة في حمل النص فرع والحكم أصل على ما تقدم بيانه وما إذا كان غيره
فالقياس جائز فيه عند الأكثرين لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز لا فائدة زيادة انطق
بخلاف ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل والفرع واحداً فإن القياس في هذه الصورة
لا يفيد زيادة الظن أصلاً لأن العلة المستنبطة من الحكم الذي هو ثابت في الأصل والفرع
باعتبار نص واحد على حد سواء فرعاً ولا تقوية لأن الفرع لا يؤكد أصله بخلاف ما إذا كان
النص الدال على حكمهما متغيراً فإن العلة المستنبطة من حكم الأصل ما هي فرع الحكم
الثابت في الفرع لنصه انتهى فإنه يحصل منه القطع بالمنع فيما إذا كان دليل حكم الأصل
شاملاً لحكم الفرع والجواز عند الأكثرين فيما إذا كان خاصاً مع الفرق بينهما بما ذكره وأعلم
أن ما سبق عن الكمال أولاً من جعل النص أعم من النص على الفرع بخصوصه أو مع الأصل
لرفع التكرار سميته إليه المولى سعد الدين في الطواشي فإن هذا الاشتكال ليس خاصاً بالمصنف
بل هو وارد على غيره أيضاً كابن الحاجب لمجملهم بين الموضوعين فإن قلت لكن يرد على المصنف
أن جمعه بينهما ينافي الاختصار الذي التزمه قلت يمكن أنه يقال إن لم يلزم الاختصار المخالف
لمثل هذا الجمع وأيضاً فلا يوجد هكذا في كلام القوم أحب موافقتهم وإن فاته الاختصار
وسر ذلك الاحتياط في تأدية مرادهم لاحتمال أن يكون هذا الصنيع لتسكين خفيت نفوت
بالتعبير فتمأمله فإنه حسن دقيق نافع في مواضع كثيرة (قوله ولا يخالف) قال شيخنا العلامة
هذا تكرر مع قوله ولا يقوم القاطع على خلافه وفقاً ولا خبر الواحد عند الأكثر الخ
(وأقول) أما قوله هذا تكرر فيمكن دفعه بالانتماء التكرار مع كون ذكره
للتوطئة لقوله الاتجربة النظر وكأنه قال ولا يخالف كما تقدم الاتجربة النظر وهو لو صرح
بقوله كما تقدم لم يوجه عليه اعتراض التكرار ولا خفاء في أن تقدير ذلك بمنزلة ذكره ولقرنه
بجوابه وهو الموافق فإن فيه استظرافاً ولم يقدم هذا الاستثناء هنا لافوات القرن المذكور
والاهمية أدنى جعل هذا الاستثناء مع التوطئة مطلباً لمصلحة العلامة في اعتباره والاهتمام به
وأما قوله ثم الخالف فجوابه تخصيص كلام المصنف هنا بما علم مما تقدم على ما أشهر في هذا الفن
من قاعدة تقديم الخاص على العام ولا اعتراض بمثل ذلك كما هو معلوم ثم رأيت شيخنا الشهاب

عبد الوهاب بن صالح بن يحيى

أورد اعتراض التكرار ثم قال وقد يمتدح بأن الإعادة هنا لأجل الاستثناء المذکور هنا ويرد
بأنه كان يمكنه ذكر الاستثناء هناك انتهى وقد سمعت جواب هذا الرد (قوله ولا يكون
حكم الفرع متقدما على حكم الأصل الخ) أنت خير بأن الذي ينبغي أن المراد امتناع اثبات
حكم الفرع في الحال أي قبل ظهور حكم الأصل فإن قلت ينافي ذلك قول الشارح كغيره نعم
أن ذكر ذلك الزاماً للخصم جائز كما قال الشافعي الخ وذلك لأن الإلزام بذلك انما يأتي بعد ورود
حكم الأصل اذ قبل وروده لا معنى للإلزام اذ لا يتصور الإلزام بما لم يرد ويؤيد ما قبل بقول
الشافعي المذکور اذ قول الشافعي المذکور انما كان بعد ورود حكم الأصل قطعا وقد جعلوه
من قبيل الإلزام لا لاثبات فلو ان المراد امتناع القياس مطلقا ولو بعد ورود حكم الأصل
ما تأنى ذلك قلت لا ينافيه لجواز أن المراد أنه بعد ورود حكم الأصل لا يصح أن يستفاد منه
بطريق القياس ان الحكم كان ثابتا للفرع من حين ظهوره ولكن يجوز أن يذكر ذلك على
طريق الإلزام ويدل على ذلك تعبير أبي الحسين في معقده بقوله مانعه وأما الفرع اذا تقدم
حكمه على حكم الأصل فثاله الوضوء اذا قيس على التيمم في اشتراط النية فيه وذلك ان الوضوء
وجب بمكة والتيمم وجب بعد الهجرة وقد منع ذلك قوم لان شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز
كونه مستقادا عما تأخر وجوبه لان الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه والاولى أن يقال
ان الفرع اذا تقدم حكمه فانه ان لم يدل على ثبوت حكمه الا القياس على ذلك الأصل فانه
لا يصح ذلك القياس لانه لا يجوز أن لا يكون لنا على الحكم الذي تعبدنا به دليل في الحال وان دل
على حكم الفرع دليل متقدم لم يطل ذلك القياس لانه يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم
بادلة مسترادة ألا ترى ان المجزأت تتوارى بعد المجزأة المقارنة لا تبدأ الدعوة انتهى فان قلت
ما المانع من جواز القياس بعد ورود حكم الأصل ويكون المقصود اثبات هذا الحكم في
الفرع من الآن لان حين ظهوره فلا حاجة لحل ما وقع للشافعي على ان المراد به مجرد الإلزام
قلت انما يأتي ذلك لو ثبت اتقاء هذا الحكم عن الفرع الى ظهور الأصل بان ثبت عدم وجوب
نية الوضوء قبل ظهور التيمم ثم ان ذلك الثبوت اما بخطاب فمكان يلزم الفسخ بالقياس وأما
بالبراءة الأصلية ولا يكون رفع ذلك بالقياس نعمنا وليس الكلام في شيء من ذلك كما أشار اليه
الامام في تعبيره كما اختاره بقوله والحق أن يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك
القياس لم يجز تقدم الفرع على الأصل لان قبل هذا الأصل لزم أن يقال كان الحكم حاصل
من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق أو ما كان حاصل لا البتة فيكون ذلك كالفسخ انتهى
(قوله لانه تكليف بما لا يعلم) قد يقال حاصل هذا التكليف بما لا يطاق كما تقدم التعبير به
في كلام الامام وقد جوزه المصنف فيشكل ذلك بجمعه القياس هنا الآن يدعي ان هذا من
التكليف المحال كتكليف الغافل لامن التكليف بالحال (قوله لانه تكليف بما لا يعلم)
قال شيخنا العلامة جواب العبارة تكليف لا يعلم (وأقول) هذا التصويب ممنوع أما أولا فلان
المفروض تقدم حكم الفرع على حكم الأصل ومن لزم تقدمه عليه ثبوته حال تقدمه كما
صرح به الشارح كغيره ولا معنى لثبوته حال تقدمه الا تعلقه بالأكفين وتعلقه بهم بأن
يخطئوا به هو تكليفهم ومن لزم ذلك علمهم بالتكليف به والالزام اتقاء تعلقه ومخاطبتهم به

(ولا) يـ حكم
الفرع (متقدما على حكم
الأصل) في الظهور
قياس الوضوء على التيمم
في وجوب النية فان
الوضوء تعبد به قبل الهجرة
والتيمم انما تعبد به بعدها
اذ لو جاز تقدمه لزم ثبوت
حكم الفرع حال تقدمه
من غير دليل وهو ممنوع لانه
تكليف بما لا يعلم

لكنه غير معلوم لانه محال على امر متاخر وهو القياس على حكم الاصل المتأخر فيلزم تكليفهم
 بأمر غير معلوم لانه ما لم ينبت حكم الاصل وتعلم علمه ويعلم وجودها في القرع لم يعلم حكم
 القرع فظهر ان التكليف وجد مع العلم بالعلم كلف بدون علمه كالف به فظهر ان هذا
 التصويب خلاف الصواب وأما ثانياً فلو سلمنا ما زعمه قلنا ان التكليف بما لا يعلم صادق يكون
 ذلك التكليف لا يعلم وان التكليف الذي لا يعلم تكليف بما لا يعلم بالاشبهة اذ يلزم من جهل نقص
 التكليف جهل المكلف به من حيث انه مكلف به كاهو المراد فعلى تقدير ان يكون ما هنا من قبيل
 التكليف الذي لا يعلم تكون عبارة الشارح صادقة به والعبارة اذا صدقت بالمقصود لا تكون
 خطأ والالزام الحكم بالخطأ على كل عبارة احتلت المقصود وغيره ولا سبيل اليه (فان قلت) هذا
 مستلزم لكن هذه العبارة تقتضي ان منشأ الامتناع الجهل بالمكلف به مع ان منشأه على هذا
 انما هو الجهل بنفس التكليف (قلت) الجهل بالمكلف به اللازم للجهل بالتكليف يصح ان يكون
 منشأاً أيضاً فالقاصار عليه صحيح (فان قلت) لان ذلك ادغاية ما في الباب انه تكليف بمحال أو
 بما لا يطاق وهو جائز كما تقدم (قلت) يجوز ان يكون هذا مبنياً على الامتناع المتقدم أيضاً ومن
 ذلك لا يعد خطأ ولو سلم صح حمل العبارة على كون المنشأ الجهل بنفس التكليف بان يراد
 انه تكليف بما لا يعلم اسبب عدم العلم بنفس التكليف وما كان كذلك يتنجس التكليف به (قوله)
 نعم ان ذكر ذلك الزاماً للنصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أي يفتقران (قال السكوري)
 بعد ذكر هذه العبارة بلفظها في أكثرها ما نصه هكذا قيل وفيه نظر لان الحنفية ليس عندهم في
 المسئلة قياس حتى يلزموا ولا الشافعي قائل بالقياس بل وجوب النية فيما انما ثبت بقوله
 صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات انتهى (وأقول) هذا النظر منه في غاية الضعف والفساد
 اظهر وان الزام الحنفية لا يتوقف على أن يكون عندهم في المسئلة قياس فان المقصود رد فرقهم
 بين ما يثبت تساويهما في المعنى المانع من ذلك الفرق ومن المعالوم ان هذا الالتفات له الى
 أن يكون عندهم قياس في المسئلة ولا ارتباط له بوجه وظهور ان الزام الشافعي لهم لا يتوقف
 على كونه قائلاً بالقياس في أصل اثبات وجوب النية لما ذكر من كون المقصود رد الفرق بين
 التساوي في المعنى وهذا شائع مع الاستغناء عن القياس في أصل ثبوت ذلك الحكم كما صرح
 بذلك استثناء الأئمة ذلك على قصد الالزام كما رأيت فظهر فساد قوله بل وجوب النية
 فيما انما ثبت الخ لان ذلك انما يرد لو قصد بالقياس هنا أصل اثبات الوجوب وليس كذلك
 وانما المقصود الالزام كما تقرر (قوله وجوزه الامام عند دليل آخر) قال السكوري هذا مما
 لا وجه له الا ان يكون القياس استظهاراً وايضاً ما لانه محال ان يعلم شيء بدليلين الا على ما بيناه
 وذلك لا يخالف أحد فيه واستنادهم في ذلك على تأخر مجزاة على ثبوت نبوته ليس بنبي
 اذ المجزوات المتأخرة ليست مثبتة للنسبة بل هي امالها ان لم يقع بنوع منها أو لطالب مستتر
 لم يبق له رؤية معجزة أو اظهار الكرامته بشكائر معجزاته ولهذا ترى من كان منهم أعظم شأناً
 كان أكثر معجزة وأوربرها نال ولو كان الدليل الاخير مثبتاً كان المفضل منهم آخرى بذلك
 المجزوات انتهى (وأقول) لا يخفى على عاقل انه اذا تعددت الأدلة على مدلول واحد كان كل واحد
 منها بحيث يصلح للاستقلال باثبات المدلول لكنه اذا تقدم ثبوت نبوته بغيره منها كان هو مؤكداً

نعم ان ذكر ذلك الزاماً للنصم
 جاز كما قال الشافعي للحنفية
 طهارتان أي يفتقران
 لتساوي الاصل والفرع
 في المعنى (وجوزه) أي
 جوزه سلمه (الامام)
 الرازي (عند دليل آخر)
 يستند اليه حالة التقدم دفعا
 للحدود والمذكورين
 على جواز دليلين أو أدلة
 على مدلول واحد وان
 تأخر بعضها عن بعض
 كمجزوات النبي صلى الله
 عليه وسلم المتأخرة عن
 المعجزة المقارنة لاتباعه
 الدعوة (ولا يشترط) في
 الفرع (ثبوت حكمه)

لذلك الثبوت ومقوله حتى اذا كان الحاصل من الاول الظن كان الثاني مقوياً بذلك الظن
أو اليقين كان الثاني موجباً لزيادته على ما هو الحق من قبول اليقين للزيادة وحيث قد قال قياس
مع تقدم ثبوت حكم الفرع بدليل آخر عليه يقيد بزيادة الظن وقوته ويقيد العلم أيضاً كما تقدم
لا أصل لثبوت حكم الفرع ومحل ذلك هو محل خلاف كما بيناه فيما سبق بما يعلم منه بطلان قوله
وذلك لا يخالف أحد فيه والتفسير بالمعجزات في غاية الوضوح وذلك لأن كلامه باقيد أصل
التصديق ان تقدم على غيره منها فإن تأخر أقاد أصله أيضاً لم يطلع على الاول وزيادته ان اطلع
فاذا جاز ذلك في المعجزات التي هي دلائل النبوة ووضعها التصديق مدعى النبوة فليجزم مثله في
الدلة التي وضعها لاثبات مدلولها فقيده المتقدم منها أصل ادراك المطلوب والمآخر تقوية
ذلك الادراك لمن وقف على الاول وأصله ان لم يقف عليه فقوله واستنادهم في ذلك على تأخر
معجزاته عن ثبوت نبوته ليس بشيء الخ هو الذي ليس بشيء نعم هنا بحث من وجه آخر وهو ان
صنيع المصنف صريح في مخالفة الامام فيما قاله بالشرط الذي ذكره حيث قابل بكلام الامام
ما ذكره وحيث يشكك الحال لانه ان أراد انه حال تقدمه مثبت بالدليل الاخر دون القياس
فهذا ليس محل نزاع كما هو ظاهر فلا وجه لمقابله ما ذكره بكلام الامام وان أراد انه مثبت
بالقياس المتأخر فالجواب وجهه اللهم الا أن يكون المراد الاول ويجعل المقصود من نقل كلام
الامام الاشارة الى تقييد المسئلة وان أباه ظاهر الصنيع (قوله ولا انتفاء نص أو اجماع
يوافقه خلافاً للغزالي والآمدي) قال الكوراني في شرحه مانصه ولا يشترط أيضاً انتفاء نص
أو اجماع يوافق القياس خلافاً للغزالي والآمدي وقد عرفت انه الصواب اذ لو كان القياس
مستبوقاً بنص أو اجماع لم يكن له وجه الا الاستظهار لا تحصيل الحكم وان شئت زيادة التحقيق
قلت دلائل الفقه امارات ومعرفات ولا شك ان الامارة تفيد الظن والظن قابل للشك والضعف
فلا مانع من توارد الامارات والعلامات وكذا الدلائل العقابية المفسدة للقطع واليقين ان قلنا
ان اليقين قابل للشك والضعف كما هو المذهب المنصور في زيادة الايمان أي نفس التصديق
نعم لو كانت الدلائل علامات مؤثرات في الوجدان لا احتمال الوجدان مرتين واحد لا مؤثر بهما
المعنى سوى الله تعالى وقولهم في باب القياس عال مؤثرة يريدون بذلك اعتباراً لشارع اياها
لا التأثير بالمعنى المذكور انتهى (وأقول) الهاء في قوله وقد عرفت انه الصواب ان عادت لما قاله
الغزالي والآمدي كما هو الموافق لاستدلاله بقوله اذ لو كان إلى آخره كما لا يخفى ففيه
امر ان الاول ان هذا الاستدلال لا ينتج التصويب المذكور اذ يكفي في صحة القياس
الاستظهار بالمذكور فالصواب الذي لا مرية فيه فساد هذا التصويب فان زعم ان ذلك
الاستظهار ليس محل خلاف قلنا قد تبين بطلان هذا الزعم فيما قدمناه والناهي ان زيادة
التحقيق التي أقادها منافية لما قاله الغزالي والآمدي كما لا يخفى فكيف تكون زيادة تحقيق
له وان عادت لما قاله المصنف ففيه انه لا يناسبه استدلاله المذكور بقوله اذ لو كان إلى
آخره كما هو ظاهر فليستأمل (قوله نعم في نفي المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة
لقوله أولاً الخ) أقول فيه أمران الاول ان الارجح عندي في دفع المخالفة تفرع
هـ ذاعلى خلاف ما عده المصنف فيما سبق وهو جواز دليلين فيكون هذا الاستثناء بما تقدم

بالنص جلة خلافاً لقوم) في
قولهم يشترط ذلك
ويطلب بالقياس تفصيله
قالوا فلولاً العلم بورد
مسيرات الجدل جلة لما جاز
القياس في توريثه مع
الاخوة ورد اشتراطهم ذلك
بان العلماء من الصحابة
وغيرهم قاسوا أنت على
حرام على الطلاق والظهار
والابلا بحسب اختلافهم
فيه ولم يوجد فيه نص
للاجله ولا تفصيلاً (ولا)
يشترط في الفرع (انتفاء)
نص أو اجماع يوافقه في
حكمه أي لا يشترط انتفاء
واحد منهم ما يل يجوز
القياس مع موافقتهما
أو أحد هما (خلافاً)
لغزالي والآمدي في
اشتراطهما انتفاءهما مع
تجوزهما مادليلين على
مدلول واحد نظراً إلى
ان الحاجة إلى القياس
انما تدعو عند فقد النص
والاجماع وان لم تقع
مسئلته بعد بخلاف قول
ابن عبادان السابق
واجب بان أدلة القياس
مطلقة عن اشتراط ذلك
نعم في نفي المصنف اشتراط
انتفاء النص مخالفة لقوله
أولاً ولا يكون منصوباً
(الرابع) من أدرك
القياس (العلة)

على هذا القول وحاصله انه لما حكم فيما سبق عن غيره اجازة القياس مع النص بناء على جواز
 دليلين أشار هنا الى أن المجوزين للدليلين منهم من استثنى ما لو كان المدلول حكماً شرعياً وإلى ذلك
 قد يشير قول الشارح مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد إلى آخره الآن هذا يقتضي أن
 المستثنى دليلين على مدلول واحد في غير الأحكام الشرعية وهو مشكل معنى والاحسن أن
 يجاب بأن هذا إشارة إلى أن المجوزين للدليلين من استثنى ما لو كان أحدهما القياس سواء
 كان شرعياً أو لانه انما يرتكب عند الحاجة ولا حاجة اليه مع وجود غيره فليست أملاً وثانيتها
 قال شيخنا الشهاب اعلم ان كلامه أعنى المتن مع مخالفة ما مر كما قاله الشارح ينبغي ان يستثنى
 من عموم ما اذا كان دليل الأصل شامل لحكم الفرع فقد مر أنه لا يصح القياس حينئذ بلا
 خلاف انتهى (قوله وفي معناها) أى مفهوم لفظة العلة وقوله أئمة الشرع أى أهل القروع
 فخرج الحكماء وأهل الكلام (قوله والمقيد هو العلة) قال شيخنا العلامة فيه نظر إذا العلة
 لا تقيد العلم بالحكم لاني ذاته ولا يقيد كون محله أصلاً يقاس عليه والالزم انما تقيد مع عدم
 النص وهو ظاهر الانتفاء انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب عنه بان المراد بأنها تقيد به بقيد كون
 محله أصلاً يقاس عليه انما تقيد من حيث ان محله أصل يقاس عليه وان كان خلاف ظاهر
 العبارة ولا اشكال على هذا الوجه وذلك لان من عرف ان علة الربا في البرا طم عرف انه يلحق
 به في ذلك غيره من المطعومات وبأن المراد انه اذا لوحظ النص عرف الحكم ثم اذا لوحظت العلة
 حصل الثقات جديد للحكم ومعرفة كون محله أصلاً يقاس عليه فيجمع ذلك الاتفاقات الجديدة
 للحكم ومعرفة كون محله أصلاً يقاس عليه مستفاد من العلة قافادتها ذلك المجموع على هذا
 الوجه هو مرادهم بقولهم انما تقيد حكم الأصل بقيد كون محله أصلاً يقاس عليه ثم رأيت بسطاً
 للمصنف في شرح الحق في ان العلة بمجرد دها تقيد حكم الأصل من جملة ما ناصه فاذا عرف
 الناظر مثلاً ان الاسكار علة التحريم فهو حيث وجدته قضي بالتحريم غاية ما في الباب ان العالم
 يعرف بتحريم الخمر من غير الاسكار لا اطلاعه على النص ولكن هذا لا يوجب ان لا يكون الاسكار
 معزفاً فقد يعرف بعض العوام علة الاسكار للتحريم ولا يدري هل الخمر هو المنصوص أو النبيذ
 أو غيرهما من المسكرات فاذا وجد الخمر قضي فيه بالتحريم مستفاد الى وجد ان العلة مستفيدة
 ذلك منها فقد وضع هذا ان العلة قد تعرف حكم الأصل بمجرد دها وقد تجتمع أيضاً في التعريف
 هي والنص على رأى من يجوز اجتماع معرفتين انتهى وفيه نص صريح بان معرفة العلة تقيد معرفة
 ثبوت الحكم في أى جزئ من جزئيات المحل علم وجوده فافيه لكن لم يظهر منه انما تقيد ثبوت
 الحكم في ذلك المحل بقيد كونه أصلاً يقاس عليه والظاهر ان معرفة ذلك لا تتأق بدون معرفة ان
 ذلك المحل هو المنصوص اذا لم يعرف انه المنصوص فكيف يعرف اصله المتوقعة على كونه
 المنصوص وفي الخواص للمولى التفتة اذ انى اعتراض على كلام ذكره المضد مانصه وفيه بحث لان
 كون الوصف معزفاً للحكم ايسر معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعى لا بدله من
 دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدله فيكون الوصف اشارة به يعرف ان
 الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلاً اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعال بكونه مائناً محرماً ينفذ
 بالزبد كان ذلك اشارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه الوصف من افراد الخمر قال والحاصل

وفي معناها حينما اطلقت
 على شئ في كلام أئمة الشرع
 أقوال ينبغي عليها مسائل
 ثانياً (قال أهل الحق) هي
 (المعترف) للحكم بمعنى كون
 الاسكار علة انه معرف أى
 علامة على حرمة السكر
 كالتحريم والتبذير (وحكم
 الأصل) على هذا (ثابت بها
 لا بالنص خلافاً للحنفية)
 في قولهم بالنص لانه المقيد
 للحكم قلنا لم يقيد بقيد كون
 محله أصلاً يقاس عليه
 والكلام في ذلك والمقيد
 هو العلة انتهى فمفساً التعديت

ان العلة تنوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في
المواد الجزئية انتهى وفيه تصريح بان الحكم في نفسه لا يفيد الا النص وقد يتخلص من ذلك كانه
كون الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظيا ويمكن حمل كلام المتن عليه بان يراد ان حكم الاصل
باعتبار كون محله أصلا يقاس عليه ثابت به أي مع النص لا بالنص أي وحده فليست اصل (قوله
المحقق للقياس) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول التعبدية من نتائج القياس ونحوه وبسبب
بحقيقة له أي مثبتة وموجدة لان هذا شأن أركان الشئ وليست التعبدية منها انتهى (وأقول)
المراد بالتعبدية الحل المذكور في تعريف القياس بالمعنى السابق فيه وهذا بلا شبهة محقق للقياس
وليس من نتائج ثم رأيت شيخنا العلامة فسر التعبدية بالحمل المذكور والله أعلم (قوله وهو
قول المعتزلة) حاصل مذهبهم ان كل من حسن الشئ وقبحه لذاته وان الحكم تابع لحسنه أو قبحه
الذاتي فيكون الوصف الماهل به مؤثر لذاته لانه يستلزم الحكم باعتبار الوصف الذاتي له من
حسنه أو قبحه (قوله وقال الغزالي باذن الله) ينبغي ان حاصله انه تعالى جعل تعلق الحكم تابعا
لتحقق الوصف فانما تحقق الوصف أثر تعلق الحكم أي حصل به في انه يتبعه في الحصول كما يتبع
الموت حر الرقة وانتد وكما يتبع الانكسار الكسر وهذا بخلاف قول الجهم ورفاهه لا تحصيل
عليه أصلا وانما الوصف مجرد اشارة به ان الحكم قد تعلق من غير ان يؤثر تعلقه (قوله وقال
الآمدي هي الباعث عليه وقال انه مراد الشافعية الى آخر كلام الشرح) فيه كلامان
أحدهما قال شيخنا العلامة في قوله لان الرب تعالى لا يبعثه شئ ما نصه قد قال ابن الحاجب في
شروط العلة ومنها أن تكون بمعنى الباعث أي مشبهة على حكمة مقصودة للشارع من شرع
الحكم يقينا وظنا وإذا كان هذا هو المراد بالباعث عندهم يلزم التشريع المذكور انتهى
(وأقول) هذا بمجرد لا يفيد دفع التشريع المذكور بقاء المذهب ومع ذلك كما بينه المصنف في شرح
المختصر حيث قال وأما تفسيره العلة بالباعث فشيء قاله الآمدي وحاده عن مسالك أئمتنا أجمعين
وهو عندنا من أورد المذهب لا فضائه الى تعليل أفعال الرب تعالى بالأغراض فلو عرف قائله
فأثمة لا بعد عنه فانه شر من مذاهب القدريه فان الرب تعالى لا يبعثه شئ على شئ (فان قلت)
ليس الباعث بهذا التفسير بل المشتغل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم (قلت)
قوله مقصودة للشارع من شرع الحكم معناه انه لا جله اشرعه وهذا هو الباعث والادعى
وحاصله انك تقول ان الرب جل جلاله حرم الخمر مثلا لاجل الاسكار وذلك هو الفعل لغرض
الذي تنزه الباري جل جلاله عنه لان من فعل فعلا لغرض لا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض
بالنسبة اليه أولى من عدم حصوله واللم يكن غرضه اذا كان أولى اكتسبه فاعله مقصود مدح
وبكون حصول تلك الاولوية لله تعالى متوقفة على الغيرة تكون ممكنة غير واجبة فيكون كماله
تعالى ممكنا غير واجب (لا يقال) حصول ذلك الغرض ولا حصوله مستويان بالنسبة الى الله تعالى
ولكن متفاوتان بالنسبة الى العبد فيفعله تعالى لا يفرضه بل لغرضهم (لانا نقول) فعله ذلك الفعل
لتحصيل غرضهم ان كان أولى من لافعله جاء حديث الاستكمال وان لم يكن فتحصيل ذلك الغرض
ان كان لتحصي لغرض آخر لهم كان الكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو ممتنع وان لم
يكن لغرض آخر لهم مع انه ليس له فيه أولوية استحالة أن يكون غرضه لما تقدم انتهى بمعناه

المحققة للقياس (وقيل)
العللة (المؤثر بذاته) في الحكم
بناء على انه يتبع المصلحة
أو المفسدة وهو قول المعتزلة
(وقال الغزالي) هي المؤثر
فيه (باذن الله) أي يجعله
لأبالات (وقال الآمدي)
هي (الباعث) عليه وقال
انه مراد الشافعية في قوله
حكم الاصل ثابت به أي
انها باعثة عليه وان مراد
المحقق ان النص معرف له
وان كلاً لا يخالف الآخر
في مراده وتبعه ابن الحاجب
في ذلك قال المصنف وفيه
معاصر الشافعية انما تفسر
العللة بالمعرف ولا تفسرها
بالباعث أبداً ونشدد التأكيد
على من يفسرها بذلك لان
الرب تعالى لا يبعثه شئ على
شئ ومن غير من الفقه اعتمدا
بالباعث أراد انها باعثة
للمكلف على الامتثال ليسه
عليه أي رحمه الله تعالى
وسيا في بيانه

في البعض نعم لما ورد في الحصول التفسير بالبائع أجب عنه الاصفهاني في شرحه مشيراً الى وجه
الرد حيث قال وأما التفسير بالداعي فنقول لا شك ان الامر في الشاهد كاذب وهو ان الواحد
منا انما يفعل فعلاً المصلحة ترجع اليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل بالغير ناقص بذاته وأما
بالنسبة الى الله تعالى فلا قوله حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى له من لاحد وله المصلحة قلنا
لا نسلم بل جاز ان يقع له مع استواء الحصول والا حصول للغير بالنسبة اليه ومع ذلك ينفه له لكونه
جواد لذاته ضربة للغير الممكن لذاته فيفعله مع تساوي الطرفين بالنسبة اليه لم قلتم انه ليس
كذلك والحاصل ان من فعل فعلاً المصلحة ترجع اليه لا يسمى جواداً مطلقاً بل هو متناقص وأما من
فعل فعلاً يرجع الى الغير منه مصلحة ولا يرجع اليه منه مصلحة فهو الجواد المطلق لذاته فالداعي
بالنسبة الى الله ليس على وزن داعية العبد فليتهم ذلك واذا تحرر ذلك جازة لميل فعله بالداعي
على الوجه الذي نقصناه انهمى وهذا يؤخذ منه الجواب عما أورد المصنف وان لم يحل عن
تكلف بان يقال ليس معنى قوله مقصودة للشارع من شرع الحكم انه لا بها شرعه بحيث يكون
باعثاً وغرضاً ويلزم المحذور بل انما ترتب على شرعه مع ارادة الشارع ترتبها عليه بان شرع الحكم
مريد ان ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة الغير من غير ان يكون غرضاً له منه ولا ان يكون
حصولها أولى بالنسبة اليه من لاحصولها ولهذا قال السيد الشريف اذا ترتب على فعل أثر من
حيث انه غيرة يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية ثم ان كان سبباً لاقدام الفاعل
يسمى بالقياس الى الفاعل غرضاً وان لم يكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يقترب عليها حكم
وفوائده لا تعد فذهبت الاشاعة والحكمة الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة
لنفعه لوجهين الاول ان الفاعل لغرض لابد ان يكون الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والا
لم يكن غرضاً فالفاعل مستفيد لتلك الاولوية ومستكمل بالغير ولا يكتفى رجوع المنفعة الى الخلق
فقط لان الاحسان اليهم وعدمه ان تساوي بالنسبة اليه تعالى لا يصح الاحسان ان يكون غرضاً
وان كان أولى به لزم الاستكمال الثاني ان الغرض لما كان سبباً لاقدام الفاعل فكان الفاعل
ناقصاً في فاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة اليه بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي
الكمال في فاعليته وأفعاله وكألية أفعاله يقتضي مصالح ترجع الى العباد فلا شيء خال عن الحكمة
والمصلحة ولا سبيل للنقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي
لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبه والآيات والاحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظاهرها
فقد غفل عما تشهده الاظار الصحيحة والافكار الدقيقة أو اراد اظهار ما يناسب افهام
العامة على مقتضى كلام الناس على قدر عقولهم انتهى وبالجملة فلا بد على هذا من التجوز
في الباعث واخراجه من حقيقة الباعثية الكلام الثاني قال الكوراني ولم يرتض والد المصنف
ذلك أي ما قاله الامدي عن الشافعية ونقل عنه أشد الانكار وقال لا باعث لله على فعل اذا فعله
لا تعلل وما وقع في عبادة الفقهاء من انما فعله باعثة معناه انما باعثة للمكلف على الامتنال وهذا
الكلام لا وجه له من وجوه الاول ان الاشاعة وان لم يقولوا بان فعله معال بالغرض لكنهم
مطبقون على ان أفعاله مشققة على حكم ومصالح لعباده لا تخصي الثاني ان قوله المراد بالبائع
باعث المكلف على الامتنال كلام محترع لم يسبقه أحد اليه وكيف ينطبق قول القزالي لا ينفى

بالأفعال الإباحية الشارع على ما ذكره الثالث أن الحق في مسئلة تعليل فعله تعالى بالغرض عند
 الأشعري هو عدم وجوب تعليل كل فعل منه لاسيما عن جميع أفعاله ولذلك تشرع الحدود
 والكفارات وبهذا يدفع الاشكال عن فصوص كثيرة فتقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
 الا ليعبدون من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انما على لهم ليزدادوا انما وما يقال لو كان
 فعله لغرض لزم الاستكمال باطل لان الغرض عائد على العباد لا اليه فلا استكمال وسيأتي في كلام
 المصنف ما يدل على اعترافه به معنى وان لم يقل به صريحا انتهى (وأقول) أما الامر الاول فيرد
 عليه أنه غير ملائم لما نحن فيه لان الكلام في اعتبار الباعثية في معنى العلة ولزوم المخذور عليها
 ظاهر على ما تقر فلا توجه عليه اعتراض المصنف والداه وأما اشكال أفعاله تعالى على حكم
 ومصالح فهذا شيء آخر غير معنى الباعثية لم تعرض له المصنف ولا والده ولا مخالفة لها فيه كما
 هو ظاهر وأما الامر الثاني فمجرد انه لم يسبقه أحد اليه لا يقدح فيه ولو صح القدرح بمجرده لزم
 صحة القدرح في كل كلام صدر عن لم يسبقه أحد اليه وهو باطل قطعا وأما عدم انطباقه على
 قول الغزالي المذكور فهو غير مؤثر لان والد المصنف لم يرد بالقها الا متقدمهم أو أكثرهم كما
 هو الغالب من اطلاقات الفقهاء الا ان الكوراني لا أنس له بتلك الاصطلاحات وأما الامر
 الثالث فان أراد بالغرض فيما زعم انه الحق ما هو حقيقة الغرض وهو ما يلزمه المخذور السابق
 كما هو المنبأ من الغرض فهو خلاف الحق بلا شبهة كما علم على الامر يد عليه مما تقدم عن السيد
 وتعالى الله عما يقول الظالمون عتوا كبيرا واستدل له حيفه بقوله ولذلك تشرع الحدود
 والكفارات استمدلال باطل كما لا يخفى على عاقل اذ لا يلزم من مشروعية الزجر أو الجبر تحقيق
 الباعث والغرض بل لا يجوز الحمل على ذلك كما تقدم عن السيد وما توهمه من ثبوت الغرض
 هناك فهو توهم باطل وانما الثابت هناك حكم وفوائده وليست باغراض وكذا يقال في النصوص
 الكثيرة التي ذكرها ولهذا قال شيخ الاسلام فان قلت قد نقل عن الفقهاء انهم قائلون بأن
 أفعاله تعالى تابعة للحكم والمصالح تفضلا وجوبا كما تؤوله المعتزلة قلت مرادهم كما يشير اليه
 كلام المصنف فيما يأتي انما مستقلة على حكم ومصالح مقصودة للشارع من شرع الحكم تعود تلك
 الحكم والمصالح علينا لانها تابعة لها في الوجود حتى تكون علة غائية باعثة له تعالى كما يقوله
 المعتزلة وما ورد مما يخالف ذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله من
 أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقوله انما على لهم ليزدادوا انما محمول على ما ذكرناه من اشكال
 الأفعال على المصالح التي تعود عليها دون الغرض والعلة الغائية وعلى ذلك يحمل كلام الآمدي
 السابق انتهى وأما قوله وسيأتي في كلام المصنف الى آخره ففقيه ان كلام المصنف المشار اليه
 محمول على الحكم والمصالح دون الغرض والعلة الغائية كما سمعته آنفا وان لم يرد به ما هو حقيقة
 الغرض المذكور بل أراد به الحكم والمصالح العائدة الى العباد كما هو مقتضى قوله لان الغرض
 عائد على العباد لا اليه فيرد عليه أمران الاول اننا لا نسلم ان الغرض بهذا المعنى يخص
 بعض الأفعال بل هو بهذا المعنى ثابت اسائر أفعاله تعالى غاية الامر انه قد يخفى ذلك في بعض
 الأفعال فلا نسلم ما ادعاه من تخصيصه ببعض حيث قال هو عدم وجوب تعليل كل فعل لاسبابه
 عن جميع أفعاله وان وافقه ما نقله السكال عن قواعد الشيخ عز الدين من انه يجوز أن تجرد

التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب بناء على الطاعة والأذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب ولا دفع مفسدة غير مفسدة العصيان انتهى لانه ممنوع بل ومخالف لما سبق عنه نفسه في الكلام على قول المصنف ويجوز التعليق على البطلان على حكمته حيث قال لان التعبدى ليس الذى لاحكمة فيه بل مالم يطلع على حكمته انتهى * والثانى أنه مع ارادة الحكم والمصالح به يوم المحال فلا ينفى التعبير به ولهذا قال الشيخ فى الدين المقترح من فسر العلة بالباعت للشارع على الحكم والحاملة أو الداعية ان أراد به اثبات غرض حادث له فهو محال قرنا بطلانه فى علم التوحيد وان أراد أنه يعقبها حصول الصلاح فى العادة فسميت بأعنة تجوزان هذا لا يجوز اطلاقه على البارى لما فيه من ايهام المحال الا أن يتحقق اذن من الشارع فى اطلاقه ولا سبيل اليه انتهى واذا علمت جميع ما تقررت علمت ان جميع ما بدأه من الوجوه من قباص الوجوه والله الموفق (قوله وقد تكون دافعة الى آخره) قال الكوراني وهذا كلام لا مساس له بالمقام انما وزده زيادة فى الافادة والافاقياس ليس مشر وطابشى منها انتهى وقال شيخنا العلامة اعلم أن العلة الدافعة أو الرافعة للحكم مانع للحكم لانه لا يصدق على الوصف الدافع أو الراجع انه وصف وجودى معرف تنقضى الحكم بحمله لانه ان كان بالنسبة الى الحكم المدفوع أو المرفوع لم يصح وان كان بالنسبة الى حكم آخر فلا وجه لتسميته علة فى هذا المقام كما لا يخفى اذا المناسب له اعتباره مانعا لاهله فليتنامل انتهى (وأقول) اما ما قاله الكوراني فإذعه من نفي مساس هذا الكلام بالمقام غير صحيح لان حاصل ما ذكره المصنف افادة أمرين يتعلقان بالاهله (الاول) ان الوصف مع كونه علة للحكم قد يكون دافعا أو رافعا للحكم آخر أو دافعا ورافعا له وهذا الامر هو صريح قوله قد تكون دافعة الى آخره والثانى ان الوصف قد يكون علة فى ثبوت الحكم ابتداء لا انتهاء وهى الدافعة وقد يكون علة فى ثبوته انتهاء لا ابتداء وهى الرفضة وقد يكون علة للامرين ويتضح ذلك بامثلة الشارح فان الغدقة فى المثال الاول علة فى ثبوت حرمة النكاح ابتداء بمعنى ان عهدة الزوج علة لحرمة نكاح غيره وليست علة فى ذلك انتهاء بمعنى ان الزوجة اذا وطئت بشبهة لا يقطع نكاحها والطلاق فى المثال الثانى علة لحرمة الاستمتاع انتهاء بمعنى انه اذا طلق زوجته حرم استمتاعه بها وليست علة لحرمة ابتداء بمعنى انه لا يمنع استمتاعه بها اذا تزوجها بعد الطلاق والرضاع فى المثال الثالث علة لحرمة النكاح ابتداء بمعنى انه يحرم عليه تزوج من بينه وبينها رضاع وانها بمعنى انه اذا طرأ رضاع بينه وبين زوجته انقطع نكاحها وهذا الامر مفهوم من كونها دافعة لرافعة أو بالعكس أو دافعة رافعة وذلك لانه يفهم من كونها دافعة لرافعة انها علة تنقضى المدفوع فى الابتداء لافى الدوام فالغدة فى المثال دافعة لحل النكاح من غير الزوج ولا ترفع حله من الزوج بأن يكون عن شبهة فهى علة لحرمة النكاح ابتداء فلا يجوز ابتداء نكاح المعتدة لادوامها فلا يقطع النكاح الموجود عندها بان طرأت على الزوجية بشبهة وعلى هذا القياس فى باقى الامثلة ولو سكت المصنف عن افادة الامر الاول لم يفهم انقسامها الى تلك الاقسام بل وبما ظن أو توهم انها أبدأ دافعة أو أبدأ رافعة أو أبدأ دافعة رافعة أو انها لا تكون مانعا مطلقا ولو سكت عن افادة الامر الثانى ظن أو توهم ان ما يكون علة لشيء يكون علة له ابتداء ودواما مطلقا أو ابتداء ودواما أو بالعكس مطلقا فغ

(وقد تكون) (العللة)
(دافعة) (الحكم) (أو رافعة)
له (أو فاعله) (الامر) (أى)
الدفع والرفع مثال الاول
الغدة فانها تدفع حل
النكاح من غير الزوج ولا
ترفعه كما لو كانت عن شبهة
ومثال الثانى الطلاق فانه
يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه
لجواز النكاح بعده ومثال
الثالث الرضاع فانه يدفع
حل النكاح ويرفعه اذا
طرأ عليه

(و) تكون العلة (وصفا حقيقيا) وهو ما يتعقل في نفسه من غير توقف على عرف أو غيره (ظاهرا منضبطا) كالظم في باب الزيا (أو) وصفا (عرفيا مطردا) لا يختلف باختلاف الاوقات ٣٨ كالشرف والخسة في الكفاة (وكذا) تكون (في الاصح) وصفا (لغويا)

افادة كلام المصنف في تلك الامرين المتعلقين بالعلة ودفع تلك التوهمات عنهما مع ما يتضمنانه من الزيادة في شرحها وايضا حالها لا يزعم انه لا اساس له بالمقام الامن أهمل التأمل وأما استدلاله بقوله والا فاقباس الخفة واستدلال في غاية الفساد لظهور ان عدم مشروطية القياس بذلك لا تدل على عدم المساسية لوضوح ان المساسية أعم من المشروطية ونفي الاخص لا يدل على نفي الاعم لان نفي الاخص أعم من نفي الاعم والاعم لا يدل على الاخص فعدم وجود المساسية مع انتفاء المشروطية كما لا يخفى وأما ما قاله شيخنا فخوابه اختيار الشق الثاني من ترديده قوله فلا وجه له لتسميته الخ فلنا قد تبين مما قررناه ان وجهها في غاية الحسن وبالله المستعان (قوله وصفا حقيقيا) هو خبر فان تكون في قوله وقد تكون دافعة الخ (قوله من غير توقف على عرف أو غيره) هو بيان للتعقل في نفسه وقوله أو غيره قال شيخ الاسلام اي من لغة أو شرع انتهى ويؤيده مقابله الحقيقي هنا بالعرفي واللغوي والشرعي وجهه في ندرج فيه الاضافات كالأبوة والنبوة لعدم توقفها على واحد من الثلاثة وان توقفت على غيرها فليست أملا (قوله ظاهرا منضبطا) قد يستشكل اعتبارها بما في الوصف الحقيقي دون ما بعده اذ لا يتجه الاعتبار به ما فيها بعده أيضا اللهم الا ان يكونا من لازم ما بعده فلا يحتاج لاعتبارهما على ان الاطراد في العرفي قد يغني عن الانضباط فليست أملا (قوله لا يختلف باختلاف الاوقات) قال في الحصول والأي والايكن ذلك بان اختلف باختلاف الاوقات بل ان يكون ذلك العرف في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيره من الازمنة فلا بد له من ان يمتنع ان يرضيه ان المراد بكونه لا يختلف باختلاف الاوقات ان يكون موجودا في كل الاوقات احترازا عما يوجب في بعض الاوقات دون بعض لكن قد يشكل عليه تمثيل المشرح بالشرف والخسة اذ قد بعد النبي شرفا وخسة في وقت دون آخر وعند قوم دون قوم وقد يجاب بانه لو سلم ذلك فليس في كل شرف وخسة فلا اشكال (قوله وكذا) تكون (في الاصح) قال شيخنا النشم اب أي فعل كذا نصب صفة له وقد رأيت يكون في الاصح وصفا لغويا كونا كذا أي مثل هذا الكون السابق انتهى (وأقول) انما يظهر هذا ان جوازنا نصب الفعل الناقص لمصدره كما قال به جماعة بخلاف ما اذا منعه كما هو الاصح فيبقى تعليق هذا الجار والمجرور بالفعل (قوله أو وصفا مركبا) هذا اشارة الى تقسيم ثلث العلة فاصل ما قبله تقسيمها الى ما يكون وصفا حقيقيا أو وصفا عرفيا أو وصفا شرعيا ووصفا لغويا وحاصل هذا تقسيمها الى ما يكون بسيطا وما يكون مركبا قال شيخنا العلامة لو قدر أن المراد بكونه الكان أشعل للعلة اذا كانت حكما شرعيا مركبا كما في تعليل حياة الشهر بحرمة وحله بالطلاق والنكاح كما مر انتهى (وأقول) أما أولا فالجواب على تقدير الوصف كونه مقتضى سياق المصنف كما لا يخفى وأما ثانيا فالجواب عن الشرعي من افراد الوصف لانه لا معنى له هنا الا ما في القائمة بالغير والحكم الشرعي كذلك لانه الخطاب أي الكلام النفسي المخصوص (قوله قلنا لانسلم انه علة) وانما هو انتفاء شرط (أقول يعني ان انتفاء الجزء ليس من قبيل علة عدم العادة حتى يلزم بتكرار الانتفاء لتحصيل الحاصل الذي هو عدم العلية وهو محال بل من قبيل عدم الشرط فعدم العلية لا انتفاء شرط وجودها لا وجوده لانه أعنى علة عدمها فلا يلزم تحصيل الحاصل لانه اذا كان عدم الشيء لانه لم يوجد بشرط وجوده لا يلزم من عدمه ذلك بخلاف ما اذا كان لوجوده لانه يلزم

كتعليل حرمة النكاح بانه يسمى تحرا كالمستند من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس ومقابل الاصح بقول لا بد له من الحكم الشرعي بالامر اللغوي (أو حكما شرعيا) سواء كان المعلول حكما شرعيا أيضا كتعليل جواز دهن المشاع بجواز بيعه أم كان أمرا حقيقيا كتعليل حياة الشهر بحرمة بالطلاق وحله بالنكاح كالبدوي قيل لا تكون حكما لان شأن الحكم ان يكون معلولا لعلة ورد بان العلة بمعنى المعرف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكما أو غيره (وثالثها) تكون حكما شرعيا (ان كان المعلول حقيقيا) هذا مقتضى سياق المصنف وفيه سهو وصوابه أن يزداد نقطة لا بد قوله وثالثها وذلك ان في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافا وعلى الجواز الرابع هل يجوز تعليل الامر الحقيقي بالحكم الشرعي قال في الحصول الحق الجواز فقوله المانع من ذلك مع تعويده لتعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي هو التفصيل في المسئلة (أو) وصفا (مركبا) وقيل لا لان التعليل بالمركب يؤدي الى

محال فانه بانتفاء جزءه تنقضي علة انتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل لان انتفاء الجزء علة لعدم العلية قلنا لانسلم انه علة وانما هو انتفاء شرط فان كل جزء شرط للعلة

ولو سلم انه علمه فثبت لم

بسمه غيره اى انتفاء غيره

آخر كما في نواقض الوضوء

ومن التعديل بالمركب لتعديل

وجوب القصاص بالقتل

العمد العدوان لمكانى غير

وله قال المصنف وهو كثير

وما أرى لامانع منه مخصصا

الآن يتعلق بوصف منه

ويجمل الباقي شرطا فمه

ويؤمل الخلاف حيث نذكر

اللفظ (ومثلها) يجوز لكن

(لا يرد على خمس) من

الاجزاء حكاه الشيخ أبو

اصحق الشيرازى كلما وردى

عن بعضهم في شرح الامع

وحكامه عن حكاية الامام

في المحصول بلفظ سبعة

وكأنها انصرفت في نسخته

كما قال المصنف قال أى

الامام ولا عرف لهذا

المصنف حجة وقد يقال بحجة

الاستقراء من فائده وتأنيت

العدد عند حذف المعداد

المذكر كما هنا جازع دل اليه

المصنف عن الاصل اختصارا

(ومن شروط الالحاق بها)

أى بسبب العلة (اشتمالها

على حكمه تبعث) المكلف

(على الامتثال وتصلح شأها

لانا طسة الحكم) بالعلة

لحفظ النفوس فانه حكمه

ترتب وجوب التصاص على

علمه من القتل العمد الى

آخوه فان من علم انه اذا قتل

اقتص منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه وتبين ان نفسه على قتلها

ذلك اذا تكررت علمه هذا هو الذى يظهر خلافا لما في حاشية شيخ الاسلام من انه ليس حاصل
جواب الشارح منع تحصيل الحاصل لانه حينئذ لا يندفع دليل الخصم فراجع وتأمل (قوله)
ولو سلم انه علمه فثبت لم بسمه غيره (أقول فيه امران الاول ان الذى يظهر ان حاصل ذلك انه
لو سلم ان انتفاء الجزء علمه كان علميته مشروطا بعدم انتفاء غيره فلا يلزم تحصيل الحاصل اذا تكررت
الانتفاء اذا انتفاء الجزء الثاني لا يوجد شرط علميته وهو عدم انتفاء غيره لتحقيق انتفاء غيره وهو
الجزء الاول فلا يترتب على انتفاء انتفاء علمية العلة حتى يلزم تحصيل الحاصل وهو انتفاء العلية
الحاصل بانتفاء الجزء الاول وان هذا الحاصل خلاف ما سلمه العضد كابن الحاجب فانما جاء به
حاصل اعتراض الخصم انه يلزم تخلف المعلول عن علمه لان انتفاء الجزء الثاني لا يجوز ان يترتب
عليه الغدوم فلا يلزم تحصيل الحاصل فقد وجد التخلف ثم أجاب عن منع انتفاء الجزء علمه بل انتفاء
شرط فلا يلزم التخلف والشارح جعل المخذور عند الخصم نفس لزوم تحصيل الحاصل ثم دفعه
بما ذكره على ما ذكره فراجع وتأمل الثاني قال شيخنا الشهاب هذا الجواب لا يقضى شيأ في العال
العقلية لانهم لا تقبل التخصيص انتهى (وأقول) جوابه ان محمل قوله العقلية لا يدخلها
التخصيص اذا كان التخصيص بغير العقل كذا رأيت من قولنا عن السيد الشريف (قوله)
ويؤمل الخلاف حيث نذكر الى اللفظ قال شيخنا الشهاب لك ان تشكك في كونه لفظيا بان من يجعل
الجميع علمه يبنى عليه اشتراط المناسبة وعدمه في جميع تلك الاجزاء كما هو شأن العلة بخلاف من
يجعل العلة وصفا من تلك الاوصاف مع شرطية الباقي في نفسه فقد لا يجرى خلاف المناسبة في
تلك الشروط انتهى وأقول فيه نظر (قوله) وقد يقال بحجة الاستقراء من فائده (قال شيخنا
السلامة قد يرد بان الاستقراء يدل على عدم وجود الزائد لا على امتناعه الذى هو المدعى انتهى
(وأقول) جوابه ان الاستقراء لا يدل على عدم الامتناع قطعا لكنه يدل على علمه فان الظاهر انه
لو جازع كثرة التعديلات واتساعها لوقع ولو قبل لا يقدم وقروعه رأسا لوجب ظن امتناعه وهذا
المقام مما يكتفى فيه بالظن (قوله) وتأنيت العدد أى الاتيان بصيغة المؤنث أى الصيغة
الموضوعية وهى الجردة من التاء فلا حاجة الى التكليف الذى أطلق به شيخنا الشهاب حيث
قال قوله وتأنيت العدد أى باسقاط التاء الذى هو شأن مع المعداد المؤنث وفيه ان اسقاط التاء
تذكير العدد لا تأنيت ويجاب بأنهم لما اعتبروا التعبير بـ من التاء عند اعادة المؤنث كان هذا اللفظ
الجرد مؤنثا في المعنى انتهى (قوله) ومن شروط الالحاق بها اشتمالها أى من حيث ترتب الحكم
عليها واحاطة اشتمال ترتب الحكم عليها كما أشار اليه الشارح بقوله فان حكمه ترتب وجوب
القصاص على علمه الخ فلا يرد ما قد يقال ان القتل العمد الخ الذى هو العلة لا يشغل على حفظ
النفس الذى هو الحكم بل على اتلافها ثم فيه أمور الاول انه قد يشكل اعتبار ترتب الحكم
عليها ابتداء على الصحيح عند المصنف انما يعنى المعرف اذا نشئ لا يترتب على علامته اذ ليست
نشأ لخصوله بل المترتب عليها هو العلم به اللهم الا أن يحمل كلامه على ذلك بأن يرد ترتب الحكم
على العلة من حيث العلم به فليتأمل والثاني أن ترتب الحكم على علمه وان ظهر اشتماله على
الحكمة في مثال الشارح كما علم من تقريره لا يظهر على الإطلاق الا ترى أن ترتب جواز الترخص
على علمه وهو السفر لا يشغل على الحكمة التى هى التحقيق ودفع المشقة عن المسافر اذا مجرد

اقتص منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه وتبين ان نفسه على قتلها

ثبوت جواز الترخيص والعلم به لا يحصل به التخفيف ودفع المشقة وانما المشتغل عليها العمل بذلك
الحكم المترتب وتعالى متعلقه اللهم الا أن يراد باشتغال الترتيب علم ما يشتمل اشتغال ترتب
الحكم ولو يعنى انه قد يجبر اليها فان ثبوت جواز الترخيص قد يجبر الى الترخيص المشتغل لرغبة
الانفس في التخفيف واندفاع المشاق عنها ومن هنا يتضح ان الحكمة هنا تبعث المكلف على
الامتثال فليتامل * والثالث انه ان قيل أى فائدة لهذا الاشتراط فان قول الشارح الا ترى
ويؤخذ من ذلك انه لا يتخلو عنه عن حكمة اسكن في الجملة يدل على ان هذا أمر لازم للعللة في الجملة
فثبت ثبوت علمية شئ صريح الالحاق بسببه من غير احتياج الى النظر في الحكمة (قلت) يمكن ان يقال
تظهر الفائدة في استنباط العلة فلا بد في صحة الاستنباط وكون المستنبط علة من أن يستعمل على
الحكمة المذكورة أى التي تبعث وتصلح شاهدا فان كان المستنبط بغير هذه الصفة بأن كانت
الحكمة لا تبعث ولا تصلح لم يصح الاستنباط (فان قلت) هذا ممنوع بل لا يصح لأن غاية كون
الحكمة كذلك أن تكون كالعدم فهو كالولم يطلع على حكمة المنصوصة (قلت) يفرق بان
المنصوصة لا تتخلو عن الحكمة المذكورة وان لم تتعين لنا وأما اذا تعينت الحكمة في المستنبطة
ولم تكن بالصفة فقد علم عدم صلاحية الوصف للعلنة وكذا اذا لم تتعين فانه لم يعلم العلمية (فان
قلت) لأفائدة هذا كما لان اختلال حكمة المستنبطة لا تزيد على القطع بانتفاء الحكمة وسبأني
عن الغزالي جواز التعليل بها واثبات الحكم باعتبارها (قلت) يفرق بان ما جوز فيه الغزالي
ذلك مظنة للحكمة على الوجه المشروط ولا كذلك ما نحن فيه لان القرض انه لم تظهر الحكمة
على الوجه المشروط ولا وجدت مظنتها فليتامل فان قلت أى فائدة لاعتبار الاشتغال على
الحكمة اذا كانت بمعنى المعرف قلت تناسب الدليل والمدلول فانه أمكن في الاستدلال وأبلغ
في الاذعان خصوصاً والشارع حكيم فلا يناسب حكمته الا المناسبة بين الحكم وما نصبه علامة
عليه * الرابع قال الكوراني قد علمت ان الباعثة عند المحققين ما يشتمل على حكمة مقصودة
للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة وان ما ذهب اليه المصنف
تكلف بلا فائدة انتهى (وأقول) نسبة ما ذكر للمحققين ممنوع اذ ليس الا قول الامدى
ومن تبعه كابن الحاجب وليسوا جميع المحققين كما هو معلوم فكان الصواب أن يقول عند
بعض المحققين أوجب من المحققين أو نحو ذلك لكنه أراد التحويل على ما هو دأبه وقد علمت
فما سبق ان المصنف اعترض ما نسب اليهم وبين ما يلزمه من المذهور الا أن يقول بما يلزم
منه التجوز في اطلاق الباعث واخراجهم عن حقيقة كما تقدم بيانه وزعمه ان ما ذهب اليه
المصنف تكلف بلا فائدة زعم لا دليل عليه فلا يلتفت اليه بل ما ذهب اليه لا تكلف فيه وهو
قول أهل الحق كما تقدم نقله عنهم ويكفي في الفائدة التخصيص عن المذهور اللازم لاعتبار الباعثة
أو عن ايها ذلك المذهور الخامس ان قضية كلامه اعتبار الاشتغال المذكور في التعليل
بالوصف اللغوي وبالأسم اللقب ولا مانع منه مثلاً ترتب حرمة النبيذ على تسميته خمر يشتمل
على حفظ العقل وهو مما يبعث المكلف على امتثال التحريم ويصلح شاهدا لأناطة التحريم
بالتسمية المشهورة بمشاركة النبيذ للخمر الاصل في وصفه وترتب شجاسة بول ما يؤكل لحمه على انه
بول يشتمل على اجتنابه لاستقذاره شرعاً وهو مما يبعث المكلف على امتثال الحكم بجماسيته

وهذه الحكمة تبعث

المكلف من القتال وولي الأمر على امتثال الأمر الذي هو إيجاب القصاص بأن يمكن كل منهما وارث القتل من الاقتصار وتصلح شاهد الاناطة وجوب القصاص بعلمه فيلحق حينئذ القتل بمقتل بالقتل بمعد في وجوب القصاص لاشتراكهما في العلة المشتقة على الحكمة المذكورة وقوله تبعث على الامتثال أي حيث يطالع عليها وسيأتي أنه يجوز التعليل بما لا يطالع على حكمته (ومن ثم) أي من هنا وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة أي من أجل ذلك (كان مانعها) وصفها وجوديا (يحل بحكمتهما) كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة على المدين فإنه وصف وجودي يحل بحكمة العلة لوجوب الزكاة المعال بذلك النصاب وهي الاستغناء بملكه فان المدين ليس مستغنيا بملكه لا حياجه الى وقاء دينه ولا يضر خلوا المثال عن الالحاق الذي الكلام فيه (و) من شروط الالحاق بها (ان تكون) وصفا (ضابطا لحكمة) كالفر في جواز القصر مثلا لانفس الحكمة

الرغبة في اجتناب المستقذرات شرها ويصلح شاهد الاناطة النجاسة بكونه يسمى بولا المشعر ذلك بمشاركته لغيره من الابوال في وصفه فليتأمل (قوله) وهذه الحكمة تبعث المكلف من القتال وولي الأمر الخ) فان قلت البعث غير مسلم في القتال لانه يحصر على بقائه حياته فهو يتمتع من تسليم نفسه بل هو غير مسلم في ولي الأمر أيضا اذ قد يمنع من التمكين من القتال بل قد يمنع عنه (قلت) لعل المراد بكونه تبعث ان من شأنها أن تبعث من احب الانصاف و اراد ارتكاب اللاتق وذلك لا ينافي بخلاف البعث عنها لعارض وقد يشهر بذلك قول الشارح وقد يقدم عليه الخ (قوله) وسيأتي أنه يجوز التعليل بما لا يطالع على حكمته (أقول) بملاحظة هذا الاق وما يأتي أيضا عن الغزالي من الاكتفاء بالمظنة بول الحال الى ان الشرط اشتمالها على الحكمة أو كونها مظنة الاشتغال عليها وكان الحامل للمصنف على هذا الاشتراط ثم ذكر هذا الاق ولم يجمع حاصلهما في محل واحد انه رأى هذا الاشتراط في كلامهم أو كلام بعضهم فوافقه ثم ذكر هذا الاق تبعث لغيره ايضا ليقب على المراد من هذا الاشتراط وما يؤيد اليه الحال والله أعلم (قوله) ومن ثم وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة لا يقال المطابق لما تقدم ان يقول وهو انه يشترط في الالحاق اشتمال العلة الخ لانا نقول هذا هو معنى ما قاله الشارح لان معنى اشتراط اشتمال العلة على ما ذكرنا اشتراط ذلك الاشتمال في الالحاق (قوله) كان مانعها أي مانع العلة أي مانع علمتها فالاخلال بالحكمة يسقط العلية ولا يشكل ذلك بصورة القطع بانتفاء الحكمة لوجود المظنة ثم بخلاف ما هنا فان المانع منافع للمظنة (قوله) وصفها وجوديا يحل بحكمتهما قال شيخنا الشهاب هو تعريف للمانع العلة لكن ليس المعاصم من هنا سوى كونه محلا بحكمتهما انتهى أي واما الكون وصفها وجوديا فلم يعلم من هنا مع ذكره في حيز التفرع على ما ذكرنا (واقول) هذا لا يقدم لان المراد ان ما تقر بسبب في كون المانع هذا المجموع الذي منه الاخلال وحاصله انه نشأ من هنا اعتبار الاخلال في المانع الذي علم في أول الكتاب انه وصف وجودي فضع انه لا جعل ما هنا كان المانع ما ذكرنا منه فانه حسن ظاهر يتفق في كثير من المواضع (قوله) وان تكون ضابطا لحكمة (اللام) للتعددية دون التعليل واورد عليه الكوراني انه تكرر ارفال لانه تقدم كون الوصف منضبطا مستقلا على حكمة وشيخ الاسلام انه علم من قوله اشتمالها على حكمة قال فان قلت ذكره ليدرك الخلاف بعده قلت يمكن دخوله بدون ذلك انتهى (واقول) حاصل قوله السابق اشتمالها على حكمة اشتراط نفس الاشتغال المذكور وحاصل قوله هذا اشتراط ان لا تكون العلة نفس الحكمة بدليل قوله بعده وقيل يجوز كونها نفس الحكمة الخ لمعنى قوله ان يكون ضابطا لحكمة ان لا يكون نفس الحكمة بل شيئا مغايرا لها مستقلا علم اغاية الامر ان في العبارة حينئذ ما سمعته معلومة من ذكر القوانين بعدها فهي بجائز مع قرينة فقاية ما يلزم كون الحاصل الثاني لازما للحاصل الاول وقد صرحوا بان التصريح باللازم لا بعد تكرار ولا سيما اذا كان لغرض آخر كما هنا فانه وطأ به لبيان الخلاف ودفع به ترهم انه يجوز كونها نفس الحكمة اذ يتوهم من اعتبار اشتمالها على الحكمة ان الحكمة هي المقصودة فيتموهم جواز التعليل بها نفسها وانما افرد هذا عما سبق لانه أوقع في البيان فان جعل الشيء مستقلا في الاهتمام به ولا خفاء ان رفع التوهم والاهتمام ببيان

كالمثنية في السفر لعدم انضباطها (وقيل يجوز كونهم انفس الحكمة) لانهم المشروع له الحكم (وقيل) يجوز (ان انضبطت)
لاتنة المحذور (و) من شروط ٤٢ الخاق بها (ان لا تكون عدم في التبرق وفاقا للامام) الرازي (وخلافا للامدى)

هذا انقلب على المصنف
سموا ورواه ما قاله في شرح
المختصر وفاقا للامدى
وخلافا للامام الرازي
في تجويزه تعليل النبوي
بالعدم صحة ان يقال ضرب
فلان عدمه لعدم امتثال
أمره وأوجب جمع صحة
التعليل بذلك وانما يصح
بالكف عن الامتثال وهو
أمر نبوي والخلاف في
العدم المضاف كما يؤخذ من
الدليل وجوابه لكن
الامدى انما منع عدم
المحض أى المطلق وأجاز
المضاف الصادق بالوجودى
كالامام والا كغيره ويجرى
الخلاف فيما جرت عدى
ويجوز وفاقا لتعليل العدى
بمثله أو بالنبوي كتعليل عدم
صحة التصرف بعدم العقل
أو بالاسراف كما يجوز قطعا
تعليل الوجودى بمثله
كتعليل حرمه الخمر بالاسكار
ومن أمثلة تعليل النبوي
بالعدم ما يقال يجب قتل
المرتد لعدم اسلامه وان
صح ان يقال للكفر كما يصح
ان يعبر عن عدم العقل
بالجنون لان المعنى الواحد
قد يعبر عنه بعبارتين منفية
ومثبتة ولا مشاحة في
التعبير (والاضافي) كالابوة
(عدى) كما هو قول

ما قد يخفى مما تدعو الحاجة اليه ما قد دفع اعتراض الكوراني بالتسكرا واما شيخ الاسلام فان
اعتراض أيضا بالتسكرا وان دفع بما ذكر أو بمجرد كونه علم بما قبله فان هذا غير محذور ولا يسمع
دعاء الحاجة الى ذكره (قوله لعدم انضباطها) يمكن ان يفعل أيضا بما قاله المقترح من أنها
متأخرة عن الحكم وجودا فلا تعرفه وبهذا يدفع تفصيل القول الثالث فليتأمل (قوله)
وان لا تكون عدم في النبوي) أقول الوجه عدم هذا الاشتراط بناء على أنها بمعنى العرف
لا يقال عدم اخفى من النبوي فكيف يكون علامة عليه وايضا شرط العلة الظهور ولا ظهور
لعدم لانه قول المحتاج اليه في التعليم مجرد العلم بانه علامة فثبت حصول العلم بذلك من الشارع
فصا أو استنباطا يمكن الاستدلال به في الجزئيات المعنية وكونه أخفى في ذاته لا يؤثر في ذلك
والعدم يقبل الظهور بالمعنى المراد في المقام ولو لا ذلك امتنع تعليل العدى بالعدمى مع انه ليس
كذلك اتفاقا (قوله الصادق بالوجودى) دفع به ذوقهم ان عدم الصادق بالوجودى ليس
من عدم الذى هو محل الخلاف بل من الوجودى المتفق عليه (قوله لان المعنى الواحد قد
يعبر عنه بعبارتين الخ) أقول قضيتهم ان ما مثل به من ذلك وان عبارة الكفر وعدم الاسلام
في المثال معنى واحد وهو ظاهر ان أريد بعدم الاسلام كفره أما لو أريد بمفهوم هذا عدم فهو
أعم من الكفر وان انحصر مفهومه في الواقع فكيف يكون المعنى واحدا فليتأمل (قوله نظرا
الى انها ليست عدم شئ) فالوجودى عند الفقهاء ما ليس بعدم داخل في مفهومه (قوله فلا
يناسبهم) بل الذى يناسبهم والاضافي وجودى (قوله ويجوز التعليل بما لا يطالع على حكمته)
قال الكوراني التعليل بما لا يطالع على حكمته جائز لان التعبدى ليس الذى لا حكمه فيه بل
ما لم يطالع على حكمته ومن هذا يلزم ان الحكمة هي الباعثة للشارع على شرع الحكم لا المكلف
على الامتثال وهذا ما قلنا سابقا ان المصنف معترف به معنى وان انكره لفظا انتهى (واقول)
ما زعمه من اللزوم ممنوع منعا في غاية الوضوح اذ يجوز ان تكون الحكمة هي المعنى الباعث
للمكلف لكنه قد يخفى عليه فلا يدركه ولو أدركه كان باعنا له وقد يطالع عليه ويدركه فيكون باعنا له
قال اول التعبدى والثانى المعقون المعنى ولا يلزم من كون التعبدى ما لم يطالع على حكمته
ان لا تكون الحكمة هي الباعث للمكلف اذ لا يلزم من كون الحكمة ما ذكر ان لا يخفى على
المكلف بل يجوز مع ذلك ان يخفى وهو التعبدى على انه لا يلزم من خفاء عدم البعث رأسا بل
مق علم المكلف اجمالا ان أحكام الشارع مقرونة بالحكم وان لم تتعين تلك الحكم له بعنه ذلك
على الامتثال في الجملة وتظهر ذلك ان من سمع متكاما بغير لسانه وعلم انه واعظ تأثر في الجملة
وان لم يفهم كلامه كما يشهد به الوجدان وهذا أجاب القاضى الحسين من أعيان أئمة الشافعية
عن سؤال ما فائدة الخطبة بالعربية اذ لم يعرفها القوم أى بان كانوا يحسم بان فائدتها العلم
بالوعظ من حيث الجملة أى والعلم بالوعظ كذلك يؤثر في الجملة كما تقرر فتمثل ذلك فانه مع
وضوحه قد خفى عليه (قوله ويفهم من ذلك انه لا تخلو عنه عن حكمته) أى حتى القاصرة
كما هو ظاهر اطلاق المصنف والشارح (قوله له عند تحقق المنية) قال شيخنا الشهاب كن
هذا على حذف مضاف أى عند تحقق انهم اذ المنية كما قال في الصحاح العلامة وفي المغرب
ما يوافقها حيث قال ورد في الاثر عن ابن مسعود تقصير الخطبة وتطويل الصلاة من مثنة فقه

التسكرا من وسياقى فصحة في أواخر الكتاب في جواز تعليل النبوي بالخلاف كما قال الامام الرازي الرجل

والامدى لكن تقدم في حيث المانع التمثيل للوجودى بالابوة وهو صحيح عند الفقهاء نظر الى انها ليست بحد مسمى وهو مرجع القياس اليهم فلا يناسبهم ان يقال فيه والاضافى عدى ويجوز التعديل ٤٣ بما لا يطاع على حكمته) كما في تعديل

الرويات بالطام أو غيره ويقههم من ذلك أنه لا تحلو علة عن حكمته لكن في الجملة لقوله (فان قطع بانقضاءها في صورة فقال الغزالي) صاحبه محمد (ابن يحيى ثبت الحكم) فيها (للمفطنة وقال الجديون لا) ثبت اذ لا عبرة بالمفطنة عند تحقق المنته مثله من مسكنه على البحر ونزل منه في سفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة يجوز له القصر في سفره هذا (و) العلة (القاصرة) وهي التي لا تعدى محل النص (منها قوم) عن ان يعمل بها (مطلقا والخففة) منعوها (ان لم تكن) ثابتة (بنص أو إجماع) فالواجب عدم فائدها وحكاية القاضي أبي بكر الباقى الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضي عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار إلى ذلك المصنف بحكاية الخلاف (والصحيح جوازها) مطلقا (وفائدها معرفة المناسبة) بين الحكم ومحله فيكون أدعى للقبول (ومنع اللاحق) محل معلولها حيث يشق على وصف متعدد لها رضى العلم ثبت استقلاله

الرجل قال أبو عبيدة معناه مما يعرف به فقه الرجل وهو فاعله من ان التأكيدي ومعناه مكان يقال فيه انه كذا انتهى بمعناه (واقول) ما المانع من الاستغناء عن حذف المضاف مع كونها بمعنى العلامة بناء على ارادة العلامة على العدم والعلامة قد تكون قطعية فليتامل (قوله) مثاله من مسكنه على البحر) هذا فيه ترجيح لقول الغزالي وصاحبه ويؤيده أيضا اعتبار الفقهاء بالمفطنة في مواضع كثيرة كما في نقض الموضوع بالزوم لانه مظنة لخروج الخارج ولا ينافيه انهم اعرضوا عن المفطنة في مواضع لموازخر وجه المداولة خصوصاً اقتضت الغاء المفطنة فيها (قوله) منعهما (مطلقا) قال شيخنا الشهاب يقال عليه كيف يمنع المنصوصة أو الجمع عليها انتهى (واقول) هو اشكال صحيح الا ان يجاب بان المراد ان هؤلاء القوم منعوا وجودها وأولوا النص أو الإجماع الدال عليها لانهم مع تسليمهم بثبوتها بالنص أو الإجماع منعوا العمل بها فليتامل (قوله) بان يكون ظاهرا) كذا قيد في البرهان قال الكمال اذا انقطع غنى عن التقوية انتهى (واقول) فيه نظر ظاهر بناء على ان اليقين يقبيل التفاوت وهو الحق (قوله) قال الشيخ الامام (وزيادة الاجز الخ) قال الكوراني وعندي في هذا نظر لان امتثال الامر في التعبدى أحز وأشق على النفس من العمل بزيادة الاجز هناك أوفق بامور الشارع أقوله صلى الله عليه وسلم أفضل الاعمال أحزها انتهى (واقول) انما يبدى الاجز في الاشق اذا كانت اشقته لمجرد صعوبة يتقيد بنفسه بخلاف ما اذا كانت لعدم الاطلاع على حكمته اذا اشقته حينئذ ليست الا باعتبار غم النفس وانعقاد الصدر وان سهل الفعل جدا وذلك يقتضى قوت تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة والحاصل ان الكلام ليس باعتبار اشقته نفس الفعل وحينئذ يظهر فرقان ما بين الامرين لحصول تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة الموجهين من زيادة الاجز في العمل وفواتهما في التعبدى وأشقته الناشئة من غم النفس وانعقاد الصدر لا تقاوم تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة كما لا يخفى (قوله) بان لا يصف به غيره) قال شيخنا العلامة هذا التفسير مفهوماً الخاص أى القاصر لا اللازم فان مفهومه الذى لا يبارق موصوفه أى لا ينفك عنه قال ابن الحاجب الخ

خلاف ما قاله الشيخ وان هذا تفسير مراد لازم لانه المناسب للمقام فان الكلام فيما يقع تعدى العلة ويجوز عدم انصاف غير المحل به مناف ذلك سواء أمكن مفارقتها للمحل أو لا بخلاف مجرد عدم امكان مفارقتها للمحل فانه لا ينافى ذلك صدقه مع انصاف غيره به وحينئذ تتحقق الهدية فالسواب ان هذا تفسير لازم هنا وكثيرا ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتشبيث بالمطالع لا يطابق المقام وقد در هذا الشارح الامام (قوله) بكونه ذهباً) قال شيخنا العلامة هذا ان يكون وصف للمحل الحرمة لانفسه في التمثيل به نظر انتهى (واقول) في عبارة التمثيل في نحو ذلك مسامحة معلومة مشهورة معتادة وسرها الجري على ما اعتيد عند التعديل فانهم يعبرون حينئذ بقولهم مثلاً يحرم الربا في الذهب لكونه ذهباً فتقع العلة بالحقيقة خبر الكون ومن ذلك ان قولنا يحرم الربا في الذهب للذهب لا يخلو عن ثقل وركاكة فتأمل مقاصد الاغنى ما أحسنها (قوله) الشامل لما ينقض عندهم) قال شيخنا العلامة أى لخروج ما ينقض انتهى (واقول) محل الشامل على انه صفة للخروج فاحتاج لهذا التأويل والحاصل له على ذلك الحل ان الناقض بالعلية (وتقوية النص) الدال على معلولها بان يكون ظاهراً (قال الشيخ الامام) والد المصنف (وزيادة الاجز عند قصد الاستئصال

بالعلية) (وتقوية النص) الدال على معلولها بان يكون ظاهراً (قال الشيخ الامام) والد المصنف (وزيادة الاجز عند قصد الاستئصال

لأجلها) زيادة النشاطية
حينئذ بقوة الأذعان لقبول
معلولها ومن صورها
ما ضبطه بقوله (ولا تعدى
لها) أي لاله (عند كونها محل
الحكم أو جزئها الخاص) بأن
لا يوجد في غيره (أو وصفه
اللازم) بأن لا يتصف به غيره
لاستحالة التعدى حينئذ
مثال الأول تعليل حرمة
الربا في الذهب بكونه ذهباً
وفي الفضة كذلك ومثال
الثاني تعليل نقض الوضوء
في الخارج من السيلين
بالخروج منه ومثال
الثالث تعليل حرمة الربا
في النقدين بكونهما قيم
الشيء وخروج بالخاص
واللازم غيرهما فلا يفتني
التعدى عنه كـ تعليل
الحنفية النقض فيما ذكر
بمخروج النجس من البدن
الشامل لما ينقض عندهم
من القصد ونحوه كتعليل
ربوية البر بالطعم (ويصح
التعليل بمجرد الاسم للقب)
كتعليل الشافعي رضي الله
عنه نجاسة بول ما يؤكل لجه
بأنه بول كبول الآدي
(وفاقالاتي اسحق الشيرازي
وخلافاً للإمام الرأزي في
تفيمه ذلك كما يفهم الاتفاق
موجبهاه بأننا علم بالضرورة

هو الخروج كإيدل عليه قول الشارح النقض فيما ذكر بمخروج النجس لكن لا مانع من صحة حمله
على أنه صفة للنجس فيستغنى عن هذا التأويل وإن احتج إليه في ضمير ينقض على هذا التعليل
أيضاً أي لما ينقض خروجه مع عدم تفاوت المعنى فإنه إذا شمل النجس ما ينقض خروجه
عندهم بما ذكر شمل خروجه خروجه كما لا يخفى (قوله ويصح التعليل بمجرد الاسم للقب) فم
كلامان * أحدهما المذكور أني قال مانعه والحق ما ذهب إليه الإمام من الاتفاق على منع ذلك
لأننا قد قدمنا أن الهلة لا بد من اشتغالها على الباعث أما للشارع على شرع الحكم أو للمكلف على
الامتنال ولا يعقل كون لفظ النجس موضوعاً بآراء عصر العتب المشتبه هو الباعث بأحد المعنيين
أي للشارع أو للمكلف حتى لو فرض أنه لم يسم بذلك الاسم لانتفت الحرمة وما نال عن الشافعي
من قياس بول ما يؤكل لجه على بول الآدي ليس الهلة عنده أن بول الآدي نجس عنده لأن
العرب سمته بالببول حتى لو سمته بشيء آخر لانتفى الحكم بل لأن بول الآدي قد ثبت نجاسته
بالنص وهذا بول مثله فقولاً لا بول فشا به بول الآدي اقتصار في الكلام لوضوح المقام حتى
لو قيل للشافعي لم كان بول الآدي نجساً بالنص لم يتصور أن يقول إنكون اسمه بولاً عند العرب
هذا في اللقب الخالي عن المعنى أما المشتق فلامعنى للخلاف فيه لأشعاره بعله المشتق منه وأما
نحو الأبيض والأسود من الصفات فذلك من الشبه الصوري وسبق في الكلام عليه قبولاً وورداً
انتهى * وثانيهما الشيخنا العلامة قال مانعه لا يخفى أن هذا تكرار لأن اللقب أما لغوي فهو
تكرار مع قوله سابقاً يكون وصفاً لغوياً وأما شرعي فهو تكرار مع قوله وصفاً عرفياً أنا للشارع
عرف للشارع وأما هماً فهو تكرار معهما وتعليل الشافعي المذكور لا يتعين فيه التعليل باللقب
بل الظاهر منه أنه تعليل بكونه فرداً من أفراد ماهية البول كالاصول فهو تعليل بالوصف
لأنه باللقب انتهى (واقول) أما الكلام الأول فلا يخفى ضعفه بل لا منشأ له لعدم التأمل وذلك
لأن الصحيح عند المصنف وفاقاً لأهل الحق أن الهلة بمعنى المعرف والامارة لا بمعنى الباعث ولا
الموجب وظاهره لا مانع من أن ينصب الشارع بمجرد الاسم للقب أمانة على الحكم إذا ما من
شيء أو يصلح للوضع أمانة على غيره إذا أمانة الوضعية لا تتوقف على ربط عقلي ولا مناسبة
معنوية بل تحصل بمجرد الجعل كما هو معلوم ولا ينافي ذلك ما ذكره المصنف من أن شرط الالتحاق
بالهلة اشتغالها على حكمة تبعث المكلف وتصلح شاهد الأمانة الحكم وذلك لما تبين مما قررناه
فيما سبق من أن المشتق على ما ذكر ليس نفس الهلة بل ترتب الحكم عليها وهذا متصور فيما نحن
فيه مثلاً ترتيب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولاً يشتمل على حكمة هي النظافة بعدم
مساسه هذا المستقدر وهذه الهلة تبعث المكلف على الامتنال بأن يعمل بقضية هذا الحكم
وذلك بأن يجتنب هذه النجاسة ويصلح شاهد الأمانة التحجيس بتلك التسمية على أنه تقدم أنه
يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمة فلو فرض عدم ظهور حكمة في التعليل بالاسم للقب جاز أن
يكون هناك حكمة خفية علينا إذ حيث لم يشترط الإطلاع على الحكمة صار الشرط احتمالها
والاحتمال قائم إذ لم يقم قاطع على انتفاءها هنا في نفس الأمر وإذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع
ما أوردته فقوله لا ناقد قدمنا أن الهلة لا بد من اشتغالها على الباعث الخ قلنا أن أردت بذلك أنه
لا بد أن تكون الهلة بمعنى الباعث كما تقدم عن الآدمي فهذا لا يرد على المصنف إذ قد رده

واعداً منها ليست إلا بمعنى المعروف كاتمة قدم والاسم اللقب يصح أن يكون معرفاً بأن ينصب
علامة على الحكم كما بيناه وإن اردت به أنه لا بد من أن يكون ترتيب الحكم عليها مشتقاً على
حكمة كما تقدم في قول المصنف ومن شروط الالتحاق بها الاشتغالها على حكمة الخ فهذا أيضاً لا يرد
عليه لتصوّر ذلك في التعليل بالاسم اللقب كما بيناه ولو سلم فيمكن احتمال جريانه لكفاية ذلك كما بيناه
أيضاً على أنه يحتمل أن يكون اشتراط الاشتغال المذكور خاصاً بالتعليل بالمعنى وحسب ذلك لا اشكال
مطلقاً وقوله وما نقلوه عن الشافعي إلى قوله أن بول الأدمي نجس عنده لأن العرب سمته بالبول
الخ قلنا هذا إنما يصح لو كانت العلامة بمعنى الباعث على الحكم لكن هذا مردود عند المصنف كما
تقدم أما إذا كانت بمعنى المعروف كما هو الصحيح عند المصنف كما تقدم فلا لأن المعنى حينئذ ان
تسمية العرب له بالبول جعله الشارع علامة على نجاسته فقولنا نجس لأن العرب سمته بالبول
معناه أنه نجس لوجود العلامة التي نصبها الشارع على نجاسته وهي تسمية العرب بمعنى أنما
عرفناه أنه نجس من وجود علامته التي نصبها الشارع وهي تلك التسمية وهذا معنى مستقيم
لا يبعد فيه ولا غبار عليه كما ترى فاستبعاده أياه وتمويله عليه لا منشأ لهما إلا عدم التأمل وقوله
بل لأن بول الأدمي الخ قلنا ثبت نجاسته بالنص لا ينافي أن ينصب هذا الاسم للقب علامة
على النجاسة ليعرف بها وجودها في المواد المخصوصة وقوله حتى لو قيل للشافعي لم كان الخ
منشؤه الاشتباه من غير اشتباه وذلك لأن هذا إنما يلزم إذا كانت العلامة بمعنى الباعث
أو الموجب أما إذا كانت بمعنى المعروف كما مضى عليه المصنف فالذي يقال حينئذ للشافعي إنما
هو عرف نجاسة ذلك البول وحسب ذلك ينظم في الجواب أن يقول بكونه يسمى بهذا الاسم عند
العرب لأن الشارع جعل تلك التسمية علامة على نجاسته وهذا جواب صحيح لا اشكال فيه
ولا يخفى عليك ما في قوله هذا في اللقب الخالي عن المعنى الخ فإنه يقتضي شهول اللقب للمشتق
وغيره وكأنه توهم أن المراد باللقب هنا مطلق الاسم وليس كذلك ثم لا يخفى على المتأمل ما في تعبيره
من أنواع الفساد ولو لا خوف الإطالة مع وضوح الحال لبيناه (وأما الكلام الثاني) فجوابه من
وجهين الأول أن اللقب أعم من أن يكون لقبا لغوياً أو لقبا شرعياً أو لقبا عرفياً وحسب ذلك فلا
يصح دعوى التكرار فيه مع قوله سابقاً يكون وصفاً لغوياً لا تكرر في ذكر الأعم مع الإخص
كما صرح به الأئمة ومنهم المولى النعماني كما تقدم نقله عنه عند الكلام على قول المصنف
ولا يكون منصوباً بواجب خلافه لجهوزدليامين ولا مع قوله وصفاً عرفياً وإن شمل العرفي فيه
الشرعي إذ الشرع عرف للشارع وذلك لأن المراد بالوصف العرفي كما هو ظاهر المعنى وإلهذا مثله
الشارح بالشرف والخسة فالعلة به من قبيل التعليل بالمعنى بخلاف التعليل بالاسم اللقب
فإنه من قبيل التعليل بمجرد التسمية وإطلاق اللفظ وأين أحدهما من الآخر فكيف يتصور
مع ذلك دعوى التكرار بل لو أريد بالاسم اللقب اللغوي فقط أو الشرعي فقط أو العرفي فقط
لم يتكرر مع قوله وصفاً عرفياً التباين التعليل بالمعنى والتعليل بمجرد التسمية وإطلاق اللفظ
ولامع القولين جميعاً الماتين أنه أعم من الأول ومباين للثاني والوجه الثاني اختيار أن المراد
اللقب اللغوي ولا يتكرر مع قوله سابقاً وصفاً لغوياً بناء على أن المراد باللقب اللغوي الاسم
الحامد الذي لا يفي عن صفة مناسبة تصلح لإضافة الحكم اليها وبالوصف اللغوي هو التسمية

بما ينشئ عن ذلك أو بالأعم وظاهر أنه لا تكرر على الأول للتعين ولا على الثاني إذ لا تكرر في ذكر الأعم مع الأخص كما تقرر وأما قوله وتعليل الشافعي المذكور لا يتعين فيه التعامل باللقب الخ فإن أراد به رد الاستدلال بتعليل الشافعي المذكور فهو مندفع بانهم لم يستدلوا به غاية الأمر أنهم أرادوا به التمثيل أو الإشارة إلى أنه محمول على ذلك ولا يحد ورقه لأنه حيث ثبت هذا الحكم فلا مانع من أن يكون الشافعي أراد ذلك وإن أراد به رد التمثيل به فلا وجه له إذا المثل يكفيه الاحتمال والاحتمال صحيح قطعاً بل قد يكتفي في التمثيل بمجرد القرض أو ورد الجمل فلا وجه له إذا لا مانع منه كما تبين وإذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أورده الشيخ فتأمل ولا تكن من الغافلين (قوله من كونه مخامراً) قال شيخنا العلامة لا يصح أن يكون بيانا للمسمى المخمر كما صنع الشارح أذهب بعضه إلا أن يقال قوله بخلاف مسماه من كونه مخامراً اتقيد به بخلاف مسماه فإن له في حرمة المخمر إثرا ناشئاً من كونه مخامراً فيصح صنيعة لأن من حيث هذا ابتداءية انتهى (وأقول) أما أولاً فهذه العبارة ليست عبارة الشارح حتى يقتصر على نسبتها إليه بل هي عبارة الامام وليس حظ الشارح منها سوى مجرد حكايتها خلافاً لما ظنه الشيخ لعدم مراجعته من انتهاء عبارة الشارح فنسبها إليه حيث قال كما صنع الشارح وعبارة المصنف للامام مانصة المسئلة التاسعة اتفاقاً وعلى أنه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بأن العرب سمته مخراً فأنفعل بالضرورة أن مجرد هذا اللفظ لا أثر له فإن أريد به تعليله بسمى هذا الاسم من كونه مخامراً للعقل فذلك يكون تعليله بالوصف لا بالاسم انتهى وأما ثانياً فدعواه عدم صحة البيان ممنوع لجواز أن يراد بسمى المخمر مسماه في الجملة أي بعض مسماه لا تمام مسماه فالبيان حينئذ في غاية الاستقامة غاية الأمر أن المتبادر من المسمى تمام المسمى لا بعض المسمى ليكن لا محذور في ذلك مع البيان لأنه يتبين المراد ويعرف المقصود والحاصل أن الامام سمع في إطلاق المسمى مراد به المسمى في الجملة مع قيام قرينة على ما أراد وهي ذلك البيان ومثل ذلك مما لا يخبر عاينه ولا حاجة إلى ما تمحله الشيخ في الجواب من التكلف على أن المراد بسمى مسماه معناه وبعض المعنى يطابق عليه المعنى فيقولون معناه التضخيم وقد اعترف الشيخ بأنه بعض المعنى فيلزمه صحة إطلاق المعنى عليه فليتأمل (قوله أما المشتق المأخوذ من الفعل مع قوله ونحو الأبيض من المأخوذ من السفة) أقول فيه امران الأول أنه لا يلزم من أن يراد بالمشتق ونحو الأبيض اللفظ كما هو ظاهر عبارة المصنف والشارح بل هي كالصريحة فيه أي كان يقال في التعليل بذلك لأنه سارق أو قاتل أو أبيض أي لأنه يطابق عليه ذلك الاسم وأما تعبير الزركشي بقوله للتعليل بالاسم ثلاث صور أحدها الاسم اللقب الثانية الاسم المشتق من فعل كالسارق والقاتل الثالثة اسم اشتق من صفة كالأبيض والأسود انتهى فلا يحتمل غيره أو المعنى فإن أريد الأول أشكل على نقل الاتفاق في الأول ذكره الأصفهاني من أن في التعليل بالاسم ثلاثة أقوال الجواز مطلقاً المنع مطلقاً التفصيل بين غير المشتق والمشتق انتهى فإنه صريح في نقل الخلاف في المشتق الشامل لنحو الأبيض فإنه يشمل المشتق عند الإطلاق وإن أراد به المصنف هنا ما لا يشمله ثم رأيت الزركشي نازعه في دعوى الاتفاق فقال وحكاية المصنف فيه الاتفاق ممنوعة في التقريب تسليم الرازي حكاية قول يمتنع الاسم مطلقاً لقباً ومشتقاً

أنه لا أثر في حرمة المخمر لتسميته مخراً بخلاف مسماه من كونه مخامراً العقل فهو تعليل بالوصف (أما المشتق المأخوذ من الفعل كالسارق والقاتل) (فوق) صحة التعليل به (وأما فهو الأبيض) من المأخوذ من الصفة كالأبيض (فتشبه صوري) وسياق الخلاف فيه (وجوز الجمهور التعليل للحكم الواحد) (بمقتضى) فأكبر مطلقاً لأن العامل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد (وإدعوا وقوعه) كما في اللبس والمس والبول المانع كل منهما من الصلاة مثلاً

(و) جوهر (ابن فورك والامام) الرازي (في) العلة (المقصودة دون المستبطة) لان الاوصاف المستبطة الصالح كل منها العلمية يجوز ان يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف ما ينص ٤٧ على استقلاله بالعلمية واجيب بانه يتعين الاستقلال بالاستنباط

ايضا وحكي ابن الحاجب
عكس هذا ايضاً أي
الجواز في المستبطة دون
المقصودة لان المقصودة
قطعية فلو تعددت لزمت الحال
الاتي بخلاف المستبطة
بل وازان تكون العلة فيها
عند الشارع مجموع
الاصناف واسقط المصنف
هذا القول لقوله لم ابره لغيره
(ومنه امام الحرمين شرعا
مطلقا) مع تجوز عقله قال
لانه لو جاز شرعا لوقع ولو
ناذر الكنه لم يقع واجيب
على تقدير تسليم اللزوم يمنع
من عدم الوقوع واستدعا
تقدم من اسباب الحدث
والامام يجعل الحكم فيها
متعدد أي الحكم المستند
الى واحد منها غير المستند
الى آخر وان اتفقنا
(وقيل يجوز في التعاقب)
دون المعصية للزوم الحال
الاتي بها بخلاف التعاقب
لان الذي يوجد فيه بالثانية
مثلا مثل الاول لاعتنه
(والصحيح القطع بامتناعه
عقلا مطلقا للزوم الحال من
وقوعه كمنع التقيض) فان
الشيء باستناده الى كل واحدة
من علتين يستغنى عن
الانحرى فيلزم ان يكون
مستغنيا عن كل منهما

انتهى وان اريد الثاني تكرار مع قوله السابق وصفا حقيقيا او عرفيا مطرد لان ذلك المعنى
منهما وقد يجاب باختصار الاول ومنع كلام الاصفا في واختيار الثاني ويراد بالوصف فيما
سبق ما لا يدخل تحت المشتق ونحوه فليشمل واما الاعتراض بان الاشتقاق من الفعل والصفة
لا يوافق مذهب البصريين ولا الكوفيين فامرهمين لان الاختلاف وسع من الاشتقاق والثاني
ان المشتق من الفعل يشمل نحو المبيض من ابيض فان ادعى الاتفاق على صحة التعليل به اشكل
من الاختلاف في صحة التعليل بالابيض المأخوذ من البياض مع اتصاف المبيض والابيض من
جهة المعنى وان اجري فيه الخلاف فلم يصح اطلاق الاتفاق على المشتق من الفعل وقد يجاب
بتخصيص المشتق من الفعل بغير ما يرجع الى الوصف الصوري ثم رأيت السكال قيد الفعل حيث
قال في قوله المأخوذ من الفعل مائه المراد الفعل القوي وهو الحدث الصادر باختيار فاعله
بدليل مقابله بنحو الابيض الذي هو بعض من المأخوذ من الصفة أي المعنى القائم بالموصوف
بغير اختيار كالبيض للابيض والسود للسود ونحوهما ووجه كونهما من الشبه الصوري
انه لامتناسبه فيهما ولا فيهما ونحوهما الحلب مصلحة ولا لدرم مفيدة فيكون التعليل بهما
ونحوهما من الشبه الصوري وليس المراد اشتقاقهما من الفعل النحوي والوصف النحوي
كما توهمه العلامة البرماوى فاعترضه على شيخه الزركشى بان ما ذكره من الاشتقاق من الفعل
ومن الصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا مذهب الكوفيين انتهى وجوز شيخ الاسلام ارادة
الفعل النحوي والصفة المعنوية قال ولا مانع اذا اثر الاختلاف وسع من دائرة الاشتقاق (قوله
وابن فورك والامام في المقصودة دون المستبطة) قضية الصنيع انهما يتبعان في المستبطة
لكن ماسا في الشارع من الدليل لا ينتج المنع بل عدم التحقق (قوله لجواز ان تكون العلة فيها
عند الشارع الخ) قال شيخنا الشهاب قد يشكك بان هذا الجواز ان كان مانعا من استقلال
كل من تلك العلل المستبطة بالعلمية لم يطابق المدعى وان لم يكن مانعا للزم من تعددها محال
المقصودة انتهى ويجاب بان المراد ان التعدد لا يمتنع بل يلزم الحال وقد يقال ان استلزم
التعدد المحال امتنع احتماله لان احتمال المحال محال فليشمل (قوله قال لانه لو جاز شرعا لوقع
ولو نادر الكنه لم يقع) أي فعدم وقوعه يدل على عدم جوازه وهذا وان اجيب عنه بما نقله
الشارح يؤيد توجيه الشارح القول بان اجزاء العلة لا ترتد على خمس بالاستقراء وما ذكرناه
في بيانه كما تقدم في محله ويدفع الاعتراض عليه بان الاستقراء يدل على عدم الوقوع دون
الامتناع الذي هو المدعى فان ذلك التوجيه نظير توجيه الامام هنا (قوله لان الذي يوجد فيه
بالثانية مثلا مثل الاول لاعتنه) أقول لقل ان يقول هذا يمكن في المعية بان توجد امثال دفعة
فليشمل (قوله والصحيح القطع بامتناعه عقلا) أقول قد يوهم التقييد بقوله عقلا جوازه شرعا
ولا ينبغي ان يكون مراد الامتناع عقلا امتنع شرعا ضرورة ان الشرع انما يجيز الممكنات دون
المستحالات (قوله واجيب من جهة الجمهور الخ) عبارة العضا الجواب هذا انما يلزم اذا
كانت العلة المستقلة عقلية وهي ما يفيد وجود امر واما اذا كانت شرعية وهي ما يفيد العلم
بوجود امر فلا لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد انتهى قال المولى
سعد الدين قوله الجواب هذا أي ما ذكرنا من اجتماع التقيضين وتحصيل الحاصل انما يلزم

وغير مستغنى عنه وذلك جمع بين التقيضين ويلزم أيضا تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية مثلا نقص الموجود بالاول

وتم من قصر الحال الاول على المعية ٤٨ واجيب من جهة الجهة وزبان الحال المذكور انما يلزم في العلة العقلية المقيدة

لوجود المعلول فاما الشرعية
التي هي معارف مقيدة للعلم
به فلا وعلى المنع حيث قيل
به فليدكره المجيز من التعدد
اما ان يقال فيه العلة بمجموع
الامرين مثلا أو أحدهما
لا بعينه كما قيل بذلك أو
يقال فيه بتعدد الحكم كما
تقدم عن امام الحرمين
ومال اليه المصنف (والختار
وقوع حكمين بعلة اثباتا
كالسرقة للقطع والغرم)
حيث يتلف المسروق أى
لوجوديهما (ونقيا كالخبط
للصوم والصلاة وغيرهما)
كالطواف وقراءة القرآن
أى لحرمتهما وقيل بمنع
تعلييل حكمين بعلة بناء على
اشراط المناسبة فيها لان
مناسبتها للحكم يحصل
المقصود منها بترتيب الحكم
عليها فلو ناسبت آخر لم
تحصل الحاصل واجيب
بمنع ذلك وسنده جواز
تعدد المقصود كما في السرقة
المرتبة عليها القطع زجرا
عنها والغرم جبرا لما
تلف من المال (وثالثها)
يجوز تعلييل حكمين بعلة
(ان لم يتضادا) بخلاف ما ذه
تضادا كالتأيد لصفة البسح
وبطلان الاجارة لان الشيء
الواحد لا يناسب المتضادين
(ومنها) أى من شروط

في تعدد العلة العقلية المقيدة للوجود دون الشرعية المقيدة للعلم بالشيء وقد سقط هذا
الجواب من كثير من نسخ الشرح ويمكن الجواب أيضا بمثل ما سبق من أن كلامنا في العلة عند
الاجتماع يكون جزأ والعلة هي المجموع وبأنه على تقدير الاستقلال قد يتخلف المعلول للمانع
وهو الحصول بعلة أخرى انتهى فان قلت بل يلزم على الجواب الاول الذي حكاه الشارح
كاعتدال الحال المذكور وذلك لانه باستناد المعرفة الى أحد الامرين مثلا يلزم الاستغناء عنها
عن الآخر فيلزم الاستغناء عن كل واحد وعدم الاستغناء عنه وهذا اجتماع النقيضين ثم اذا
عرف باحدهما فلو عرف بالآخر لم تحصل الحاصل ويمكن ان يجاب بان كون أحد الامرين
مثلا معروفا مشروط بان لا يعرف غيره وبما ياتي في الفرق الاتي وقد أورد الامسوى نظير هذا
البحث في مسئلة الواجب الخيرية لما استدلل القائل بان الواجب واحد معين بأنه اذا أتى
بالجميع كان ممثلا وهذا الامتثال لاجتزائ ان يكون معللا بالكل ثم قال ولا بكل واحد لانه يلزم
اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لان استناده الى هذا يستغنى به عن
استناده الى ذلك الى آخر نحو ما ذكره الشارح في بيان الاول واجاب عنه البيضاوي باختصار
هذا ومنع الزوم لان هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لمؤثرات
واجتماع معارف على معرف واحد جائز قال الامسوى ولك ان تقول ما تقدم من الدلائل على
امتناع التأثير بكل واحد جاز بعينه في امتناع التعريف والامتثال به انتهى قلت يمكن ان
يفرق بان الاشتغال بملاحظة الدليل يوجب الغفلة عن المعلوم أو قللة الالتفات اليه ثم اذا
تمت ملاحظته حصل الالتفات الجديد قويا الى المعلوم وحيد شذفاذا حصلت المعرفة من احد
الامرين أمكن ان تحصل من الآخر معرفة مغايرة للاولى في الكيف بان يحصل التناقض
اليه جديد قويا على وجه خاص فلا يلزم تحصيل الحاصل لان الالتفات الحاصل بالامر
الثاني مغاير للالتفات الحاصل بالامر الاول في الكيف كما تقرروا اجتماع النقيضين لانه
اذا اختلف الحاصلان في الكيفية كان عين الحاصل بكل واحد من الامرين غير مستغنى عنه
بالآخر لان شخص الحاصل بكل واحد منهما مغاير لشخص الحاصل بالآخر ومحتاج في حصوله
الى ذلك الواحد منهما ولا يتصور مثل ذلك في المؤثرات اذ لا يمكن اذ تحقق الوجود باحد
الامرين ان يتحقق أيضا وجود الآخر مغايرا للوجود الاول في الكيفية كما لا يخفى فلا يتصور
هناك الوجود واحد فان استند الى كل منهما لم يحصل الحاصل والاستغناء وعدم
الاستغناء واعلم ان الذي منه المصنف هو حصول العلم بالفعل بكل منهما معا أو مرتبا على
وجه الاستقلال على ما دل عليه كلامه في شرح المختصر وحينئذ لا يتوجه دفعه بالجواب
السابق عن المولى سعد الدين ولعل هذا هو السبب في اعراض الشارح عنه فليتأمل (قوله
والختار وقوع حكمين) أى مثلا لظهور ان الأكثر على هذا كذلك وان غاية الظهور له لم يثبت
الشارح عليه (قوله وقيل بمنع تعلييل حكمين بعلة) قال شيخنا الشهاب اشارة الى ان أصل
الخلاف في الجواز والاستحالة فاكفى بالوقوع عن الجواز اختصارا انتهى (وأقول) يمكن
ان يكون قول المصنف والختار وقوع على حذف المضاف أى جواز وقوع (قوله ومنها)
ان لا يكون ثبوتها من آخر عن ثبوت حكم الاصل فيه أمران ١ الاول قال شيخنا الشهاب

الالحاق بالعلة (ان لا يكون ثبوتها من آخر عن ثبوت حكم الاصل) سواء أفسرت بالاعتناء أم بالمعرف فان

فان قلت العلة المستتبطة من الحكم كيف تكون معرفة له وهي متأخرة قلت من حيث افادة
 ان محله أصل يقاس عليه فانه شيء متأخر عن العلة المذكورة انتهى (وأقول) يمكن أيضا ان
 يجاب بان استتباط العلة من الحكم انما يقتضي تاخرها عن الحكم من حيث العلم بمعنى ان
 العلم بها متأخر عن العلم به لان حيث شوبها الذي الكلام فيه بان يكون نبوتها بعد ثبوته كافي
 الاستقذار والتجاسة في مثال الشارح فان ثبوت استقذار العرق متروك ومتفرع على نجاسته
 حتى لو لم تثبت نجاسته لا يثبت استقذاره فتأمل والثاني ان قضية ما استدلل به الشارح في صحة
 كون ما هو كذلك علة لا تفي مجرد صحة الالحاق به فليتأمل (قوله لان الباعث على الشيء
 أو المعرفة لا يتأخر عنه الخ) فيه أمور * الاول قال شيخ الاسلام أي لان الباعث لو تأخر لم
 وجود الحكم بغير باعث ولو تأخر المعرفة لم تعريف المعرفة اذا فرض ان الحكم عرف قبل
 ثبوت علمه وكل من الا لزمن محال لكن الثاني انما يثبت اذا فسر المعرفة الذي يحصل به
 التعريف اما اذا فسر عما من شأنه التعريف فلا كما لا يتم قوله بناء على تفسيرها بالمعرفة لا بتفسير
 المعرفة بما من شأنه التعريف لا بتفسيره بالذي يحصل به التعريف اذ سبق احدي العلةين
 بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده لانه يحصل للمحصل بخلاف تفسير المعرفة بما من
 شأنه التعريف لان تعريف المتأخر حينئذ لا يتقدم جائز وواقع اذا الحادث يعرف بهذا المعنى
 القديم كالعلم لوجود الصانع تعالى انتهى وقوله اذ لو تأخر لم تعريف المعرفة اذا فرض ان
 الحكم الخ (أقول) فيه بحث لانه جعل مقشأ متنازع التأخر ان الحكم عرف أولا أي من النص
 فلو تأخر لم يحصل الحاصل فنقول لو صح هذا الزم امتناع التقدم والمقارنة أيضا لان الحكم
 في نفسه انما عرف من النص اذ مع قطع النظر عنه لا يتصور معرفته كما تقدم بانه فلو تقدمت
 العلة او قارنت لم اما استفادة الحكم من غير النص وهو العلة بناء على تفسيرها بالمعرفة بمعنى
 الذي يحصل به التعريف كما هو مبني الكلام على ما صرح به المحقق بقوله انما يتم الخ وذلك
 باطل لما بين من ان الحكم انما عرف من النص واما عدم حصول التعريف به فاذل باطل
 أيضا لما فانه ما بني عليه الكلام من تفسيرها بالمعرفة بمعنى الذي يحصل به التعريف فليتأمل
 وقوله لكن الثاني انما يتم اذا فسر المعرفة بانه الذي يحصل به التعريف (أقول) في اتمامه على
 هذا التقدير بحث ولا نسلم لزوم تعريف المعرفة وتخصيل الحاصل لجوار ان يقبل الالتفات
 الى المعلوم حاله لا سطة العلة المتأخرة ثم ياتفت اليه التفتا جديدا قويا فيكون الحاصل بها
 غير الحاصل بما قبلها وبذلك يعلم منع قوله الا تفي اذ سبق احدي العلةين بالتعريف مانع من
 حصول التعريف بما بعده الخ وليست شعري ما هذا الكلام منه مع ما قدمه في قول الشارح
 فاما الشرعية التي هي معارف مفيدة للعلم به فلا قال فيه أي فلا يلزم فيها المحال المذكور من
 الجمع بين التخصيص وتخصيل الحاصل لكن قد يقال ان الثاني لازم في بناء على تفسير المعرفة
 بما يحصل به التعريف ويجاب بان العلم المقادير بالعلم الثانية مثلا مثل العلم المقادير الاولى لا عينه
 وقصارى ذلك ان الثانية موكدة للاولى انتهى ثم رأيت العبد سبقت المحقق الى ما قاله هنا
 وعبارته انما لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم ثبت الحكم بغير باعث وانه محال اللهم
 الا ان لا يعنى بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المجتهد ومع ذلك يلزم تعريف المعرفة فان

لان الباعث على الشيء
 أو المعرفة لا يتأخر عنه

المفروض ثبوت الحكم قبل ثبوت علته انتهى وفيه بحث مع ما ذكره قبل ذلك من جواز اجتماع العلة اذا كانت شرعية لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد انتهى فان قضيته الجواز هنا لان وجود المعرفة للحكم بعد معرفته لا يتقصر عن اجتماع معرفتين وقد اجازها كما رأيت وبين انه لا محذور فيه على انه يمكن ان يقال لا مانع ايضا من تاخر ثبوت العلة بمعنى الباعث بناء على ان المراد الباعث للمكلف على الامتناع كما قاله والد المصنف لان الواجب على هذا تقدمها على الامتناع لا على الحكم ثم رأيت المولى التفتازاني قال في قول المضد يلزم تعريف المعرفة ما نصه يمكن ان يقال انها بمنزلة الدليل الثاني بعد الاول وامامنا يقال انها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشئ لان التقدير انما هو للحكم الاصل بمعنى الامارة عليه انتهى وثانيها ان الظاهر ان مقتضى كون المنع من التأخر ما ذكره جواز التأخر عند الجهر ولا نهـم اجازوا تعدد العلة اجتماعا بان العلة الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شئ واحد فان كانت عندهم بمعنى ما من شأنه التعريف فلا اشكال في جواز التأخر لا تقواء المحذور من لزوم تعريف المعرفة وان كانت عندهم بمعنى ما يحصل به التعريف فكذلك لانهم اجازوا ترتيبها ولم يبالوا بلزوم تعريف المعرفة فليجوز تأخرها عن ثبوت حكم الاصل لان غاية ما يلزم عليه تعريف المعرفة وهم لم يبالوا بذلك كما تبين فاعل ما رجحه المصنف من امتناع التأخر مبنى على ما رجحه من امتناع التعدد لكن يشكل حينئذ اقتصاؤه على نسبة المقابل الى قوم الان يقال انما اقتصر على ذلك لان الجهر وسكتوا عنه وان كان هو مقتضى قولهم فليست اتمل * وثالثها ان شيخنا العلامة بحث في قوله لان الباعث على الشئ لا يتاخر عنه بان العلة الغائية بواعث على معلولها ذهنا وهي معلولة له خارجا والمعلول الخارجى متاخر عن علته بالذات وبالزمان كالجلوس بالنسبة الى السرير الخ (وأقول) اندفاع هذا البحث في غاية الوضوح اذا الباعث في العلة الغائية انما هو قصد حصوله وهو متقدم بالتردد والمتاخر انما هو وقوعها لکنها ليست بواعث بل معلولات خارجية مثلا الباعث على فعل السرير انما هو قصد حصول الجلوس وهو متقدم قطعاً والمتاخر انما هو وقوع الجلوس لكنه ليس بباعث بل هو معلول خارجى وايضا فان اراد ان هذا من قبيل العلة الغائية لم يصح لاستحالة معنى العلة الغائية في حقه سبحانه وتعالى فانه المشرع حقيقة والنبي عليه الصلاة والسلام انما هو مباحث ارض من قبيل آخر فليصوره لتسليم عليه وبذلك يعلم انه لا حاجة الى ما تكلفه في دفع الاشكال بقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ فان قلت امتناع تأخر العلة بمعنى الباعث انما يظهر في الباعث بمعنى الحامل كما هو قول المعتزلة لاني الباعث بمعنى المشتغل على حكمة مقصودة للشارع كما قاله الآمدى واتباعه كابن الحاجب (قلت) بل هو ظاهر عليه ايضا لان المراد اشتغال ترتب الحكم عليه فلا بد من حصوله ليرتب الحكم عليه وتاخره منافع ذلك فليست اتمل (قوله بناء على تفسيرها بالمعرفة) قال شيخنا العلامة هذا هو الحق اذ معرفة الشئ متاخر عنه بالذات وبالزمان الخ (وأقول) فيه أمران الاول ان ظاهراً قوله ان معرفة الشئ متاخر الخ انه يجب في المعرفة تأخره ذاتا وزمانا وهو ممنوع منه ما واخضا وما احسب أحداً أوجب ذلك كيف والابوة تدل على البتة فهو يعرف له ما مع تقارنهما قطعاً واما ان يشق عليه الابوة بالاب

(خلافا للقوم) في تجويزهم
تأخر ثبوتها بناء على تفسيرها
بالمعرفة كما يقال عرف
المكاتب فنجس كل ما به

فتقع في الخطأ والثاني انه ان حمل المعرفة على ما من شأنه التعريف فقولنا نعم ان فرض الحكم
معروف فليجز تأخر المعرفة والالزام فحصل الحاصل غير صحيح اذ لو فرض الحكم معروفا لم يلزم من
تأخر المعرفة فحصل الحاصل على ذلك التقدير وهو ظاهر وان حمل على ما يحصل به التعريف
بالفعل فقولنا هذا هو الحق غير صحيح لانه ان بناء على كون الحكم معروفا بغير العلة
كالنص لم يلزم من تأخر العلة حينئذ فحصل الحاصل وان بناء على كون الحكم لم يعرف بغير
العلة لم يلزم معرفة الحكم من مجرد العلة مع قطع النظر عن النص وهو باطل وقد اعترف هو فيما
سبق بطلانه فليأتنا (قوله لانه مستقذر فان استقذاره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته) قال
شيخ الاسلام فيه نظرا لان الاستقذار لا يستلزم النجاسة ولان ثبوت نجاسته بقارن ثبوتها كانه
عليه شيخنا الكمال بن الهمام انتهى (وأقول) جواب الاول ان المراد الاستقذار بالخصوص
الذي يخص النجاسة والثاني ان المراد التأخر رتبة فانه منصف لتقديم العلة بالرتبة وقد ينظر في
هذا بان العلة بمعنى المعرفة قد لا يلزم ان رتبها التقديم فليأتنا (والتأخر بالرتبة لا يتأخر في المقارنة
زما فليأتنا (قوله فابطالها لابطالها) قال شيخنا العلامة يمنع بانها قد تكون أعم منه
فلا يلزم من ابطالها ابطالها الخ (وأقول) لا يخفى ان الأئمة أرادوا بابطالها ما ليس بتخصيص
ولا تخصيص بدليل مقابله به ما وان الابطال بالمعنى المقابل لهما لا يتصور الا ان يكون ابطالها
فان أراد الشيخ مع ان ابطالها بهذا المعنى ابطالها كان مكابرة ومخالفة للضرورة فلا اعتبار به
وان أراد منع ان مافي مثال الشارح ونحوه من قبيل الابطال بل من قبيل التعميم وهو جائز فهذا
المنع هو مضمون ما أجيب به من جهة الخفية بالنسبة انهم مثال الشارح كما ينه الكمال
كغيره ونقله عن المستصفي للغزالي فكان ينبغي ان يعبر عما يناسب ولا يمنع ان ابطالها ابطال لها
ومع ذلك لا يرد على الشارح لانه أراد بالقبيل به مجرد الايضاح وان كان فيه خلل وقد صرح
المصنف بذلك في نظيره فانه مثل قبل مثال الشارح بمثال آخر وعقبه بقوله ولهم أي الخفية عن
ذلك أي الابطال اعتذارا وليس الغرض أي لنا المثال أي حتى تذكر الاعتذار بل التفهيم انتهى
وقد نص الأئمة على انه يكفي في التعميم مجرد الفرض وبالجملة فان أراد الشيخ منع ان ابطالها
حقيقة ابطالها لم يصح أو ان مافي هذا المثال من قبيل الابطال فهو لم يرد على ما قالوه ودفعوه
(قوله فانه يخرج من النساء المحارم) قال شيخنا العلامة هذا الايات على ما قدمه عن الغزالي
وابن بجي من ان الحكمة اذا قطع بانها قائم في صورة ثبت الحكم نظرا للمظنة بل على قول
الجليلين بانها قائم في عدم اعتبار المظنة عند انتهاء حكمها انتهى وذكره شيخنا الشهاب
(وأقول) جميع ما ذكرنا من تخطيط واشتباة وذلك لان فرض الكلام بين الغزالي وصاحبه وبين
الجليلين فيما اذا وجدت العلة دون حكمها كما ينص على ذلك عبارة المصنف والشارح هناك
فان العلة هي السفر وقد وجد قطعاً لكن اتقت حكمته التي هي المشقة بخلاف ما هنا فان
العلة المستتبطة التي هي مظنة الاستقناع والتلذذ لم توجد في المحارم اذ ليس مظنة لذلك فإين
أحد هما من الآخر وكيف مع ذلك يصح تخرج ما هنا على ما هناك ومنشأ الغلط والاشتباة
التعسير بالمظنة هنا وهناك وهو عجيب فانما ذكر هناك على انها وصف العلة وهنا على انها
نفس العلة فتأمل فانه في غاية الوضوح ومع ذلك خفي على الشيعين (قوله ولاختلاف الترجيح

لانه مستقذر فان استقذاره
انما يثبت بعد ثبوت نجاسته
(ومنها ان لا تعود على
الاصل) الذي استنبطت
منه (بالابطال) لانه منشؤها
فابطالها لابطالها كتعديل
الخفية وجوب الشاة في
الز كانه دفع حاجبة القبح
فانه يجوز لاخراج قيمة الشاة
مقتضى الى عدم وجوبها
على التعمين بالتعريف فيها
وبين قيمتها (وفي عودها) على
الاصل (بالتخصيص) له
(لا التعميم قولان) قبل يجوز
فلا يشترط عدمه وقبل لا
فيشترط مثاله لتعليل الحكم
في آية أولاسم النساء بان
الامر مظنة الاستقناع فانه
يخرج من النساء المحارم
فلا يتقاضى اسهون الوضوء
كما هو أظهر قول الشافعي
والثاني يقتضى عملاً بالعموم
وتعليل الحكم في حديث
أبي داود وغيره انه صلى
الله عليه وسلم نهى عن
بيع اللحم بالحيوان بانه بيع
الربوي باصده فانه يقتضي
جواز البيع بغير الجنس
من ما كول وغيره كما هو
أحد قول الشافعي لكن
أظهرهما المنع نظر للعموم
ولاختلاف الترجيح

في القروع الخ) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان قول النقص والمنع في المشايخ مبنيان على منع العود بالتخصيص وفيه نظر لانه بناهما أولاً على النظر الى العموم ومن الجائز انهما يجوزان العود المذكور ولم يؤولا به ترجيح الدلالة للعموم لانها بالمنطوق انتهت (وأقول) هذا نظر ساقط اما أولاً فلانه يجوز ان يكون الشارح قد اطاع على تصريح بينا القولين المذكورين على ما ذكره فلا يندفع ما اقتضاه كلامه بمجرد الاحتمال الذي أبداه الشيخ بل في كلام الزركشي التصريح بالبناء المذكور فانه قال هل يشترط ان لا يعود على أصلها بالتخصيص فسه قولان للشافعي مستنبطان من اختلاف قوليه في نقض الوضوء بمس المذموم الخ ثم قال وكذلك ورد انتهى عن بيع اللحم بالحيوان وعمومه يقتضي عدم الفرق بين المأكول وغيره والماعى يقتضي تخصيصه بالمأكول لانه يبيع الربوي باصله وما ليس بربوي فلا يدخل له في النهي وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان وما خذهما هذا الاصل والاصح المنع تمسكاً بالعموم واقبالاً بريح المصنف شيئاً من القولين لان الاصح لم يطردوا فيه ترجيحاً بل في بعض الصور بخصوصه بالمعنى كالتحريم وفي بعضها لا بخصوصه كاللحم بالحيوان وذكر الهندي في الرسالة السيفية ان القولين هما القولان في تخصيص العلة انتهى ثم ذكر عن الهندي أيضاً ان الخلاف مبني على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس ولهذا قال الكمال في حاشيته وجعل الصق الهندي تارة الخلاف هنا مبني على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس أولاً ويجوز وتارة جعله مبني على القولين في تخصيص العلة انتهى فتأمل قوله مستنبطان من اختلاف قوليه فانه تصريح بان الاصح بانوا اختلاف قوليه على هذه القاعدة حتى استنبطوا من ذلك هذين القولين وقوله وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان ما خذهما هذا الاصل وقوله وذكر الهندي الخ فان هذه كلها صراحة فيما اقتضاه كلام الشارح فالاعتراض مع ذلك مجرد استحسان بلا دليل بل مخالف للدليل واما ثانياً فلان مجرد احتمال البناء المذكور كاف للشارح في صحة التمثيل لما سبق فيما سبق وللمصنف في ترك الترجيح لما فيه من الاحتياط في مقام الشك كما لا يخفى فتأمل (قوله وان لا تكون المستبقة معارضة معارضة منافع موجود في الاصل) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب هذا في الحقيقة هو القياس المسمى فيما تقدم بالمركب الاصل الى آخر ما طال به في تقريره ثم قال فهو تكرار مع ما تقدم ولا يدفعه اختلاف العبارة في الموضعين (وأقول) ما زعمنا من ان هذا في الحقيقة هو المسمى فيما تقدم بالقياس المركب ورتبناه عليه من ان هذا تكرار مع ما تقدم منوع منه ما ظاهراً اما أولاً فلطو اختلف ما في الموضعين تصويراً وغرضاً وذلك بان يكون ضابط ما تقدم وجود خصم مخالف في الفرع مانع وجوده لاهل الاصل فيه في مركب الاصل أو في الاصل في مركب الوصف مدع ان العلة غير ما ذكره المستدل مما يشافيه وان اعتقاد المستدل ان ما يدعيه لا يصلح للعلة ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل والحالة ما ذكره غير ناهض على الخصم وان نهض في حق المستدل لا اعتقاده وجود العلة في الاصل والفرع وعدم وجود معارض معتبر لها وان يكون ضابط ما هنا ان يظهر وصف آخر صالح للعلة في اعتقاد المستدل منافع الوصف الاخر فيه ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل لا يصح تمسكه في حق نفسه من غير وجود

في القروع أطلق المصنف القولين وقوله لا التعميم أي فانه يجوز العود به قولاً واحداً كتعميل الحكم في حديث الصحبة لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان بتشويش القدر فانه يشهد لغير الغضب أيضاً (و) من شروط الالحاق بالعلة (ان لا تكون المستبقة منها) معارضة معارضة منافع (مقتضاه) (موجود في الاصل) اذ لا عمل له سامع وجوده الا بمرجح قال المصنف مناهة قول الحنفى في تنقي التبييت في صوم رمضان صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنقل في معارضة الشافعي فيقول صوم فرض فيجتاح فيه ولا يفتى على السهولة انتهى وهو مثال للمعارض في الجملة

نصهم بقصدية الاحتجاج عليه حتى يكون الغرض من ذكره بيان عدم نهوضه عليه ولا ينافي ذلك ما يؤيده بعض العبارة كالمثال الذي حكاه الشارح من المصنف من فرض الكلام مع خصم لجواز ان يكون المقصود مجرد بيان المعارض من غير اعتبار خصم أو يكون ضابط ما هنا والغرض منه أعم مما ذكره مما تقدم في ضابط ما هنا والغرض منه ولا يخفى اتفاق التكرار على التقديرين أما على الأول فظاهر وأما على الثاني فلأنه لا تكرار في ذكر الأعم بعد الاختصاص كما تقدم بيانه في نظيره عن حواشي المولى سعيد الدين وأما ثانياً فلو سلمنا اتحاد التصوير في الموضوعين لكن الغرض من مختلف فيهما فالغرض في الأول بيان عدم نهوضه على الخصم وفي الثاني بيان عدم نهوضه في حق المستدل فيمنع عليه القسمة في حق نفسه ومقتضيه ولا تكرار مع ذلك بوجه وان سلم استلزام أحد الغرضين الآخر أو لا تكرار في الجمع بين الملازمين كما هو عليه وأما ثالثاً فلو سلمنا اتحاد التصوير والغرض في الموضوعين لكن يجوز ان يكون ذلك في الموضوعين إشارة إلى اعتبار هذا الشرط في كل من حكم الأصل والعلة حتى اذا اتفق كان اختلال القياس من جهتين وذلك أبغ في رده من اختلاله من واحدة وأعلم ان الجمع بين هذين الموضوعين بمالم يفرده المصنف بل هو كذلك في كلام غيره كالأمدى وابن الحاجب وغيرهما (قوله وليس منافياً ولا موجوداً في الأصل) قال السيد السمرودي وقد منع كونه غير مناف لان البناء على الاحتياط الذي هو مقتضى كون الصوم فرضاً ينافي البناء على السهولة الذي هو مقتضى كونه نقلاً انتهى (وأقول) مما يدفع هذا المنع ان كون الصوم فرضاً وان ناسبه مطلق الاحتياط لا يقتضي خصوص هذا الاحتياط الذي هو تبيين النية وهذا الاختلاف الأعم في وجوب التبيين فتفاه الخلفية بل ادعوا ان تركه أولى لان اتصال النية بالعبادة أولى من تقديمها عليها بل قد يقال ان الوصف الآخر أعني الكون صوم عين لا يقتضي خصوص هذه السهولة التي هي جواز النية ثم ارباب هو صالح لها وإقابلها فلا شيء من الوصفين منافي إلا أن في مقتضاه فليأمل والله أعلم (قوله وانما ضعفوا هذا الشرط) قال شيخنا العلامة صاحب هذه النسخة انما عرفت في شروط العلة لا تضعفه في نفسه إذ شرطية صحيحة لكن باعتبار ثبوت الحكم في الفرع وقال العضد وقيل ولا يعارض في الفرع لما ثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فان المعارض يطل اعتبارها وهو غير مستقيم فانه لا يطل شهادتها انتهى وهو دال على ان ضعف هذا الشرط ثابت له في نفسه فليأمل انتهى (وأقول) قد منع دلالته على ما ذكر لجواز ان يكون قوله وهو غير مستقيم رد القول ان المعارض يطل اعتبارها بانه لا يطل اعتبارها في نفسها بل يمنع من اعتبار التعدية بواسطة بدوئ مرج وكيف يكون ضعيفاً في نفسه مع انه يلزم حينئذ صحة التعدية مع وجود المعارض من غير ترجيح مع انه لا يميل اليه فليأمل (قوله كما تقدم أخذه) قال شيخنا العلامة وواقعه شيخنا الشهاب المة تقدم أخذه انه شرط في الفرع لاثبوت الحكم فيه كما قال هنا انتهى (وأقول) هذا عجيب بل هو هو من ظاهر لفظه وإن ليس المراد بقول الشارح هناك لانها تول إلى شرط في الفرع وهو ان لا يعارض أنها تول إلى شرط في ذات الفرع إذ لا يتوهم عاقل ان المعارضة في ذات الفرع بل هو الحال الظاهر ان تعاقب المعارضة التي

وليس منافياً ولا موجوداً
في الأصل (قيل ولا في
الفرع) أي ويشترط أن
لا يكون معارضة بمناف
موجود في الفرع أيضاً لان
المقصود من ثبوتها ثبوت
الحكم في الفرع ومع
وجود المنافي فيه المستند
إلى قياس آخر لا يثبت قال
المصنف مثلاً قولنا في مسح
الرأس ركن في الوضوء
قيس بتليينه كف غسل الوجه
فيعارضه الخصم بقوله
مسح فلا يسن تليينه كالمسح
على الخفين انتهى وهو
مثال للمعارض في الجملة
وليس منافياً وانما ضعفوا
هذا الشرط وان لم يثبت
الحكم في الفرع عند
اتفاقه لان الكلام في شروط
العلة وهذا شرط لثبوت
الحكم في الفرع كما تقدم
أخذه من قوله وتقبل
المعارضة فيه إلى آخره
ولا يقدح في صحة العلة في
نفسها

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيد المرسلين وآله
الطاهرين

ذكرها بذات الفرع بل المراد منها قول الى شرط في اثبات الحكم بالفرع ولهذا قال الشارح
هناك ايضا وصورتها في الفرع ان يقول المعارض للمستدل ماذا كرت من الوصف وان اقتضى
ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه أو ضده الخ فاعتبروا يا اولي الابصار
ثم زاد شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب نعمة في الظن ويرى حيث قال ثم اعلم ان الكلام هنا
ليس في شروط العلة كما قال بل في شروط الالحاق بها أي بسببها والالحاق بسببها هو اثبات
الحكم في الفرع بسببها وشروطه شروطه كما لا يخفى انتهى (وأقول) لا يخفى على ذي اب سقوط
هذا الكلام اما قوله ليس في شروط العلة كما قال بل هي في شروط الالحاق بها فلانه لا معنى
لشروط العلة في هذا المقام الا شروط الالحاق بها ولهذا اعتبر القوم ومنهم ابن الحاجب والعبد
بشروط العلة وذكرها هنا هذا الشرط وغيره فسقط قوله ان الكلام هنا ليس في شروط العلة
بل في شروط الالحاق بها لانها معنى واحد عندهم في هذا المقام ومن المجانب نسبة هذا التعبير
أعني شروط العلة للشارح ثم مناقشته فيه مع انه تعبير القوم ولا منشأ له هذا الاخرط التعصب
والشفق في العرش بهذا الامام ويلزمه ان يناقش القوم أيضا في قوله سم شروط الاصل
وقوله سم شروط الفرع اذ ما ذكره ليست شروط الاصل ولا ذات الفرع بل للالحاق
بالاقل والحق الثاني بغيره واما قوله والالحاق بسببها الخ فلانه لا يخفى ان معنى شروط الالحاق
بسببها وشروط اثبات الحكم في الفرع بسببها الذي هو معنى ذلك انما هو في الحقيقة شروط
سببها للالحاق وكونها واسطة فيه ومعنى شروط ثبوت الحكم في الفرع انما هو في الحقيقة
شروط محالته لثبوت حكم الاصل فيه وبين هذين المقامين بون بعيد لا يخفى على من تأمل
وقد يتحقق أحدهما دون الآخر فكيف يكون شروط أحدهما هي شرط الآخر على ان
الشارح انما قال لثبوت الحكم في الفرع ولا خفاء في ان ثبوت الحكم في الفرع غير اثبات
الحكم في الفرع بسبب العلة وان شروط أحدهما لا يلزم ان تكون شروط الآخر ولهذا قال
ولا يقدح في صحة العلة في نفسها او معنى في نفسها مع قطع النظر عن ثبوت الحكم في الفرع فلا
يشافي ان المراد بالهالة في نفسها العلة باعتبار رجحان الالحاق بها ودلالة الالحاق بها على الحكم لان
الكلام في شروط الالحاق بها كما عبر به المصنف والشارح في هذه المواضع والحاصل ان العلة
صحيحة في نفسها صالحة للالحاق بسببها لكن قيام المعارض بالفرع يمنع من العمل بذلك
الالحاق وثبوت الحكم بالفرع فطبع بالتأمل ولا تهول ذلك التهويلات (قوله وانما قيد
المعارض بالمتأني) أقول قد اطنب المصنف في شرح المختصر في الاستدلال على حل المعارض
في كلامه على المتأني ورد ما وقع لشراحه من جهله على غير المتأني وبه يعلم ان دفاع ما ورد الكمال
هنا نقوله اعلم ان التقييد بالمتأني خلاف ما في المختصر وشروطه للعدو وغيره قلنا اما كونه
خلاف ما في المختصر فهو ممنوع لان ما في المختصر محمول على المتأني عند المصنف كما تقرروا ما
كونه خلاف ما في شروطه فلا يضر المصنف شيئا لان المصنف اعترف بذلك وبسط الرد عليهم فيما
ذهبوا اليه من جهله على غير المتأني فكيف مع ذلك يرد عليهم بمجرد كلامهم وقوله ولا يخفى ان
التقييد لا يلائم التعليق السابق عن شروط المختصر قلنا لا أثر لذلك مع متينين من مخالفة المصنف
اياهم ورد عليهم وقوله قالوا في عدم التقييد قلنا هذا ممنوع بعد ما تبين من اندفاع ما رده عليه

وانما قيد المعارض بالمتأني
لانه قد لا ينافي كما سيأتي
فلا يشترط اتقائه ويجوز
ان يكون هو علة أيضا بناء
على جواز التعامل بعلمين

وقوله بل حذف هذا الشرط بالكلية اكتفاء بقوله فيما سبق وأما انتفاء المعارض فبقي على
التعليل بعلمين قلنا هذا ممنوع لأن ما يأتي في المعارض غير المتأني كما هو صريح كلام المصنف
الآتي وما هنا في المتأني وما يأتي مبنى على التعليل بعلمين وما هنا لا ينبغي على ذلك بل يأتي على
الجزء وعدمه اذ مع المسافة لا يأتي التعليل به ما والحاصل أن ما يأتي هو مفهوم ما هنا وما هنا
غير مبنى ما هنا فكيف يكون الأولى حذف ما هنا فإن قلت لأجوبة إلى الجمع بينهما بل يكفي
الاقتصار على الآتي مع إطلاقه فيشمل المتأني وغيره مع تقييد ما يحتاج للتقييد منه قلت الجمع
بينهما بل في بيان كل مع ما فيه من التقييد في الموضع الأول على تقييد إطلاق ابن الحاجب
فليتأمل (قوله أن لا تخالف نصاً واجماعاً) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب حصل
كلام الشارح كغيره أن لا يخالف حكمها الثابت لها في الفرع نصاً واجماعاً ولا ينبغي أن هذا
لأفائدة فيه بعد قول المصنف من شروط حكم الفرع ولا يقوم القاطع على خلافه وفقاً ولا خبر
الواحد عند الأكثر انتهى (وأقول) ما زعمناه من نفي الفائدة ممنوع بل فيه فائدة وهي الإشارة إلى
أن مخالفة النص كما تؤثر في جانب الفرع تؤثر في جانب العلة أيضاً فهي مقسدة لكلا الحالتين
ومأمونة له من الصلاحية فيصيح أن يضاف فساد القياس إلى كل منهما ولا يتعين إضافته إلى
خصوص واحد منهما كما يصح أن يضاف إليهما جميعاً وهو المبلغ في رد من إضافته إلى أحدهما
وكفي به ما أفادته وتطأ في كلامهم (قوله وأن لا تتضمن زيادة عليه أن نافت الزيادة مقتضاه)
عبارة ابن الحاجب وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل إن نافت مقتضاه أنه
وشرها العلة بقوله ما يصح ويشتري في المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكمها
في الأصل غير ما أثبتته النص لأننا انما تعلم مما أثبت في معمله لا يتبعها الطعام بالاعمال الاسواء
بسواء فعل الحرمة بأنه رافقها يوزن كالتة دين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له وقيل
أن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل لأنه نسخ له فهو مما يكره على أصله بالإبطال والاجاز انتهى
فهو كإبن الحاجب من الداهيين إلى إطلاق هذا الشرط حيث قررنا الإطلاق ثم حكى التقييد بقيل
وقوله زيادة على النص أي حكم النص الذي أفاده وقوله أي حكم في الأصل الخ
تفسير للزيادة أي يشترط في المستنبطة أن لا تتضمن حكماً في الأصل غير الحكم الذي أثبتته
النص في الأصل وقوله لأننا انما تعلم الخ استدلال على هذا الاشتراط أي وانما اشترط ذلك في
المستنبطة لأننا انما تعلم من الحكم الذي أثبت بالنص في الأصل فهي فرع حكم الأصل فلو
أثبت بها حكم في الأصل لكان فرعاً لها وذلك دور (لا يقال) لزوم الدور ممنوع لأنها فرع الحكم
الذي أفاده النص والحكم الذي أثبت به سائرنا على ذلك الحكم الذي أفاده النص فهناك
حكمين أحدهما أفاده النص وهي فرعه وليس هو فرعها فلا مدخل للدور باعتبار هذا الحكم
وثانيهما الحكم الذي أفادته هي زيادة على الأول وهو فرع لها وأثبتت هي فرعها فلا مدخل
للدور باعتبارها أيضاً (لأننا نقول) العلة المستنبطة انما تستنبط من الحكم الذي هي علة له فأى
حكم في الأصل فرضت له كان مستنبطة منه فإذا كان ذلك الحكم الذي أفادته حكماً في
الأصل كانت مستنبطة منه فهي فرعه وقد أفادته فهو فرعها وهذا عين الدور بلا اشكال
وقوله فيلزم التقابض الخ أي فقد أفادت هذه العلة حكماً في الأصل وهو وجوب التقابض

(و) من شروط الإلحاق
بالعلة (أن لا تخالف نصاً
أو إجماعاً) لأنهما مقدمان
على القياس مثال مخالفة
النص قول الحنفى المرأة
ما لك بضعها فيصيح
نكاحها بغير إذن وليها
قياساً على بيع سلعها فإنه
مخالف لحديث أبي داود
وغیره وأما امرأه نكحت
نفسها بغير إذن وليها
فنكاحها باطل ومثال
مخالفة الإجماع قياس
مسألة المسافر على صومه
في عدم الوجوب بجماع
السفر المشق فإنه مخالف
للإجماع على وجوب أدائها
عليه (وأن لا يتضمن زيادة
عليه) أي على النص (أن
ناقت الزيادة مقتضاه)

غير الحكم الذي أثبتته النص وهو امتناع البيع مع التفاضل لان النص تعرض
لهذا وسكت عن ذلك قال المولى التفتازانى واشترط التقايل زيادة على النص وهو نسخ فلا
يجوز بالقياس والاجتهاد ثم قال وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخا بل اذا كانت منافية
لحكم الاصل فتمنعها وجوز غير المنافية انتهى وقوله وهو نسخ الخ فعلى هذا يجتمع مع محذور ان
الدور ونسخ النص بالقياس والاجتهاد لكن الثاني غير محذور عند المصنف لما قدمه من
فهم جواز نسخ النص بالقياس وقوله وقيل الخ أى وقيل يشترط في المستبقة ان لا تتضمن
زيادة على النص ان كانت تلك الزيادة منافية لحكم الاصل لان الزيادة حينئذ نسخ لحكم
الاصل فهي مما يكر على اصله وهو حكم الاصل بالابطال وما كره على اصله بالابطال يكون باطلا
وقوله والابتن أى وان لم تكن الزيادة منافية بازان تتضمنها المستبقة هذا شرح كلامه ومنه
يظهر وجه اختياره اطلاق هذا الاشتراط فانه اذا كانت الزيادة عبارة عن الحكم كان الدور
لازما سواء ان كانت أم لا كما هو ظاهر مما تقر فوجب اطلاق هذا الاشتراط وترك ذلك التقييد
واما قول الشارح بان يدل النص على عليه وصف ويريد الاستنباط فيه أى في ذلك
الوصف منافيا للنص أى لمتناه الذى هو الحكم بان يدل ذلك القيد على خلاف الحكم الذى
دل عليه النص فقيه تصریح بمخالفة العبد في تصويره هذه المسئلة لان العبد فسر الزيادة
فيها بحكم في الاصل كما تقدم والشارح فسر ما بقيد في العلة زاده الاستنباط على الوصف
الذى دل النص على عليه ولا يخفى انه لا يلزم دور على هذا التقدير لان الزيادة التى هي ذلك
القيد وان توقفت على النص والحكم الذى دل عليه الا انه مالا يتوقفان عليها اذ لم يثبت
واحد منهما ما بهما واذا لم يلزم دور على هذا التقدير لم يتجه اطلاق الاشتراط وتعين التفصيل بين
كون الزيادة منافية لمقتضى النص فيقع التعارض بين النص والاستنباط ويجب تقديم النص
وبين كونها غير منافية فلا تعارض بينهما ويعمل بهما جميعا فان قلت يلزم من تضمنها زيادة
قيد في العلة تضمنها زيادة حكم على ما أفاده النص فالدور لازم على هذا التقدير أيضا قلت هذا
ممنوع يؤيد المنع انه لو علت الحرمة في مثال العبد السابق بانه مطعوم مكيل لم يحصل زيادة
حكم مع تضمن العلة زيادة قيد المكيل على الطعم الذى أفاده النص عليه هكذا يظهر في هذا
المقام وماسلكه الشارح في تصوير المسئلة سبقه اليه غيره كالزركشى من شرح هذا الكتاب
وكغيره العبد من شرح المختصر كالاصفهاني والمصنف وصاحب الجوهر الفريد ولم أر أحدا
تبعه على مخالفة هذه الطريقة لطريقة العبد أو موافقة لها وعسى الله تعالى ان يزيدنا في ذلك
سيانا واذا علمت ذلك علمت فساد قول المصنف وراى شرح الكلام المصنف مانعه ومن
شروطها اذا كانت مستبقة ان لا تتضمن زيادة على الاصل أى حكمه لانها انما تعلم بالنص فلا مانع
من حكم الاصل فلما أثبت بها حكم الاصل كان دورا بخلاف المصوفة فانها تعلم بالنص فلا مانع
من اثبات الزيادة لها وبعاد كرتين فساد ما اختاره المصنف من شرط المناقاة وفاقا لمدى
وسقط ما توهم من بناء هذا على أن الزيادة على الاصل نسخ وهو مذهب الحنفية اهـ ووجه
فساده أن اعتراضه هذا النمايات على طريق العبد وقد علمت انها بخلاف طريق المصنف
وشراحه فلا معنى لحل كلامه عليها ثم الاعتراض عليه ولا منشأ لذلك الا لفظة الفاحشة وعدم

بان يدل النص على عليه
وصف ويريد الاستنباط
قيدافيه منافيا للنص فلا
يعمل بالاستنباط

التمييز بين الطرفين وعدم الوقوف على مقصود المصنف بل ولا على نص يحسمه فإنه في شرح
المختصر مع تصويره بصور الشارح لما ساق قوله وقيل إن نافذ مقتضاه قال وهو الصحيح
عندي وإنما يتجه الأول لو كانت الزيادة على النص نسخاً وليس كذلك عندنا اهـ وتأمل قوله
وسقط ما توهم من بناء هذا الخ فإنه من الغلط يمكن سواء أراد بهذا الإشارة إلى أصل المسئلة
أو إلى ما اختاره المصنف لأن المبني على ما ذكرناه واطلاق الشرط عن ذلك التقييد
كما هو واضح من قول الشارح المحقق قال المصنف كالهندي وإنما يتجه أي الاطلاق ببناء
على أن الزيادة على النص نسخ (قوله لأن النص مقدم عليه) قال شيخنا العلامة ظاهرة صحة
التعليل وإن النص راجع وبعبارة العبد وقيل إن كانت الزيادة مضافية لحكم الأصل لأنه نسخ
له وهو ما يكره على أصله بالابطال اهـ ووافقه شيخنا الشهاب حيث قال قضية هذه العبارة إن
كلا صالح غير أن النص مقدم والذي في العبد أن العمل بالاستنباط حيثما يلزمه فإدما منع
من العمل به فراجع اهـ (واقول) يظهر لي أن الاعتراض بما في العبد تحليط فإن ما في العبد
مبني على أن الزيادة نسخ وما ذكره الشارح تبعاً للمصنف مبني على أنها غير نسخ وأيضا فقد
عات اختلاف طريق المصنف والعبد واختلاف تصوير المسئلة عليهم ما وإن المحذور على
طريق العبد مذكور على طريق المصنف فتأمل (قوله وإنما يتجه) أي الاطلاق قال شيخنا
العلامة وهذا الحصر ممنوع قال العبد ويشترط في المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة
على النص أي حكم في الأصل غير ما أثبتته النص لأنها انما تعلم مما ثبت فيه مثلاً لا تبعه والطعام
بالطعام الاسواء بسواء فليعلم الحزمة بأنه رافعيها وزن كالتقديس فيلزم التقابض مع
أن النص لم يتعرض له انتهى ووافقه على هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فإنه أورد ما قبل
التحليل من عبارة العبد هذه ثم قال وقضية عدم الاتجاه مطلقاً اهـ (واقول) يظهر لي أنه أيضاً
تحليط واشتباها لما تقدم من اختلاف طريق المصنف والعبد ولزوم الدور على طريق العبد
دون طريق المصنف فاطلاق عدم الاتجاه على طريق العبد للزوم الدور عليه لا يقتضي اطلاقه
على طريق المصنف لعدم لزوم الدور عليه فتأمل ولا تنك من الغافلين نعم بقي ههنا بحث آخر
وهو أنه يظهر مما بيناه أنه لا خلاف في المعنى بين الطرفين وأنه لم يشغل واحدة منهما على ما يرد
الأخرى وإن التقييد محتاج إليه على طريق المصنف غير محتاج إليه على طريق العبد وحيث
يتوجه أن يقال لا حاجة إلى ما سلكه المصنف كالأمدى وغيره لا مكان تصوير المسئلة بما قاله
العبد فيستغنى عن التقييد ولا حاجة إلى ما سلكه العبد لا مكان تصوير المسئلة بما قاله
الشارح كالأصفهاني وغيره كما تقدم فيستغنى عن تضعيف التقييد اللهم إلا أن يكون كل فريق
قد قام عنده أن ما سلكه هو مراد القوم فعول عليه والله سبحانه أعلم (قوله خلافاً لمن اكتفى
بعلية مبهم مشترك) قال شيخ الإسلام والكلام في عدم جواز التعليل بالأدلة الدائريين أمرين
فأكثر ما لم تثبت عليه كل منهما أو منهما فلا ينافيه قواماً من غير عن الخلفي غير المحرم فرجه
أحدث لأنه أماً ما فرج آدمي أو لأمس غير محرم لأن كلا من المس واللمس يثبت عليه للحدث
في الجملة اهـ (واقول) هنا أمور الأول أنه يندفع بما قاله قول الكل في نسخة ما نصه قوله خلافاً
لمن اكتفى بعلية مبهم من أمرين يقتضي أن الرابع أنه لا يصح التعليل بمبهم من أمرين أو نحوهما

لأن النص مقدم عليه (وفقاً
للأمدى) في هذا الشرط
بقيد وغيره أطلقه عن هذا
القيد قال المصنف
كالهندي وإنما يتجه بناء
على أن الزيادة على النص
نسخ وهو قول الحنفية كما
تقدم (و) من شروط
الالحاق بالعلية (أن تعين
خلافاً لمن اكتفى بعلية
مبهم) من أمرين من غير
(مشترك) بين القيس
والقيس عليه

من المحصور في عدد خاص وهو خلاف ما ذكره أصحابنا في تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى
فرج الرجال ومس المرأة من الخنثى فرج النساء فأنهم قالوا يحدث الماس اذا كان أجنبيا
وعلاو ذلك بأنه اماما من فرج أولامس أجنبي أو أجنبية انتهى وأما قوله في أخرى مانصه قد
المهم بكونه مشترك كابن المقيس والمقيس عليه تبيينا على انه محل النزاع أما التعليل بهم غير
مشترك فقد اكتفى به أصحابنا في تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى فرج الرجال ومس المرأة
من الخنثى فرج النساء فأنهم قالوا يحدث الماس اذا كان أجنبيا وعلاو ذلك بأنه اماما من فرج
أولامس أجنبي أو أجنبية انتهى فهو مما يحتاج الى التامل لانه ان أراد بكون التعليل بالمهم
غير مشترك أنه لا أصل هناك ليقى به حتى يكون المهم مشترك كايته وبين ذلك الفرع لزم اثبات
الأحكام بمجرد التعليل من غير ان يتحقق هناك قياس وهو في غاية الاشكال لان مجرد التعليل
خارج عن جميع أدلة الفقه المقبولة والمردودة وطالماتوقفت في ان التعليل من أي أنواع
الادلة حتى ظهر لي أنه اشارة الى قياس وان عسر بيانه فهو من نوع القياس وان أراد بذلك ان
هناك أصلا ليقى به فكيف يصح الالحاق مع عدم اشتراك العلة فليست أمثلة * والثاني ان ذلك المهم
ان كان المراد به الاحد الذي رأى القدر المشترك فهذا معين لامهم فكيف يصدق عليه تصوير
المسألة وكيف يجري فيه التوجيه المذكور المبني على انه لا تعين لذلك المهم المشترك وأيضا فلا
يصح جعل القدر المشترك العلة الا ان ثبتت عليه كل من الامرين أو الامور وهو خلاف صورة
المسألة كما علمته عن شيخ الاسلام وان كان المراد به واحد مخصوصه معين في الواقع لكنه
لم يتعين في الظاهر فكان ينبغي ترجيح الاكتفاء به حيث علم وجوده وعليته في الاصل ووجوده
في الفرع اذ حيث علم اشتراك الاصل والفرع في علة الحكم فلا وجه لعدم الاكتفاء حينئذ
وان لم يتعين العلة لنا وان كان المراد به واحد من أمور لم تثبت عليه شيء منها لكن يحتمل عليه
واحد منها فهذا مما لا ينبغي ذهب أحد اليه اذ كيف يصح الالحاق لا بواسطة شيء ثبتت عليه
فلنحذر المسألة * والثالث أن قوله اذ لم تثبت عليه كل منهما او مظاهرها وان لم تثبت عليه شيء
منهما أو منها بل أثبت عدم عليه كل منهما أو منها ولا يخفى اشكال الاكتفاء حينئذ وعدم
اتجاه فرض الخلاف في المهم بل يتجه جريان هذا الخلاف في المعين اذ لا تفاوت بينهما على كلا
القولين على هذا التقدير بل الاشكال قائم أيضا اذا ثبتت عليه أحد الامرين أو الامور دون
الباقى اذ الجع حينئذ بالاحد الذي يرضى الى الاكتفاء مع انتفاء ما ثبتت عليه كما لا يخفى وقد
جعل الزركشي وغيره هذه المسألة هي التي ذكرها الصفي الهندي في نهايته بقوله قال بعضهم
يجوز الالحاق بمجرد الاشتراك في الوصف المطلق العام وأطبق الجاهل على فساد من حيث ان
ذلك يقتضي ثبوت أحكام متناقضة في الفرع الواحد لانه ما من فرع يفرض الا ويشبه أصولا
كثيرة متناقضة الأحكام في أوصاف عامة فلو جاز الالحاق الفرع بالاصل بمجرد الاشتراك في
الوصف العام لجاز الالحاق كل فرع بكل الاصول اذ ليس الحاقه ببعضها أولى من الحاقه
بالبعض الا نخرج حينئذ يلزم ثبوت الأحكام المتناقضة في كل واحد من الفروع ولان ذلك
يقضي الى التسوية بين المجهول والعاين في اثبات الأحكام الشرعية في الوقائع الحادثة لانه
ما من عاين جاهل يفرض الا ويعلم ان هذا الفرع يشبه أصولا من الاصول في وصف عام فيثبت

حكمه فيه لا شترأ كما في ذلك الوصف العام واختبروا بقول عمر رضي الله عنه اعرف الاشياء
والنظائر وقس الامور برأيتك ويكتفي في كون الشيء شبيها للشيء أو نظيره الاشتراك في وصف
واحد وقوله وقس الامور مرتب على ذلك فوجب أن يجوز القياس بكل وصف مشترك فيحقق
به الشبهة والنظارة وجوابه منع تحقق الشبهة والنظارة بمجرد الاشتراك في الاوصاف العامة
نحو المذكورية والمعلومية والخبرية مع انه لا بعد أحد هما شيئا ونظيره الا آخر بل لا بد من
الاشتراك بوصف خاص الى آخره انتهى وهذه العبارة ظاهرة ان لم تكن صريحة فيما تقدم
أيضا لكن في مطابقتها للتصوير المصنف المسئلة بالمبهم وتعليل الشارح المذكور نظرا لا يفتي
فلتراجع المسئلة ولتحرر (قوله لان الله منشأ التعدية للحقيقة للقياس) قال شيخنا العلامة
أي تعدية الحكم عن الاصل الى الفرع الحقيقة للقياس اذ هو حمل معلوم على معلوم في حكمه
لما وانتهى في علمه وهذا الحمل نفس التعدية فتكون التعدية محقة للقياس اذ هي نفس ماهيته
فان قيل اذا كانت التعدية محقة له لكونها ماهية والقياس هو الدليل فاين المدلول
قلنا المدلول ثبوت الحكم لا اثباته وهذا التحمل الخارج عن حد المعقول أحوج اليه تعريف
القياس بالحمل المذكور اما من عرفه بما واقرع لاصل في علمه حكمه فلا حاجة الى هذا التحمل
اذ قوله التعدية محقة للقياس غير صحيح انتهى وقال شيخنا الشهاب قضية هذا أي قوله
الحقيقة للقياس انها من اركانها وليست منها كما مر اه (وأقول) أما الاول فان أراد بالتصلي
الذي ذكره مخالفة كون التعدية هي نفس القياس للظاهر من مغايرة المحقق للشيء لذلك الشيء
وقد اتحدنا فجوابه اننا نسلم الاتحاد لظهور ان التعدية ليست الا مجرد حمل معلوم على معلوم
وهذا ليس غمما ماهية القياس بل غاية الامر انه من جملة اجزائه كما يعلم بتأمل تعريفه
الصريح في ان له معتبرا زائدا على ذلك وجزء الشيء محقق له بمعنى انه لا يتحقق بدونه وحينئذ
يبطل ما دعاه من دعوى التحمل والخروج عن المعقول وان أراد به كون المدلول ثبوت الحكم
في الفرع فان كان وجهه كونه محملا لأن القياس الذي هو التعدية هو اثبات الحكم في الفرع
وصكون اثبات الحكم في الفرع دليلا على ثبوته فيه فعمل فان كان وجه التحمل انه أريد
بثبوته في الفرع ثبوته في نفس الامر فهو فاسد اذا لاثبات بمعنى ادراك الثبوت واعتقاده
ولا يلزم من اعتقاد الثبوت تحقق الثبوت في نفس الامر وان أريد به ثبوته بحسب الاعتقاد
فما له الى اعتقاد الثبوت الذي هو معنى الاثبات فيمدد الدليل والمدلول فلا نسلم ان القياس هو
الاثبات المذكور ولما تقدم أول الباب ان المراد بالحمل في تعريف القياس هو وجوب
التسوية في الحكم كما قاله العضد والتسوية فيه كما قاله المصنف وصوبه الكرماني أو اعتقاد
المساواة كما قاله والده المصنف والظاهر انه المراد من التسوية فالعبارتان بمعنى واحد وحينئذ
فالمدلول هو التسوية بينهما في الحكم بمعنى اعتقاد المساواة بينهما في الحكم على ما تقرر والمدلول
هو ثبوت هذا الحكم في الفرع ولا يعمل في هذا ولا يخرج عن حد المعقول بوجه كما لا يخفى فان
التسوية أو وجوب التسوية غير ثبوت حكم الاصل في الفرع فلا يعمل ولا يخرج عن المعقول
أيضا ثم قد يستشكل المراد بالتعدية في هذا المقام لانه ان أريد به ثبوت الحكم في الفرع فهذا
غرة القياس كما تقدم في عبارة السعدوني وظاهر غرة القياس تناخر عنه فلا تكون محقة له اذ

لان الله منشأ التعدية
الحقيقة للقياس الذي هو
الدليل ومن شأن الدليل
أن يكون معينا فكذا منشأ
الحقيقة له والمخالف يقول
المبهم المشترك يحصل المقصود
(و) من شروط الحقائق
بالله (أن لا تكون وصفا
مقدرا وفاقا للامام) الرازي
قال لا يجوز التعليل به خلافا
لبعض الفقهاء مثاله قولهم
الملك معنى مقدس شرعي في
الحمل اثره اطلاق التصرفات

الحق للشئ لا يتأخر عنه ولا يحسب الرتبة كما لا يخفى وان أريد به اثبات الحكم في الفرع فهو متأخر عن القياس أيضا وقد تقدم أول الباب في كلام والد المصنف التصريح بأنه نتيجة القياس فلا يكون محققا لما ذكره وان أريد به التسوية بينهم ما في الحكم فلا يخفى فساد ما إذا التسوية بين الأمرين في الحكم لا يعقل اتحادهما مع تعددية الحكم من أحدهما إلى الآخر للقطع باختلاف هذين المفهومين وان أريد به اثنان خارج عن جميع ذلك فينبغي تصويره وبجواب بان المراد به التسوية أو اعتقاد التسوية بينهم ما في الحكم قولكم فلا يخفى فساد قلنا ممنوع قولكم إذا التسوية لا يعقل اتحادهما مع التعددية قلنا هذا ساقط مع تفسيرنا للتعددية بالتسوية وانما كان يصح هذا لو قررنا أن التعددية شئ آخر مما بين للتسوية ثم حكمنا بالاتحاد بينهم ما فليست أملا وأما الثاني فلا نسلم من لازم المحقق للشئ كونه من أركانه فان شروط وجود الشئ محقق له وليست من أركانه وكذا العلل العقلية محقق لها ولو لم يكن من أركانه وهذا ظاهر ومن هنا يظهر منع قول شيخنا العلامة إذ قوله المتعددية محققة للقياس غير صحيح فليست أملا (قوله وكأنه ينزع) يعني أنه لما لم يمكنه منع التعدد بالملك لوقوعه في كلام أئمة الشرع احتاج إلى منع كونه مقتدرا وبظهور أن المراد أنه يمنع كون الملك مع مفروض لا يتحقق له في نفس الأمر بل بمجرد اعتبار الاعتبار ويجعله مع في محققا شرعا في نفس الأمر لا يوقف تحققه على اعتبار معتبر مع في أن في نفس الأمر مع في هو معنى الملك شرعا لأنه مع اعترافه بأنه لا يتحقق له إلا بحسب الاعتبار يجعله محققا شرعا فإنه لا معنى لذلك ولا فائدة للعدول إليه وظاهر أن الذي يقوله في الملك يقوله في الحدث ونحوهما وصف بالتقدير فتضعف شيخ الاسلام ما قاله المصنف كالامام بان جعل المقدر محققا لا يخبر به عن كونه مقتدرا وبأن كلام الفقه طافح بالتعبد بالمتدرك وقوله في الحدث وصف مقتدرا قائم بالأعضاء يمنع صحة الصلاة حيث لا امر خص فيسقط نظر ظاهر فليست أملا (قوله ومن شروط الحاق بالعله أن لا يتناول دالها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار) قال الكوراني فان قلت قد تقدم من كلامه أن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوصا بوافق خلافا لمجرد دليلين ثم قال ولا يشترط أيضا انتفاء نص على ما وافقه وقد ذكر هنا أن من شرط العلة أن لا يتناول دالها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه فما التوفيق وما حصل كلامه ألا وانما قلت قد ذكر المصنف في شرح المختصر أن النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع أن كان هو الدال على حكم الأصل بعينه فالقياس باطل إذا ليس جعل أحدهما أصلا والاخر فرعاً أولى من العكس لأن دلالة النص فيه ما على السواء وأما أن يكون غيره بان يرد نص على ثبوت الحكم بخصوصه ثم يرد نص دال على أصل يشترك الفرع في علة فلهذا ينبغي على أن ترادف الأدلة على مدلول واحد ويجوز أن لا يكون على جواز وبهذا يظهر أن قوله لا يكون منصوصا بنص موافق هو الذي يتناول الأصل والفرع نص واحد وما جوزه فظاهر الذي يكون النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع غير النص الدال على حكم الأصل إلا أن تعلل في المن لا يوافق مقتضوده لأن جواز الثاني وفاق لمجوزي دليلين لأن منع الأول خلاف لهم لأن القياس في الأول باطل فلا دليل إلا النص فلو قال بشرط حكم الفرع أن لا يكون منصوصا ويجوز بنص واجماع يوافق مجوزي دليلين على مدلول واحد

انتمى وكأنه ينزع في
كون الملك مقتدرا
ويجعله محققا شرعا ويرجع
كلامه إلى أنه لا مقتدريه لمل
به كلفه عنه التعبير
فيستفي الحاق به كلفه
المصنف (و) من شرط
الحاق بالعله أن لا يتناول
دالها حكم الفرع بعمومه
أو خصوصه على المختار
للاستقناء عن القياس
حيث بذلك الدليل مثله في
العموم حديث مسلم الطعام
بالطعام مثلا بمنزل فانه دال
على علة الطعام

واحد دخلا لا لغيره والى الا مدي سلم من هذا كله واستقام كلامه من كل وجه هذا أو ما قوله
 وان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه كلام آخر ساقه في شرط العلة لا يتعلق به
 بما سبق لانه من شروط العلة وما تقدم من شروط حكم الفرع انتهى ما قاله الكوراني بحرفه
 (وأقول) هو كما ترى من ركاز اللفظ وفساد المعنى والظاهر أنه قصد بالجمع بين كلامي المصنف
 الاول والثاني رد ما قاله الشارح المحقق من أن في نفي المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله
 أولا ولا يكون منصوصا فوق في هذا الفساد الظاهر فانه لا يخفى فساد جملة قول المصنف ولا
 يكون منصوصا بنص موافق على ما اذا تناول الاصل والفرع نص واحد لان هذا مقدم في
 شروط الاصل حيث قال وأن لا يكون دايما بل حكمه شامل لحكم الفرع فلا معنى لاعادته
 في شروط الفرع وثنا فانه اقوله لا لا يجوز دايما بل على ما اعترف به في قوله الا ان تعليله
 لا يوافق مقصوده الخ فكيف يسوغ لها قل جل بعض جملة على ما ياتي في باقيها مع اعترافه بالمنافاة
 ثم يتكلف مثل تلك التكاليف الركيكة القاسدة لاجل مجرد الرغبة في مخالفة الشارح المحقق
 فيما قال فانه واجب حل قول المصنف المذكور على نفي النص الذي يخص الفرع حكمه افعال
 الشارح المحقق وغيره والحكم بخالفة ما في شرح المختصر لما في المتن وحيث ثبت مخالفة بين
 كلامي المتن ويسقط هذا الجمع الذي توهمه الكوراني لمحضه كلام المصنف وتحريره عن
 مواضعه ثم رأيتي قلت أيضا قول المصنف والشارح ومن شروط الخالق بالهالة أن لا يتناول
 دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار الى آخره يرد عليه انه مستغنى عنه بوضع
 سبق أحدهما قوله في شروط الاصل وان لا يكون دايما بل حكمه شامل لحكم الفرع والآخر
 قوله في شروط الفرع ولا يكون الفرع منصوصا بواجب وان وجاب بانه ذكر المواضع الثلاثة
 اشارة الى أن هذا الاشتراط يصح اعتباره في جانب كل من الاصل والفرع والعلة وحكمته
 بيان قوة خال القياس حيث عم اعني الخلال أركانه الثلاثة فانه أبلغ مما يتعلق بواحد أو
 اثنين منهم أو بالإضافة اشارة الى مناقشة من اقتصر على أحد المواضع الثلاثة بانه لا يتعين ومثل
 ذلك مما قصد له من كثرة كماله لا يخفى على المتتبع على انه يمكن ان يتناول دليل العلة حكم
 الفرع ولا يكون ذلك الدليل ناسا على حكم الفرع كان يقال الرابي البر وعلته الطم وهذه علة
 الرابي كل مطعوم ثبت فيه الرابي فليست امل انتهى (قوله فلا حاجة في اثبات ربوبية التفاح
 الخ) قال شيخنا الشهاب من هنا تعلم ان قول الفقهاء في الفروع نص في الحديث على البر
 ويقاس عليه ما في معناه من المطعومات غير صحيح نظر الى هذا الشرط اه (وأقول) قد علمت مما
 سبق ان الجمهور على خلاف هذا الشرط وان المصنف يرجح ذلك في شرح المختصر وكلام
 افقهائه المذكور بمعنى علمه فهو صحيح أي صحيح (قوله والصحيح لا يشترط القطع بحكم الاصل
 الخ) فيه أمران أحدهما أنه لا يقال لاحاجة لذلك لانه مستغنى من قوله السابق فان كانت
 قطعة قطعية أو ظنية فقياس الادون لا نأقول هذا غلط واضح أما أولا فلأن المذهب المذكور
 هناك قطعة القياس وان كان حكم الاصل ظنيا كما صرح به قول الشارح هناك فان كان
 دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك فشرطوا في قطعة القياس القطع بعلمية الشيء في الاصل
 والقطع بوجوه ذلك الشيء في الفرع أعم من أن يكون حكم الاصل قطعيا أو ظنيا ومن غير

فلا حاجة في اثبات ربوبية
 التفاح مثلا الى قياسه على
 البر بجماع الطم للاستغناء
 عنه بعموم الحديث ومثاله
 في الخصوص حديث من
 قام أو رعى فليتوضأ فانه
 دال على عليه الخارج
 النجس في نقض الوضوء فلا
 حاجة للتحقق الى قياسه على
 أو الرعا على الخارج من
 السيلين في نقض الوضوء
 بجماع الخارج النجس
 للاستغناء عنه بخصوص
 الحديث والخالف بقول
 الاستغناء عن القياس
 بالنص لا يوجب الغاء لجواز
 دليلين على مدلول واحد
 والحديث رواه ابن ماجه
 وغيره وهو ضعيف والصحيح
 أنه (لا يشترط) في العلة
 المستنبطة (القطع بحكم)
 الاصل

تقديم الدلالة بالمصروحة أو المستنبطة وظنية القياس أي وإن كان حكم الأصل قطعيًا فشرطوا
في ظنيته أن يظن عامة الشيء في الأصل وأن قطع بوجوده في الفرع من غير تقديم الدلالة بما ذكر
أيضًا والمذكور رخصًا أنه لا يشترط في العلة المستنبطة القطع بحكم الأصل ولا بوجود العلة
في الفرع فلا يتوقف صحة الاستنباط على ذلك فإين أحدهما من الوجهين من الآخر وأما ثانيا
فلو تنزلنا إلى هذا الوهم لكن تقسيم القياس إلى قطعي وظني ليس فيه نص صريح باعتبار أن كل منهما
حتى يستفاد من التقسيم صريح بعدم اشتراط القطع بحكم الأصل وبوجود العلة في الفرع
وأما ثالثًا فلو تنزلنا أيضًا لكن لا يستفاد مما سبق ثبوت هذا الخلاف المذكور وهذا لا يقال) كان
يمكن الإشارة إليه عقب ما سبق (لأننا نقول) ذكره استقلاً لا يبلغ في وجوده حيث يكون مرده
بالقصد والاستقلال فليست أمثل والثاني قال السكالك تبع المصنف ابن الحاجب في ذكره في
شروط العلة ولا يخفى في أنه أليق بشرط حكم الأصل وعلى الأليق يرى شيخنا في تحريره
(وأقول) جواب هذا أن المصنف أراد التنبه على صحة عده في شروط العلة ودفع ما يوهم من
ألفيته بشرط حكم الأصل من أنه لا يصلح إعدده في شروط العلة وهكذا يجاب عن قوله وأما
قول المصنف كالتخصيص ولا القطع بوجودها في الفرع فهو وأليق بشرط العلة منه بشرط
الفرع فليست أمثل (قوله بأن يكون دليله قطعيًا الخ) قال شيخنا العلامة كون الدليل قطعيًا المتن
لا يتسبب عنه القطع بدلوله لأن قطعي المتن ظني الدلالة اه (وأقول) هذا منه مبني على أن
الشارح أراد بالقطعي قطعي المتن فقط وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة إليه بل هو أن يكون
أراد قطعي الدلالة أيضًا وأن يكون من في قوله من كتاب أوسنة تبيينية لا يمانية فان فيها ما هو
قطعي الدلالة ولو جمعونه القرائن بل يجب حمل كلامه على ذلك ليوافق بقية كلامه كقوله بل
يكفي الظن بذلك فان الظن انما يقابل قطعية الدلالة دون مجرد قطعية المتن كما هو ظاهر والجب
من قول الشيخ لأن قطعي المتن ظني الدلالة وموافق لأن قطعي المتن قد يكون ظني الدلالة أو لا
يجب أن يكون قطعي الدلالة أو نحو ذلك اللهم إلا أن يكون في النسخة الواقعة في من كلامه
صقم (قوله من كتاب أوسنة متواترة) قال شيخ الإسلام أي أو إجماع قطعي اه ويمكن أن
يوجهه استقراط الإجماع بأن الاستنباط انما يكون في الحقيقة من مستنده إذا قرض أن
لا إجماع على العلة فليست أمثل (قوله ولا اتناء مخالفة مذهب الصمائي) أي مذهبه في الفرع أي
لا يشترط في صحة العلة المستنبطة أن لا تقتضي خلاف ما هو حكم الفرع عند الصمائي لأن
الظاهر أنه أخذ هذا الحكم من هذا النص لعله استنبطها منه غير هذه العلة فيقدم على غيره
وثنائي بجواب ذلك في قول الشارح وأما مذهب الصمائي الخ وطاصله كما هو ظاهر منه أن
مذهب الصمائي غير حجة ولا يجب اتباعه فيه ولا يضرننا أخذه من هذا النص واستنباطه علة
أخرى منه تقتضي ما ذهب إليه لأن ذلك اجتهاد منه لا يجب اتباعه فيه لأن قوله ليس حجة سلمنا
أنه حجة لكن لأننا لم نأخذ مذهبه من هذا النص لعله استنبطها منه بل يجوز أن يكون أخذه
من دليل آخر لعله استنبطها من ذلك الدليل الآخر وأما قوله وانخصم يقول الظاهر استناد
الحق النص المذكور وقد يخطأ عنه بمنع أن الظاهر ذلك وبعبارة العبد موافقة لهذا الحاصل
فانه قال ومنها أي ومن الأمور التي اشترطت في العلة وأنها لا يشترط اتقاء مخالفتها أي مخالفة

فان يكون دليله قطعيًا من
كتاب أوسنة متواترة (ولا
اتقاء مخالفة مذهب
الصمائي) أي مخالفة مذهب
(ولا القطع بوجودها في
الفرع) بل يكفي الظن بذلك
وبحكم الأصل لأنه غاية
الاجتهاد فيما يقصده العمل

العلية أي مخالفة مقتضاها المذهب صحابي والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابي
 اهله مستنبطة من أصل آخر ثم قال ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلان الظاهر أخذ من
 النص والاحتمال أي احتمال **هـ** كون مذهب الصحابي اهله مستنبطة من أصل آخر لا يدفع
 الظهور رأي ظهور أخذ من النص انتهى وأما قول الزركشي في تقريره هذا الشرط وتبعه
 العراقي مانعه شرط بعضهم أن لا تكون مخالفة للمذهب الصحابي وهو أيضا باطل لأنه ليس بحجة
 وبتقدير كونه حجة فلا نسلم أرجحيته على القياس اهـ فلا يوافق هذا الحاصل الذي تقرره عن
 الشارح كالعضد نعم في أن يقال عليه ان احتمال أخذ من أصل آخر لا يدفع به الاشكال لان
 التفريق على تسليم أن مذهبه حجة فأخذ من أصل آخر به ارض أخذ كم من هذا الاصل
 فالحاصل أن أخذه امام هذا الاصل في دفع أخذ كم منه أو من أصل آخر به ارض أخذ كم
 ويحتاج للبرج فلي تأمل (قوله والمخالف) أي في الاكتفاء بظن وجودها في الفرع وبحكم
 الاصل وعبارة العضد من شرط القطع في حكم الاصل ووجود العلة في الفرع نظر الى أن
 الظن بضعف بكثرة المقدمات فرعا بضعف اهـ وقوله بكثرة المقدمات كان المراد بالمقدمات
 ظن حكم الاصل وظن غاية الوصف فيه الحاصل بالاستقباط وظن وجودها في الفرع فيكون
 المراد بالكثرة ما زاد على أقل التسعد وهو اثنان وذلك حاصل في الثلاثة وهذا ان كان
 الاستقباط من الحكم المظنون لا يشهد الا الظن فان تصور افادته القطع أريد بكثرة المقدمات
 ظن حكم الاصل وظن وجود العلة في الفرع فيكون المراد بالمقدمات وبكثرتها ما فوق الواحد
 وقد يقال اثبات الحكم في الاصل من دليله الظني قد يتوقف على مقدمات ظنية فيحقق
 بانضمامها الى ظن وجود العلة في الفرع مقدمات كثيرة بلا تكلف وقوله فرعا بضعف ان
 ادعى غلبة اضلاله أو كثرة فهو ممنوع أو احتماله في الجملة لم يؤثر على أن ضعف الظن عند كثرة
 المقدمات غالباً أو كثر ما ممنوع أيضا (قوله أما انتفاء المعارض) قال السكاك قد مر أن اللائق
 الاكتفاء بهذا عن قوله فيما مر وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض الخ اهـ (وأقول) قد
 مر جواب ذلك فراجعته (قوله والمعارض هنا وصف صالح للعلية الخ) قال شيخنا العلامة
 صادق على كل من وصي أصل القياس المركب الاصل وقد مر أنه غير مقبول عند غير الجدلين
 فقوله هنا مبني على التعليل بهاتين بنافيه فتأمل وقد يجاب بأن قوله أو لا غير مقبول أي على
 الخصم والكلام هنا في تحقيق المعارضة انتهى (وأقول) ماذا **هـ** من الجواب صحيح واضح
 ولا ينافيه قول المصنف ولكن تؤل الى الاختلاف الخ حيث دل على أن الكلام بين المختلفين
 لأنه لا يلزم من كون الكلام بينهما أن يكون المقصود بيان حال استدلال أحدهما على الآخر
 بذلك القياس وأنه ناهض عليه أو لا بل يجوز مع ذلك أن يكون المقصود بيان أن ابداء المعارض
 منهما موصفاً غير ما أبداه المستدل محتملاً لان يكون علة مستقلة دونه أو جزءة مانع من ثبوت
 الحكم بمجرد ابداء المستدل بدون بيان علية أو استقلاله والحاصل ان هنا فرضين أحدهما
 أنه هل يكفي في الزام الخصم بالقياس موافقته على حكم الاصل مع مخالفة فيما عدا ذلك المستدل
 والثاني أنه هل تعقل المعارضة بغير المنافي فيحتاج المستدل الى ترجيح وصفه فالعارض فيما مر
 بيان الاول وفيما هنا بيان الثاني كما يصح بذلك من مع المصنف ولا غبار في ذلك على المصنف

والمخالف كأنه يقول الظن
 بضعف بكثرة المقدمات
 فرعا بضعف فلا يكفي وأما
 مذهب الصحابي فليس بحجة
 وعلى تقدير حجتيه فذهبه
 الذي خالفه العلة المستنبطة
 من النص في الاصل بان
 علل هو بغيرها يجوز أن
 يستند فيه الى دليل آخر
 والخصم يقول الظاهر
 استناده الى النص المذكور
 (أما انتفاء المعارض) للعلة
 بالاعنى الا تقي له (فبني على
 التعليل بهاتين) ان قلنا
 يجوز وهو رأي الجمهور كما
 تقدم فيلا يشترط انتفاء
 والافيشترط (والمعارض
 هنا) بغير لافه فيما تقدم
 حيث وصف بالمنافي
 (وصف صالح للعلية

ومن وافقه على الجمع بين الموضوعين كالحاجب فليتنامل (قوله وصف صالح للعلة كصلاحية الما مرض الخ) فيه أمران أحدهما أن المتبادر منه أن المراد أنه صالح للاستقلال بالعلة وهو المتبادر من قول الشارح أيضا وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين إلى ترجحه على الآخر إذ لا يظهر ترجح أحدهما على الآخر أو إبداء المعترض ما يدعى أنه جزء العلة لا يتكلف بان يراد إلى ترجحه بمعنى ترجح استقلاله على اعتبار الآخر جزءا ولكن ذكر العلة ما يفيد أن وصف المعترض تارة يصلح علة مستقلة وتارة يصلح جزءا للعلة حيث قال معنى المعارضة في الأصل هو أن يبدى المعترض معنى آخر يصلح للعلة مستقلا أو غير مستقل بل جزءا أما المستقل فيجتمعل أن يكون علة مستقلة دون الأول وأن يكون جزءا فهو مع الأول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالأول وحده مثاله أن يعال حرمة الربا بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقل فيجتمعل أن يكون جزءا للعلة فينبغي استقلال الأول مثاله أن يعال القصاص في المحدد بكونه قلا عدا ونا فيعارضه بكونه بالجارح فانه لما جاز أن تكون العلة الأوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد إلى المنقل ثم اختلف في قبول هذه المعارضة والخيار قبولها الخ وقال صاحب الجوهر القريدي في شرح المختصر ولا يخفى عليك أن المعارضة هنا ليس المراد بها العلة المتضمنة بخلاف ما يريد المستدل كما يفهم من الداليل المتعارضين بل العلة الصالحة لأن يتعلق بها الحكم كما صلت علة المستدل وينشأ عنهم الاختلاف في الفرع لافي الأصل فاذا اتفقا مقامه على أن البر بوى واعتل أحدهما بالطعم وبين وجه مناسبه كان للمعترض أن يقول لم تعلق بالكيل أيضا وهو أيضا مناسب وبين ذلك وإذا لاحت مناسبتهم ما وضع أن التعلق بأحدهما وترك الآخر تحكيم قال قاضي القضاة تاج الدين رحمه الله هذا ما فهمته من عبارة الكتاب وهي قلقة عاصية انتهت ويمكن حمل عبارة المصنف والشارح على ما يوافق ذلك بنوع تكلف وقد يؤيده قوله الآتي وبيان استقلال ماعداه في صورة كإسباتي بيانه أنه فيه إشارة إلى تصوير المعارضة بإبداء أن وصف المستدل جزءا للعلة وما أبداه المعترض جزءا الآخر والثاني أنه قد يستشكل أمثال ذلك بناء على أن العلة بمعنى المعرفة إذا من وصف الأول يصلح أن يكون معروفا إذا لمعنى لكونه معروفا لأن الشارح نصبه إمامة على الحكم وما من وصف الأول يصلح لذلك إذا التعريف على هذا أمر وضعي فأى وصف وضع علامة كان معروفا فأى حاجة إلى اعتبار صلاحية رأى معنى لا اعتبارها ويحجب عن ذلك لأن للعلة وإن كانت بمعنى المعرفة شروطا كالظهور والانضباط وبأن العلة لا طريق غالبا إلى استنباطها ومعرفة أن الشارح ضبطها بالصلاحية ومناسبتها فليتنامل (قوله وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه الخ) قال شيخنا العلامة على هذا مبني على اشتراط انتفاء المعارض وأما على عدمه فيجوز أن يكون كل منهما ماعلة اه (وأقول) ما ترجاه الشيخ ظاهرا المقتضى جدا وهو قضية ما صرح به المصنف تبعه الإمام الحرمين والآمدي وغيرهما من بناء انتفاء المعارض على التعليل بعلمين أذهوم صرح بان قبول المعارضة وما يترب عليه كالاختصاص إلى جواب مبني على امتناع التعليل بعلمين كما أن امتناعها مبني على جوازها ومن لازم امتناعها عدم الاحتياج إلى الترجيح كما هو معلوم وعبارة الآمدي في الاستحكام وقد

كصلاحية المعارض) بفتح
الراء لها وإن لم يكن مثله
من كل وجه غير مناف له
فالنسبة إلى الأصل (ولكن
يؤول الأمر إلى الاختلاف)
بين المتناظرين في الفرع
(كالطعم مع الكيل في البر)
فكل منهما صالح للعلة
الرباقية (لا ينافي الآخر)
فالنسبة إليه (ويؤول) الأمر إلى
الاختلاف بين المتناظرين
(في التفاح) مثلا فعندنا هو
ر بوى كالبه بعلة الطعم
وعند الخصم المعارض بان
العلة الكيل ليس بر بوى
لا انتفاء الكيل فيه وكل
منهما يحتاج في ثبوت مدعاه
من أحد الوصفين إلى
ترجيحه على الآخر

اختلف الجدلون في قبوله اى اعتراض المعارضة فذهب من رده بناءً منه على أنه لا يمنع تعليل
 الحكم الواحد بعلمين ثم قال ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل وهو المختار وذلك لأنه
 اذا وجد في الاصل وصفان فاما أن يكون كل واحد علم مستقل ولا يكون كذلك لا جاز أن
 يكون كل واحد علم مستقل لما سبق تقريره في امتناع ذلك سواء كانت العلة بمعنى الامارة او
 الباعث وان كان القسم الثاني فاما أن يكون الحكم ثابتاً لما ذكره المستدل لا غيراً ولما ذكره
 المعارض لا غيراً وله ما جميعاً بحيث تكون العلة مجموع الوصفين وكل واحد منهما مجزئاً لها
 لا جاز أن يقال بالاول ولا بالثاني فانه ليس تعيين أحدهما للتعليل والغاء الآخر مع
 تساويهما في الاقتضاء أولى من الآخر فلم يبق غير الثالث ويلزم منه امتناع تعددية الحكم
 من الاصل الى القرع وبتقدير تساوي الاحتمالات فلا يخفى أن التعددية تمنع بتقدير
 أن تكون العلة ما ذكره المعارض وبتقدير أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من
 الوصفين وانما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غير ولا يخفى أن وقوع احتمال من
 احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه ومع ذلك فالتعددية تكون ممتنعة لكن
 بشرط أن يكون ما يذاه المعارض صالحاً للتعليل اولدخوله فيه والا فلا معارضة اه
 وهي كما ترى دالة على بناء قبول المعارضة على امتناع التعليل بعلمين فانه رديدين أن يكون
 كل واحد منهما علم مستقل وأن لا يكون ثم صرح بامتناع القسم الاول ورد في القسم
 الثاني واستنتج منه القبول فدل على أنه لو كان القسم الاول جازاً لالتقى القبول (فان قلت)
 لانتم أن بناء المصنف انتفاء المعارض على التعليل بعلمين يدل على بناء قبول المعارضة من
 الخصم على المنع لانه محمول على قيام المعارض للمستدل بدون وجود خصم يعارض به فان
 قلنا بامتناع التعليل بعلمين أثر والا فلا وهذا لا يدل على أن المعارضة من الخصم كذلك (قلت)
 حمله على ما ذكرناه لوجه له ولو أثر المعارض مع الخصم أثر بدونه اذ لا وجه للفرق بينهما اذ لا معنى
 لتأثير المعارض الاحتمال عليه وهذا الفرق فيه بين وجود الخصم وعدمه (فان قلت) قد علم
 مما تقدم عن العضد وغيره أن كلامه وصفي المستدل والمعارض يحتمل أن يكون علم مستقل
 دون الآخر وأن يكون جزئاً من العلة ولا مخرج لواحد من الاحتمالين فكيف يمكن مع ذلك
 استغناء المستدل عن الترجيح بل او عن بيان الاستقلال قلت صرح المصنف في شرح المختصر
 بانه حيث وجد وصفان مناسبان حمل على الاستقلال وجاز التعليل بكل منهما عند من يجوز
 التعليل بعلمين ولا أثر لذلك الاحتمال فقد قال في الجوهر القرى بدقلا عنه ما نصه فان قلت تجوز
 العلمين المستقلين لا يوجب القضاء على كل وصفين اجتماعاً بالاستقلال في العلة بل هو أن
 تكون العلة أحدهما أو أنهما جزئاً من العلة والعلة مجموعهما والاستقلال واذا تساوت هذه
 الاحتمالات لم يقض بواحد منهما بخصوصه الا بدليل (لا يقال) اذا كانت احدهما أجل وأنب
 من الاخرى فلم لا ترجح لانا نقول انما ترجح الاجل عند التناقض ولا تنافي بينهما لا مكان اعمالهما
 بالجزئية والاستقلال وان العلة أحدهما قلت من علل بعلمين قضى بالاستقلال حيث وجد
 وصفين مناسبين اذ مجرد المناسبة يوجب فن العلية واجتماع علمين على هذا الرأي لا يستحيل
 فن ظن أن التعليل بعلمين يتوقف عند وجدان وصفين صالحين للاستقلال على القضاء عليهما

بذلك الى أن يقوم دليل عليه فهو من البعيد بن عن معرفة أصول الفقه وقد أفصح الآمدى
 رحمه الله تعالى في كتابه منتهى السؤل بذلك حيث قال وأن لا تكون المستنبطة اها معارض
 في الاصل لا وجوده في الفرع الاعلى رأى من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتين فاقضى أن
 من يجوز علمتين لا يشترط ذلك اذا كان معنى المعارض غير المتناقض وهو مراد الآمدى رحمه الله
 تعالى بالمعارض الى أن قال في تمة كلام ذكره فان المعارض اذا لم يناف وجوزنا التعليل بعلمتين
 فلا يقدح بل لا ريب اه ويتصل عن ذلك كله انه حيث وجد وصفان مناسبان جاز التعليل بكل
 منهما بانقراده بناء على جواز التعليل بعلمتين وان احتمل أن تكون الاله أحد همدون الآخر
 وأن تكون مجموعهما وان لم يقيم دليل على استقلال كل منهما وان قيام المعارض لأثره سواء
 وجد خصم أو لا بناء على الجواز المذكور ولا يخفى أنه على هذا يشكل اطلاق ابن الحاجب
 ومن تبعه كالمصنف ان المختار قبول المعارضة مع اختياره الجواز المذكور ثم رأيت ما سبقت
 للشارح في القواعد في القسم الثاني من التائير من بنائه قول المصنف هناك وحاصله معارضة
 في الاصل على جواز التعليل بعلمتين وحكمهم بسموه في هذا البناء وجوابنا عنه بتوجيه صحة
 القدح بجزء ابداء المعارض وان يجوزنا التعليل بعلمتين وهو موافق لظاهر قوله هنا وكل منهما
 يحتاج في ثبوت مدعاه من احد الوصفين الى ترجيحه على الآخر ومتنص للمحل هذا على
 ظاهره وتوجيهه بما يبينه هناك فلهذا يفرق بين ابداء الخصم للمعارض فيقدح وان يجوزنا
 التعليل بعلمتين وقيام المعارض للمستدل من غير وجود خصم فلا يقدح بناء على ما ذكر
 والفرق يمكن فان الدليل مع احتمال استقلال وصف المعارض دون وصف المستدل او جزئية
 وصف المعارض وان يجوزنا التعليل بعلمتين لاسيلا الى نحوه على الخصم وان صح اثبات
 الحكم به في حد نفسه ويحمل ما تقر من المصنف على غير المعارضة (قوله ولا يلزم المعارض
 نفي الوصف) قال الكوراني وفي عبارة ابن الحاجب لزوم بيان نفي الوصف وحذف المصنف
 لفظ البيان ناقل عن والده أن النفي جاء لازما ومتعديا فاذا كان لازما فهو وصف الشيء المنفي
 وان كان متعديا فهو فعل المعارض هكذا نقل عنه وأنت خير بيان لزوم البيان عند القائل
 بلزومه لا يتفاوت سواء كان النفي فعل المعارض او وصف الشيء بمعنى الاتقاء لأن كلامهما
 لا يصح بدون الدليل عند ذلك القائل وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة وقال اذا كان
 النفي بمعنى الاتقاء فالاثبات بمعنى الثبوت فهو مانقضان واذا كان فعل المعارض فيقابلة
 الاثبات فهو مانقضان وهذا كلام من لم يدرك معنى الضر والنقيض لأن الضدين هما الامران
 الوجوديان اللذان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة فالنفي باى معنى أخذ لا يكون
 ضد الاتقاء الوجود فيه بل كلا المعنيين من قبيل الايجاب والسلب فهو مانقضان ولم يرص
 بما خبط حتى زعم أن عبارة المصنف أ- سن اه (وأقول) ما أحقه في هذا الكلام بقول القائل
 وكلم من عائب قولنا صحها * وأقته من الفهم السقيم

وذلك لانه أراد ببعض الشارحين العلامة الزركشى وقد قال مانقضا وانما قال المصنف
 نفي الوصف ولم يقل بيان نفي الوصف كما عبر به ابن الحاجب وغيره لنسكة حكاهما عن والده
 رحمه الله وهى أن النفي في اللغة له معنيان أحدهما فعل القائل تقول نقبت الشيء فاستقى

(ولا يلزم المعارض نفي
 الوصف) الذى عارض به

وهذا هو أظهر المعنيين والثاني نفس الاتقاء تقول في الشيء هكذا سمع من الفقه وتولى
هذا المعنى الثاني بكون الاثبات والنفي تقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ويكون المراد
بالاثبات الثبوت كما أن المراد بالنفي الاتقاء وأما إذا أردت بالنفي نفى الشيء وبالاثبات
اثباته فيكونان ضدّين لا تقيضان لأنك قد لا تنفي ولا تثبت إذا ثبت هذا فقول في الوصف
أحسن من قوله بيان نفسه لأن ابن الحاجب أراد بالنفي الاتقاء وأظهر معنيته خلافه
والمصنف أراد أظهر معنيته فلذلك لم يحتج إلى إلفظ بيان فكان أخصر وأحسن ولا يقال إن
ابن الحاجب وغيره أرادوا بالنفي فعل الفاعل لأنهم لو أرادوا ذلك لم يحتاجوا إلى إلفظ بيان
بل كانت حشواً اهـ وحينئذ فنقول أما قوله ناقلاً عن والده أن النفي جاء لازماً ومتعدياً إلخ
فليس المقصود بما نقله المصنف عن والده هو التفرقة بين اللازم والمتعدي في لزوم البيان
وعدمه كما توهمه الكوراني فاعترضه بقوله وأنت خير إلخ فإن هذا غلط في الفهم عنه
لأن مثاله الاغفلة الفاحشة وعدم التأمل بل المقصود به ما ذكره الزركشي بقوله إذا ثبت
هذا فقول في الوصف أحسن من قوله بيان نفسه إلخ فهو توطئة لترجيح عبارته على عبارة ابن
الحاجب وبيان نكتة العدول عنها وأما قوله وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة إلخ
فاعلم أنه من الباطل الصريح والجزاف الضيق وذلك لأنه لا ينبغي أن المناسب للمعنى الذي
بالمعنى المصدرى أحد أمرين إما ذكر ما يدل على الاتقاء كما أن معنى الاثبات بذلك المعنى ذكر
ما يدل على الثبوت وأما الحكم بالاتقاء أي التصديق به كما أن الاثبات الحكم بالثبوت أي
التصديق بالثبوت ومعلوم أن كلام من المذكور والتصديق المذكورين أمر وجودي أما المذكور
فلأنه عبارة عن النطق بالدال والنطق أمر وجودي لا عددي وأما التصديق فلأنه علم والتحقيق
في العلم أنه ككيفية والمكيفيات من الموجودات وأن كلام من المذكورين أو التصديقين
أمران وجوديان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة إذ لا يتصور في أمر واحد من
جهة واحدة أنه ذكر ما يدل على الاتقاء وذكر ما يدل على الثبوت ولأنه التصديق بالاتقاء
والتصديق بالثبوت فكون النفي والاثبات بالمعنى المصدرى فيهما ضدّين مما لا إشكال فيه ومن
ثم صرح ارتفاعهما إذ قد يفتنى كل من المذكورين وكل من التصديقين والضان يصح ارتفاعهما
وإن لم يصح اجتماعهما ولو كانا تقيضين كما زعمه ما صرح ارتفاعهما إذا التقيضان لا يصح
ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما ولما لم يرد الكوراني للمراد بالنفي والاثبات بالمعنى المصدرى
قلدوه وهـ وهو سهو فوق فيما وقع وقال ما قال وهذا بخلاف النفي والاثبات بمعنى الاتقاء
والثبوت فإنهما تقيضان لأن معنى الاتقاء هو عدم ثبوت الشيء وعدم الثبوت مناقض للثبوت
بلا إشكال فقولوه وهذا كلام من لم يدرك الضد والتقيض تقول قبيح وهم وصرح وقوله فالنفي
بأي معنى أخذ لا يكون ضد الخ باطل بلا شبهة لما بيننا من أنه لا يرد عليه للعاقل وأما قوله ولم يرض
بما خبط فهو مبني على تقوله وتهم قوله وقد ظهر بطلانها وأنه لا خبط من العلامة بل ليس الخبط
إلا في نسبة إلى الخبط وكل أنما الذي فيه ينضح وأما قوله حتى زعم أن عبارة المصنف أحسن
فيقال عليه قد وجه أحسنيتها بوجهين لا شبهة فيهما للعاقل ولا يرتاب فيهما إلا غاغل أحدهما أن
النفي فيها جعناه الأظهر وفي عبارة ابن الحاجب جعناه غير الأظهر واستعمال اللفظ في معناه

أحياء انتفاء (عن الفرع) مطلقا ٦٨ لمصطلح مقصود من هدم ما جعله المستدل العلة بمجوز المعارضة وقيل يلزم ذلك

مطلقا ليقيد انتفاء الحكم
عن الفرع الذي هو المقصود
(وثالثها) يلزمه ذلك (ان
صرح بالفرق) بين الاصل
والفرع في الحكم فقال
مثلا لا ريب في التفاح بخلاف
البرقوق عارض عليه الطعم فيه
لانه يصير حبه بالفرق التزمه
وان لم يلزمه ابتداء بخلاف
ما اذا لم يصرح به (ولا)
يلزمه أيضا (ابداً اصل)
يشتمل على عارض به بالاعتبار
(على المختار) وقيل يلزمه
ذلك حتى تقبل معارضته
كان يقول العلة في البرقوق
دون القوت بدليل الملح
فالتفاح مثلاً ربوي ورد
هذا القول بان مجزئ
المعارضة بالوصف الصالح
للعلية كاف في حصول
المقصود من الهدم
(والمستدل الدفع) أي دفع
المعارضة بأوجه (بالمنع)
أي منعه وجود الوصف
المعارض به في الاصل كان
يقول في دفع معارضة
القوت بالصلح في شيء
كالجوز لانه مكمل لان
العبرة بعبادة زمن النبي صلى
الله عليه وسلم وكان اذ ذلك
موزوناً او معدوداً (والقدح)
في علية الوصف المعارض
به ببيان خفائه او عدم
انضباطه (وبالمطالبة)
للمعترض (بالتأثير والشبه) لمعارض به

الظاهر أحسن من استعماله في غير الاظهر وثانيهما ان عبارة المصنف أخصر لحذف لفظ
البيان لاستغنائه عنه بسبب استعمال النفي في معناه الاظهر والاخصرية هزلية عند كل منهما
لكون الاختصار مقصوداً له كما هو معلوم ولا شبهة ان عنده أدنى عقل في اقتضاء هذين الوجهين
حسناً ومن يتها فالتنازع مع ذلك في الاحتمية لا منشأها الا انطواء البصيرة وانطواء
السريرة والله المستعان على ما تصفون واذا علمت جميع ذلك علمت أن الكوراني لم يرد في هذا
المقام على الخط وكسر القوارير (قوله أي بيان انتفاءه) هو كما لا يخفى تفسير للنفي فهو إشارة
الى أن المراد به المعنى المصدري المتعدي وليس إشارة الى حمله على معنى الانتفاء مع تقدير لفظ
البيان كما توهمه الكمال عنه من غير شبهة ذلك التوهم (قوله ولا مستدل الدفع بالمنع والقدح
الخ) قال الزركشي للمستدل دفع المعارضة بوجوه أولها منع وجود الوصف في الاصل ثانيها
القدح في الوصف بان يقول ماذا كرت من الوصف خفي فلا يعطل به او غير منضبط او غير ظاهر
او غير وجودي ونحوه والمراد به هنا افساد العلة بطريق من طرق افسادها وليس المعنى به
مطلق القدح في الدليل عليها والالام يعطفه على المنع مع ان المنع قدح وكذلك المطالبة بالتأثير
وما بعده ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحاً خاصاً اه المقصود نقله (وأقول) لا يخفى أنه يصح أن
يدخل في قوله ونحوه منع فهو ظهور الوصف المعارض به او انضباطه وان صح أن يشمل المنع
ذلك أيضاً وهذا غير بيان خفائه او عدم انضباطه وانه أراد بقوله والالام يعطفه عليه أنه لو أراد
بالقدح مطلق القدح لكان الظاهر أنه لا يعطفه على المنع لعدم الحاجة حينئذ الى عطفه
لاستغنائه عن ذكر المنع بدخوله في القدح ولم يرد أنه لو أراد مطلق القدح امتنع ذلك العطف
اظهار جواز عطف العام على الخاص والحاصل انه جعل العطف قرينة ظنية على أنه أراد
بالقدح ما لا يشمل المنع لان الظاهر من العطف المبينة وان قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده
أي هو ما قدح كالمنع وان قوله ومن هذا العطف اثباتاً يراد به عطف القدح على المنع ووجه
العلم ما أشرنا اليه من أن الظاهر من العطف هو التباين وان جاز خلافه واثباتاً يراد به عطف
القدح على المنع وعطف ما بعد القدح أيضاً كما يشير اليه قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده
وان قوله يعلم أنه أراد قدحاً خاصاً أي لا يشمل المنع والمطالبة وما بعدها كما هو الظاهر من
العطف كما تقرروا اذا علمت ذلك ظهر لك ما في قول الكوراني واعلم أن عطف القدح في الوصف
على المنع من عطف الخاص على العام لان القدح منع مقدمة معينة مثل منع كون الوصف
ظاهراً أو منضبطاً ويسمى عند المناظرين نقضاً قضيئياً والمنع قد يكون بنقض اجالي كما
يقول المعارض دليلك ليس بتمام وهذا محتمل أن يكون لعدم الوصف رأساً او خلفاً مع وجوده
او خللاً آخر في مقدمة من المقدمات المعتمدة في الوصف ولذلك لم يعد المصنف حرف الجر
بخلاف الثالث والرابع لاستقلال كل منهما ولذا أعاد الجار وبعض الشارحين غفل عن
رجوع القدح الى المنع فجعله طريقاً عاماً مع أنه ذكر أن المراد قدح خاص لان المنع أيضاً قدح
وله خبط كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه اه فقوله واعلم أن عطف القدح في الوصف على
المنع من عطف الخاص خطأ قطعاً وكيف يكون من عطف الخاص على العام مع شمول
المعطوف لما شمله المعطوف عليه ولما يشمل أيضاً فان المعطوف كما يشمل منع وجود الوصف

في الاصل او منع ظهوره او انضباطه يشمل بيان خفائه وعدم انضباطه ويشمل النقض
الاجمالي وغير ذلك منع ظهور الوصف او انضباطه بل ومنع وجود الوصف في الاصل
يشمل نحو بيان عدم ظهوره وبيان خفائه ولا يشملها الا قول اذ ليس واحدا منها فان
خصصنا الاول بمنع وجود الوصف المعارض به في الاصل كما ارتكبه الزركشي وأبو زرعة
والشارح الحق كالعضد وغيره وعمما الثاني لذلك ومنع فهو الظهور والانضباط وليان عدم
الظهور والخفاء كان من عطف العام على الخاص على العكس مما ذكره وان عمناه أعنى الاول
لمنع فهو الظهور والانضباط أيضا وخصصنا القدر ببيان فهو الخفاء كان من عطف المبين
وكذا ان خصصناه أعنى الاول بمنع وجود الوصف المعارض به في الاصل وقصرنا القدر على
ما عد ذلك بقرينة الظاهر من العطف كما سلمه الزركشي وقوله لان القدر منع مقدمة
معينة برده عليه أن قصر القدر على ذلك غير صحيح ههنا بل يشمل أيضا بيان فهو الخفاء وعدم
الانضباط وليس ذلك من المنع كما لا يخفى وهذا منشأ خطئه فانه توهم مما سمعه في مقدمات
الجدل مع الغفلة عن مقصود الاثمة هنا ان المراد بالقدر المنع المذكور فزعم ان العطف من
قبيل عطف الخاص على العام وليس كذلك كما تبين وبهذا يظهر بط-لان قوله وبعض الشارحين
يعنى العلامة الزركشي غفل عن رجوع القدر الى المنع فانه ما غفل عن ذلك بل عرف مقصود
المصنف كغيره بالقدر وانه أعم من المنع كما تبين ولا حظ مع ذلك فريضة ظهور العطف في المبينة
فحكم بانه من عطف المبين وان المراد به ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده كما يصح بذلك قوله
والمراد به افساد العلة الى آخره مع قوله وليس المراد به مطلق القدر وقوله ومن هذا العطف
يعلم انه أراد قد خاصا اي وهو ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده ولا شبهة في صحة ذلك وانه
لا غبار عليه وان صح غيره أيضا كما علم مما تقدم ومن هنا يظهر ان الكوراني هو الذي غفل عن
مراد المصنف وغيره بالقدر وتعلق بمجرد اصطلاح أهل الجدل وكثيرا ما يبيى الغلط من
اهمال التمييزين الاصطلاحات كما نص على ذلك الاثمة واذا علمت ذلك علمت ان قوله في حله
طريقا عاما مع انه ذكر ان المراد قدح خاص بمعنى فوق في تناقض من الباطل الصريح
والاشباه القبيح وأخصية القدر بالمعنى الذي ينشأ لانتافي أعميته المرادة هنا وان قوله وله خط
كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه من التوبة الباطل والتشبع بالزور الذي لا باق بطلان
وقد عرفت حال الشجرة وهي تنبتك عن الثمرة واعلم اننا لم نصدد الدفع عن غير المصنف
والشارح الحق كما بينا ذلك في أول الكتاب وانما تعرضنا ههنا للدفع عن كلام الزركشي
زيادة في الفائدة وإشارة الى أن الفساد الذي وقع فيه وأكثر منه غير مقصور على اعتراضاته
عليه ما وبالله المستعان واعلم أن ما ذكره المصنف من أن لا يستدل الدفع بمثل كره قد يقال فيه
انما يحتاج للدفع حيث توجهت المعارضة بأن معنا التعليل بعلة لكن ابن الحاجب مع قوله
يجوز التعليل بعلة اختار قبول المعارضة وقد يوجه بأن جواز التعليل بعلة لا يمنع احتمال
استقلال ما يبداه المعترض دون وصف المستدل او جريته لعله فاحوج اليراد عليه الى الدفع
فليست تل وتجزؤ المسئلة (قوله بان كان مناسبا أو شيئا) اعترضه شيخنا العلامة بما حاصله
ان دليل العلية المناسبة كما سيأتي في المسالك لا المناهض بل المناسب هو نفس الوصف

(ان لم يكن) دليل
المستدل على العلية (سببا)
بان كان مناسبا أو شيئا
لتحصل معارضة الشيء
بمثله بخلاف السبب فيجوز
الاحتمال فادح فيه واعاد
المصنف الياء لرفع ايمام
عود الشرط الى ما قبل
مدخولها معه ومن أمثله
أن يقال ان عارض القوت
بالكيل لم قلت ان الكيل
مؤثر

(وبين استقلال ماعده) اي ٧٠ ماعده الوصف المعترض به (في صورة ولو) هكذا البيان (بظاهر عام)

كما يكون بالاجماع (اذا لم
يتعرض) اي المستدل
(للتعميم) كان بين
استقلال الطعم المعارض
بالشكل في صورة
بجديد مسلم الطعام
بالطعام مثلاً مثل والمستقل
متقدم على غيره فان تعرض
للتعميم فقال فثبتت ربوية
كل مطعم خرج عما نحن فيه
من القياس الذي هو بصدق
الدفع عنه الى النص وأعاد
المصنف الباء لطول الفصل
(ولو قال) المستدل للمعترض
(ثبت الحكم) في هذه
الصورة (مع اتقاء وصفك)
الذي عارضت به وصفي عنها
(لم يكف) في الدفع (ان لم
يكن) اي يوجد (معها) اي
مع اتقاء وصف المعترض
عنها (وصف المستدل) فيها
لاستوائهما في اتقاه
وصفها بخلاف ما اذا وجد
وصف المستدل فيها فيمكن
في الدفع بناء على امتناع
تعليل الحكم بعلمين الذي
صححه المصنف كما تقدم
(وقيل) لم يكف (مطلقاً)
بناء على جواز التعليل
بعلمين قال المصنف في اتقاء
وصف المستدل زيادة على
عدم الكفاية الذي اقتصرنا
عليه

الذي هو العلة لادليل العلة فكان الصواب ان يقول بان كان مناسبة وأقول يمكن أن يقال
أما أولاً فبقى هذا الاعتراض على رجوع اسم كان للدليل وليس بمعين لجواز رجوعه لوصف
المستدل المدلول عليه بالسباق دلالة قرينة والتقدير ان لم يكن دليل المستدل على علية وصفه
سواء كان وصفه مناسباً أو شهاقانه اذا كان أحدهما لم يكن دليله سبباً بل مناسبة أو شهاقاً
(قوله وبين استقلال ماعده) أقول في ذكر الاستقلال اشارة الى
تصوير المعارضة بآداء ان وصف المستدل جرح من العلة وان ما آداه المعارض جرح آخر لها
(قوله اذا لم يتعرض اي المستدل للتعميم) أقول قضيت ان دفاع المعارضة وسلامة القياس
اذا لم يتعرض للتعميم وان كان التعميم متحققاً بان يكون الدليل شاملاً للفرع كالاصل ايضا
كما في حديث مسلم الذي مثله وفيه نظر لما تقدم من انه يشترط أن لا يكون دليل حكم الاصل
شاملاً لحكم الفرع اللهم الا أن يخص بغير ذلك ويكون الغرض من التمثيل بهذا الحديث
مجرد التوضيح والتفهيم لا يقال او يبنى ذلك على القول بجواز القياس مع ورود النص بحكم
الفرع لان محل ذلك اذا لم يكن دليل حكم الاصل شاملاً لحكم الفرع (قوله فان تعرض
للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعم خرج عما نحن فيه الخ) فليكن ان التعرض لدخول
الفرع فقط كأن قال فثبتت الربوية في هذا المطعم كالتعرض للتعميم المذكور في الخروج
عما نحن فيه الى آخره (قوله ولو قال المستدل للمعترض ثبت الحكم في هذه الصورة مع
اتقاء وصفك الخ) صورة المسئلة ان المعارض ابدى الوصف على سبيل الاستقلال أخذاً
من قول الشارح بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين الذي صححه المصنف كما تقدم (قوله
بخلاف ما اذا وجد وصف المستدل فيها فيمكن في الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين)
ان قلت هل هذا غير ما تقدم في قوله وبين استقلال ماعده الخ (قلت) ظاهر صنيع الشارح
انه غيره وقد يوجه بما يتبادر من الكلام من ان ذلك المنصور بما اذا بين المستدل استقلال وصفه
بالدليل بان أثبت ذلك بالدليل كما يشير الى ذلك قوله ولو بظاهر عام وهذا منصور بما اذا وجد
وصفه في الصورة المقروضة ولم يثبت به بالدليل ولهذا عبر بقوله وجد وصف المستدل فيها
(فان قلت) فهل ما تقدم كهذا في انه مفرغ على امتناع التعليل بعلمين (قلت) ظاهر كلام الشارح
انه ليس كهذا فيما ذكر وقد يوجه بانه لما أثبت استقلاله بالدليل وجب العمل به سواء معنا
التعليل بعلمين وهو ظاهر أم أجوزانه لانه لا بد من العمل بهذا يقتضي الدليل وان جازا التعليل
بغيره أيضاً معه ويحتمل خلاف ذلك فليحذر (قوله بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين) مفهومه
انه لا يمكن في الدفع بناء على جواز التعليل بعلمين وقد يشكك اذا الغرض دعوى المستدل وجود
الحكم في الصورة المذكورة فاذا فرض مع ذلك وجود وصفه فيها دون وصف المعارض فكيف
لا ينافي الاعتراض عنه مع انه لا بد للحكم من وجود علة اذا الكلام في حكم معطل ولم يوجد
الا وصف المستدل اللهم الا أن يقال ابداه المعارض الوصف أو وثقاً فيما آداه المستدل
لجواز أن تكون العلة شيئاً آخر يوجد في الصورة المذكورة أيضاً فليست (قوله وقيل لم يكف
مطلقاً بناء على جواز التعليل بعلمين) قد يستشكل فيما اذا وجد وصف المستدل في تلك الصورة
دون وصف المعارض فان جواز التعليل بعلمين مما يناسب علية وصف المستدل لان وصف

المعترض بتقدير عليه أيضا لا ينافي عليه وصف المستدل لجواز تعدد العلة على هذا التقدير
 إلا أن يقال الجواز المذكور لا يستلزم الوقوع ولا يمنع احتمال أن العلة هناك وصف المعترض
 دون وصف المستدل أو شيء آخر أو أشياء غيرهما فليست مثل (قوله وعندى أنه ينقطع الخ) شرحه
 الكوراني هكذا وعند المصنف أنه ينقطع في الصورة التي لا يوجد وصف المستدل فيها لأنه
 إما أن يشترط الانعكاس أولا فإن شرط فواضح لأنه وجد الخ كما يبدو فلا انعكاس وإن لم
 يشترط فلا أن يرادها للقدح في وصف المعارض فأدح في وصفه أيضا وحصل كلامه أن القدح
 في أحدهم قدح في الآخر وإذا قدح في وصف نفسه فقد اعترف بطلانه ثم قال وأقول هذا
 وهم منه لأن المستدل قد أثبت عليه الوصف ومعارضة المعارض لم تبطل عليه ذلك الوصف
 غاية التوقف فإذا بطل عليه وصف المعارض بوجود الحكم في تلك الصورة فقد زال ذلك
 القدر من التوقف المانع المعارض للدليل وقد سلم المصنف أن الانعكاس فرضه غير مشروط اه
 (وأقول) قوله وهذا وهم منه الخ وهم منه بلا شبهة أو قعه فيه قرط العصية وقلبة الحجة وذلك
 لأن اسقاط المستدل وصف المعترض للتحلف الموجود في وصفه اعتراف بسقوط وصفه أيضا
 فهو ومبطل لاثبات وصفه قيل لأن الاعتراف بسقوط الوصف بعد الإثبات رجوع عن ذلك
 الإثبات واعتراف بفساده كما هو واضح فقوله لأن المستدل الخ لا يسمي ولا يغني من جوع وقوله
 ومعارضة المعارض لم تبطل عليه ذلك الوصف الخ مكاررة باردة لا يلتفت إليها ولا يعول عليها
 لأن المستدل قصد معارضة المعارض بالتحلف اسقاطه وبطلاله فإذا كان التحلف المبطل عنده
 موجودا في وصفه أيضا فقد اعترف بسقوطه وبطلانه فمعارضة المعارض إنما تنقضت بإبطال
 وصفه لا بمجرد التوقف فقوله غاية التوقف لا يعترى عاقل بعده في بطلانه ثم قال الكوراني
 وبعض الشارحين قد زعم أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وأنه ليس جوابا
 سوا مجرد وصف المستدل في تلك الصورة أم لا ونقل عبارة ابن الحاجب وهي قوله ولا يكتفي
 إثبات الحكم في صورة دونة ولم يدرك أن عبارة صريحة في فساد ما نسب إليه لأن قوله لا يكتفي
 بدونه دال على أنه كاف معه دلالة لا يتوقف فيها أحدهم وأقول هذا أدل دليل وأصدق شاهد
 على مجازفته وأنه يتكلم من غير تأمل ولا من راجعة لكاتب الشارحة لما يتكلم فيه وذلك لأنه
 لا شبهة أن له أدنى عقل تأدني تأمل في ظهور عبارة ابن الحاجب المذكورة في المذهب الثاني
 كما قاله بعض الشارحين المذكور والمراد به البدر الزركشي وبيان ذلك وإن كان في غاية
 الظهور أن الضمير الجور يدون في قوله دونة لوصف المعترض فحاصل عبارته ولا يكتفي إثبات
 الحكم في صورة بدون وصف المعترض وهذا لا يتردد من عاقل صادق بالإثبات الحكم في تلك
 الصورة بدون وصف المستدل أيضا فظهر أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وهو
 عدم الكفاية مع اتقاء الوصفين جميعا لأنه إنما قد باتقاء وصف المعترض واتقاء وصفه أعم
 من اتقاء وصف المستدل أيضا فالعبارة ظاهرة في أنه لا فرق ومنشأ غلط الكوراني الذي بني
 عليه هذا التشنيع الشنيع الذي في المعنى ليس الاتشباعا على نفسه أنه توهم رجوع الضمير
 الجور المذكور لوصف المستدل فيكون حاصل العبارة على هذا ولا يكتفي إثبات الحكم في صورة
 بدون وصف المستدل ففهو الكفاية معه وهذا التوهم خطافا حش وليته راجع شروح ابن

(وعندي أنه) أي المستدل
 (ينقطع) بما قاله (لاعتراضه)
 نفسه بالقاء وصفه حيث
 سأل وصفت المعترض فيما
 قدح هو فيه فيه (وله دم
 الانعكاس) بوصفه حيث
 لم يفت الحكم مع اتقائه

الحاجب فعرف منها صورة المسئلة فانهم شرحوا عبارته على وفق ما ذكرته فيها ولهذا شرحها
القاضي عضد الدين بقوله ربما يظن ان اثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كاف
في الغاية والحق انه ليس بكاف الخ (قوله على ان عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع) قال
شيخنا الشهاب ما نصه قيل لاحتمال أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلمين ثم نطاع رصنيح
الشارح ان الانقطاع يترتب على الاعتراف بمساواة وصف المستدل لوصف المعارض ولا يترتب
على عدم الانعكاس وفيه نظولان المانع من ترتبه على عدم الانعكاس يأتي في الاعتراف
بالمساواة بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان وقول الشارح وكأنه الخ ظاهر في المقابلة
وعدم التلازم اه وأقول ان أراد بالمانع في قوله لان المانع من ترتبه على الانعكاس الخ احتمال
أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلمين فلا نسلم ان هذا مانع وعدم الترتب على عدم
الانعكاس فطر هذا الاحتمال ليس لوجود المانع من الترتب بل لعدم مقتضى له بخلاف
الاعتراف المذكور لتضمنه الاعتراف بوجود القادح عنه فيما عمل به لان ما اعتقده قادحا
وقدح به في وصف المعارض موجود في وصفه واحتمال كون المستدل ممن يرى التعليل بعلمين
لا يفيد مع وجود الاعتراف المذكور القادح كما نفترض وان أراد بالمانع الاعتراف المذكور فهو
غير موجود في الانعكاس وان أراد شيئا آخر فعليه تصويره لينظر فيه وقوله بل الاعتراف وعدم
الانعكاس متلازمان ممنوع لظهور ان عدم انعكاس وصف المستدل كما هو المراد هنا من
الانعكاس قد يتحقق ولا يتحقق انتفاء وصف المعارض حتى يلزم المساواة فيتحقق الاعتراف
بالغاء وصفه لمساواته لوصف المعارض في انتفائه الذي قدح به فإين الملازمة التي هي عدم
امكان التناقض نعم لما كان الغرض في هذه الصورة انتفاء وصف المعارض اتفق عدم التناقض
أحدهما عن الآخر لكن مجرد الاتفاق لا يحقق اللزوم كما هو معلوم ولو سلم ففرق كبير بين
الاعتراف بالقادح كما تضمنه قدحه في وصف المعارض وعدم الاعتراف به وان تحقق منشأ
الاعتراف به وهو مجرد التخلّف في الواقع فلا يلزم من تأثير الأول تأثير الثاني فتأمل (قوله
ولو أبدى المعارض ما يخلف الملقى الخ) هذا متعلق في المعنى بقوله السابق وبيان استقلاله
في صورة الخ بدليل تمثيل الشارح ألا ترى الى قوله في معرض الحنفي باعتبار الحرية معهما
فانه صريح في تصوير المعارضة بان يدعى المعارض ان ما أبداه المستدل ليس تمام العلة
ولا ينافي ذلك قوله بغير يدعوى قصوره لان الحكم بقصوره لا يقتضي استقلاله بل معناه انه
لا يتعدى محل النص لا يقال لم يؤثر هنا دعوى القصور وأثر في المسئلة السابقة التي هي
منهزم قوله ان لم يكن معه وصف المستدل فانه اذا وجد وصف المستدل دون وصف المعارض
كان وصف المعارض قاصرا لانا نقول هذا غلط لان ما سبق في المسئلة السابقة ليس من قبيل
قصور العلة لان معنى قصورها أن لا يتعدى محل النص كما تقدم وما سبق في تلك المسئلة ليس
كذلك غاية الامر انه لم ينعكس لوجود الحكم في تلك الصورة بدونه فلم ينتف الحكم لا تفتاته
وحينئذ فالفرق ان الصحيح كما تقدم جواز التعليل بالقاصرة فلذا لم يؤثر هنا دعوى القصور واما
انعكاس العلة فهو شرط بناء على امتناع التعليل بعلمين الذي صححه المصنف كما صرح به
الشارح آنفا فلذا أثر تخلف وصف المعارض في تلك الصورة مع وجود وصف المستدل فيها

والانعكاس شرط بناء على
امتناع التعليل بعلمين على
ان عدم الانعكاس لا يترتب
عليه الانقطاع وكأنه ذكره
تقوية للأول (ولو أبدى
المعارض) في الصورة التي
أتى وصفه فيها المستدل
(ما) أي وصفا (يخلف الملقى
سمى) ما أبداه (تعدّد الوضع)
لعدم ما وضع أي بني عليه
الحكم عنده من وصف بعد
آخر (وزالت) بما أبداه
(فائدة الالغاء) وهي سلامة
وصف المستدل عن القادح

فيه

(قوله وهذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الانشاء) فيه أمران الأول قال شيخنا الشهاب
 مانصه يريد أن الانشاء صحيح في نفسه بخلاف وصف المعارض عن تلك الصورة التي فرضها
 المستدل مع ثبوت الحكم فيها نعم فائدة الانشاء من سلامة وصف المستدل زالت باعتبار
 الخلف المذكور ولذا أن تقول هذا الكلام انما يصح بناء على جواز التعليل بعلمتين وذلك لأن
 انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ما عارض به المعارض من الوصف أو لا وصحة
 ما عارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة انما يعقل بناء على التعليل بعلمتين وابن الحاجب
 عن يرى التعليل بخلاف المصنف كما مر فقول ابن الحاجب فسد الانشاء هو الصواب اه
 (وأقول) لك رد ما قاله اما أولاً قوله لأن انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ما عارض
 به المعارض من الوصف أو لا قلنا أولاً هو صحيح بحسب الظاهر عند المعارض لأن انشاء المبين
 لحالته عنهما وذلك كاف في صحة المعارضة به وفي انتفاء سلامة وصف المستدل وثانياً لأن سلم فرع
 عن صحة ما ذكر بل عن احتمال صحته اذ مجرد ابداء الوصف الصالح تحصل به المعارضة وإن
 لم تثبت الصحة وقوله وصحة ما عارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة انما يعقل بناء على
 التعليل بعلمتين قلنا لم يحكم بصحته مع التخلف حتى يرد ما ذكرناه قبل الانشاء لم يثبت تخلفه بل
 ولا ادعى تخلفه وكان حينئذ صحيحاً بحسب الظاهر لخصات به المعارضة لاحتمال أنه العلة دون
 وصف المستدل من غير احتياج فيه إلى البناء على التعليل بعلمتين وبعد الانشاء بسبب التخلف
 المذكور لم يحكم بصحته معه حتى يتوقف على البناء على ما ذكره بل الحكم بصحته لا يحتاج
 إلى البناء على ما حصل أنه قبل الانشاء محكوم بصحته ولم يثبت تخلفه بل ولا ادعاء المستدل فلا يحتاج
 للبناء المذكور وبعد الانشاء بسبب التخلف لم يحكم بصحته معه فلا يحتاج لذلك البناء وأما ثانياً
 قلنا أن تقول بل هذا الكلام انما يصح بناء على منع التعليل بعلمتين عكس ما قال اذ انتفاء سلامة
 وصف المستدل لوجود المعارض انما يعقل على ذلك المنع اذ على الجواز لا يعقل انتفاء السلامة
 لذلك لجواز التعليل على ذلك التقدير بكل منهما بل وبغيرهما معهما أيضاً لأن الجواز لتعليل
 بعلمتين مجوز لتعليل بالأكثريتهما كما هو معلوم بل قد يكون المراد بالتعليل بعلمتين التعليل بأكثر
 من علة كما هو ظاهر فان قلت بل على الجواز يعقل انتفاء السلامة المذكورة لاحتمال أن
 تكون العلة هي ذلك المعارض دون وصف المستدل أو يكون ذلك المعارض جزءاً منها كما
 فهم مما تقدم عن العضد وغيره اذ جواز التعليل بعلمتين لا يقتضي وقوع ذلك في كل حكم بل
 جاز في بعض الاحكام أن لا تعدد علمته وإن قلنا بالجواز قلت هذا لا ينافي مقصودنا لأن النظر
 لهذا الاحتمال لا يعين البناء على الجواز بل يصح البناء على المنع أيضاً فان قلت كيف يعقل
 انتفاء السلامة على ذلك التقدير مع تخلف المعارض عن الحكم في تلك الصورة اذ يلزم
 انحصار العلة في المعارض مع عدم طرادها في معالمة فوجوب بناء الكلام على الجواز
 وحينئذ يتم ما قاله الشيخ قلت قد علم جواب ذلك وهو أنه قبل الانشاء لا حكم للتخلف لعدم ثبوته
 وعدم ادعائه وبعد الانشاء لا اعتبار بالمعارض لاسقوط حكمه بالانشاء فالحكم بانتفاء السلامة
 ليس حال الحكم بثبوت التخلف فلا اشكال وأما ثالثاً فهذه البحوث انما تصورات اذ ادعى
 المعارض استقلال وصفه وحده أما اذا ادعى جزئية وصفه من العلة كما في تمثيل الشارح فلا

وهذا أوضح من قول ابن
 الحاجب فسد الانشاء (مالم
 يبلغ المستدل الخلف بغير
 دعوى قصوره

الأولى على امتناع القاصرة
 وفي الثانية على تأثير ضعف
 المعنى في المظنة فلا تزول
 عنده هذا الزعم فيه فائدة
 الإلغاء الأول أما إذا لم ينفى
 المستدل الخلف بغير
 الدعوتين تنبئ فائدة الغائه
 الأول مثال تعدد الوضع ما يأتي
 فيما يقال يصبح أمان العبد
 للعربي كطريقه مع الإسلام
 والعقل قائم ما مظهرتان
 لاظهار مصلحة الإيمان من
 بذل الأمان فيعترض الحنفى
 باعتبار الحرية معهم ما قائمها
 مظنة فراغ القلب للنظر
 بخلاف الرقية لا شغل
 الرقيق بخدمة سيده فيأبى
 المستدل الحرية بثبوت
 الأمان بدونها في العبد
 المأذون له في القتال اتفاقاً
 فيجب المعترض بأن الأذن
 له خلف الحرية لأنه مظنة
 لبذل نفسه في النظر في
 مصلحة القتال والإيمان
 (ويكنى) في دفع المعارضة
 (رجحان وصف المستدل)
 على وصفها بمرجح ككونه
 أذنب من وصفها أو أشبهه
 (بناء على منع التعدد) للعلة
 الذى ربحه المصنف وقول
 ابن الحاجب لا يكتفى بمبنى
 على ما رجح به من جواز
 التعدد فيجوز أن يكون كل
 من الوصفين علة (وقد

يعترض) على المستدل (بأختلاف جنس المصلحة) في الأصل والفرع

عبدالوہاب صالح بچی

(وان اتحاد ضابط الاصل
والفرع) كما يأتي فيما يقال
يحدد الاصل كالزاني بجناحه
ايلاخ فرج في فرج مشتمس
طبعاً محرم شرعاً فباعتراض
بان الحكمة في حرمة اللواط
الصادقة عن رذيلته وفي حرمة
الزنا المرتبة عليها الحد دفع
اختلاط الانساب المؤدى
هو اليه وهما مختلفان فيجوز
أن يختلف حكمهما بان
يقصر الشارع الحد على
الزنا فيكون خصوصه معتبراً
في علة الحد (فيجاب) عن
هذا الاعتراض (بجذف
خصوص الاصل عن
الاعتبار) في العلة بطريق
فيسلم ان العلة هي القدر
المشترك فقط كما تقدم في
المثال لامع خصوص الزنا
فيه (وأما العلة اذا كانت
وجوداً مانعاً أو انتفاء شرط)
بان كانت علة لانتفاء الحكم
(فلا يلزم) من كونها
كذلك (وجوداً مقتضى)
للحكم (وفاقلاً لا مانعاً) الرازي
(وخلافاً للجمهور) في
قوله يلزم وجوده والابان
جار انتفاؤه كان انتفاء
الحكم حينئذ لا انتفاء لانما
فرض من وجود مانع أم
انتفاء بشرط

ذلك التقدير وقد يجاب بظهور الفائدة فيما إذا اتى المستدل بالحكم عن الفرع لعدم وجود علة
فيه وعارضة المعترض موجود في الفرع يقتضي تعدد الحكم اليه فليتام (قوله وان اتحاد
ضابط الاصل والفرع) أقول ليس المراد بضابط الاصل والفرع ما هو علة الحكم في الواقع
والا لضافه الى الحكم بل المراد به القدر المشترك بين الاصل والفرع الصادق على كل منهما
لانه يضبط كلامهما فحاصل الكلام أن المستدل لو عول في القياس على القدر المشترك بين
الاصل والفرع فلامعترض أن يعترض عليه بأن التعويل على القدر المشترك لا يقيدهم
اختلاف جنس المصلحة لانها تدل على أن العلة ليس هو القدر المشترك بل مجموع القدر
المشترك مع خصوص المحل فعند الانتهاء الى بيان المعترض اعتبار خصوص المحل في العلة
لا يبين ان الضابط لم يتحدد بل هو متحد بجمله لانه هو القدر المشترك بينهما وان كانت العلة أمراً
آخر وانما كان يبين ما ذكر لو كان المراد بالضابط العلة في الواقع وليس كذلك ولهذا أضاف
الضابط للأصل والفرع دون الحكم كما تقتضيه الروايات العلة لم يكن لاضافة الفرع معنى لان
الكلام بعد في الحاق الفرع بسبب الضابط ولا يخفى ان محل الضابط هنا على ما ذكر مما لا ينفع
منه نقل ولا عقل بل هو المتبادر من اضافته الى الاصل والفرع ويكاد أن يصرح به تمثيل
الشارح المذكور وانه لا معنى للاعتراض باختلاف جنس المصلحة مع فرض اتحاد علة الاصل
والفرع اذا اتحادها يستلزم استجماع جميع ما يعتبر فيها وفرض ذلك يقتضي انتفاء التنازع
بينهما فيها والكلام كالصريح في أن المراد بثبوت فرض الاتحاد عندهما فتأمل واذا علمت ذلك
علمت اندفاع قول شيخنا العلامة قوله ضابط الاصل والفرع أي ضابط الحكمة في الاصل
والفرع والمراد بالضابط العلة المشار اليها أو المبحث بقوله ومن شروطها أن يكون وصفاً
ضابطاً للحكمة الى آخره لكن سيد كران خصوص الاصل عند المعترض معتبر في ضابط
حكيمته فلا يكون الضابط فيه ما قصد انتمى ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار الى دفع اعتراضه
بوجه آخر وهو محل الضابط على العلة وحل اتحادها على اتحادها ظاهراً بديل قوله فيكون
خصوصه معتبراً في علة الحد فليتام (قوله كان انتفاء الحكم حينئذ لا انتفاءه) قال شيخنا
العلامة المستلزم لهذا الاثر هو انتفاء المقتضى لا جوارزه كما فرض فليتام اه (وأقول)
لا يخفى أن تنوين حينئذ دعوى عن فعل تقديره ينتق تقدير الكلام لو جاز انتفاؤه كان انتفاؤه
حين ينتق لانتفاؤه وحاصله كما ترى أن جواز انتفاء المقتضى يستلزم كون انتفاء الحكم ان
انتق لانتفاؤه أعنى المقتضى ولا شبهة في استقامة هذا الاستلزام ومنشأ اعتراض الشيخ أنه توهم
أن الاثر هو انتفاء الحكم وهو فاسد بل هو كما تصرح به العبارة كون انتفاءه حين انتفاؤه
لا انتفاء المقتضى ولا شبهة في صحة لزوم هذا الكون لذلك الجواز (فان قلت) الفعل المعروض عنه
التنوين لا يجب أن يكون تقديره ينتق بل يجوز أن يكون تقديره يجوز أن ينتق وعلى هذا
لا يستقيم الاستلزام (قلت) لا تسلم عدم استقامته اذا اللازم حينئذ هو كون انتفاء الحكم أي ان
انتق على تقدير جواز انتفاء المقتضى لاجل انتفاء المقتضى ولا شبهة في صحة لزوم هذا الجواز
انتفاء المقتضى ولا منشأ التوهم عدم الاستقامة هنا الا ما تقدم من توهم أن اللازم هو انتفاء
الحكم وليس كذلك بل هو الكون المذكور كما تقتضيه قائله فانه في غاية الوضوح بآدنى تأمل

واجب بانه يجوز أن يكون
لما فرض أيضا لجواز دليلين
مثلا على مدلول واحد
والمانع كاثرة القاتل
للمقتول فلا يجب عليه
القصاص وانتفاء الشرط
كعدم احصان الزاني فلا
يجب عليه الرجم

(مسالك العلة) هـ

أى هذا مبحث الطرق
الدالة على علية الشيء
(الاول منها) (الاجماع)
كلاجماع على ان العلة
في حديث الصحيحين لا يحكم
أحد بين اثنين وهو غضبان
تشويش الغضب للفكر
وقدم الاجماع على النص
كأن الحاجب لثبوتها عليه
عند التعارض على الاصح
الآخر وعكس البعضاوى
لان النص أصل للاجماع
(الثاني) من مسالك العلة
(النص الصحيح) بان لا يحتمل
غير العلة (مثل علة كذا
فليسبب) كذا (فن أجل)
كذا (فتحوك واذن) فهو
قوله تعالى من أجل ذلك
كتبنا على بنى اسرائيل
كلا يصكون دولة بين
الاغنياء منكم اذا لاقتك
ضعف الحياة وضعف الممات

صحيح ولو سلمنا عدم استقامته فجرد احتمال ذلك لا يفيد اذ لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال كما
هو مقرر في كلام الائمة لا خفاء فيه لمن له أدنى ممارسته واذا تأملت ذلك حق التأمل علمت أنه
لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال مانصه قوله لا تتقائه جعل
وجود انتفاء المقتضى علة لا انتفاء الحكم وهو صحيح في نفسه لكن ما استدلل به الجمهور ومن
فرض جواز انتفاء المقتضى لا يلائمه أن يقول هنا لا تتقائه بل لجواز انتفاءه وقد يعذر بان المراد
لا تتقائه المفروض جوازه (قات) سلمنا وان كان انتفاء المقتضى المفروض جوازه لا يصلح علة
لانتفاء الحكم ولو قال بدل كان الخ لجواز أن يكون انتفاء الحكم حينئذ مستند الى انتفاء
المقتضى لاستقام الكلام اهـ وقد علمت ما فيه مما قررناه بما لا مزيد عليه خصوصاً وقد صرح بما
ينص على منشاوهمه من جعل اللازم انتفاء الحكم في قوله لا يصلح علة لا انتفاء الحكم وقد علمت
فساده فلا تكن من الغافلين (قوله لجواز دليلين) قال شيخنا العلامة هذا لجواز ان كان
مستند القائلين بعدم اللزوم فقد هدمه المصنف حيث قال والصحيح القطع بامتناعه عقلا فبنا
عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس فليتأمل اهـ (وأقول) هذا عجيب أما أولا فهذا الجواز من
بطله مستند القائلين بعدم اللزوم ولا يلزم ان يخصوا مستندهم فيه وعدم تأنيبه على ما صححه المصنف
من الامتناع لا يقدح فيما اختاره هنا لجواز أن يستند الى شيء آخر يوافق ما صححه هذا
فقول الشيخ بناء عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس انما يصح لو كان المصنف بنى ما ذكر
عليه وليس في الكلام ما يقتضى ذلك ولا ما يدل عليه والحاصل أن موافقة المصنف للقائلين بهذا
الحكم فيه لا تستلزم موافقته في مستندهم فيه ومثل ذلك كثير الوقوع للائمة كما لا يخفى على من
له أدنى ممارسة له وكان الشيخ ظن أنه اذا كان هذا مستند القائلين بعدم اللزوم يلزم ان يخصوا
مستندهم فيه وهو ممنوع وأما ثانياً فيجوز أن يكون الغرض من هذا الجواب الاعتراض على
دليل الجمهور والزامهم على مقتضى اعتقادهم ومثل ذلك كثير الوقوع كما لا يخفى على من له
المام بكلامهم وهذا لا ينافي في تصحيح المصنف امتناع التعدد كما هو ظاهر وأما ثانياً فقد تقدم أن
المصنف انما يجمع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل من كل منهما لا مطلق التعدد والمنع بهذا
المعنى لا ينافي الجواز بالمعنى المراد هنا وهو استناد انتفاء الحكم لكل من انتفاء المقتضى
وجود المانع أو انتفاء الشرط فان ادعى أن امتناع التعدد بذلك المعنى يستلزم امتناعه بهذا
المعنى فعليه بيانه لاحتمال الفرق بينهما كما احتج به بمجرد على هذا غير تمام ثم رأيت شيخ الاسلام
قال قد يقال هذا أى الجواب انما ينافي سبب القول بجواز تعدد العلل وهو خلاف ما صححه
المصنف ويجاب بان المجيب لا يلتزم مذمها لانه هادم اهـ (قوله كلاجماع على ان العلة في
حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر) قال شيخنا
العلامة قدم أن العلة وصف ضابط لحكمة لانفس الحكمة فالطابق له ان العلة الغضب
لا التشويش وسياق في الايمان أن منه ذكروا وصف في الحكم لو لم يكن انعاده كان بعيدا كهذا
الحديث فإنا لا يطابقه اهـ (وأقول) ما زعمه من أن المطابق لما مر أن العلة الغضب
لا التشويش ممنوع منه الاشبهه فيه لجواز أن يجعل نفس التشويش هو العلة ويسدق عليه
انه وصف ضابط لحكمة وهي خوف الميل عن الحق الى خلافه فيطابق ما مر وما يؤيد ذلك

ما تقدم في عود العلة على أصلها بالاعتبار في تمثيلهم لذلك به هذا الحديث بعينه مع جعلهم العلة
فيه التشويش بل صرح الامام فخر الدين في الحصول بخط القول بان العلة هي الغضب وأقره
شراحه كالقرافي والاصفهاني مع كثرة مناقشة كل منهما له حيث قال بعد ذكر أقسام الايمان
ما نصه فرع الظاهر من هذه الاقسام وان دل على العلية لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام
الدليل عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على
أن العلة هي الغضب لكن لما علمنا أن الغضب ليس سببا الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من
القضاء وأن الجوع المبرح يمنع علمنا أن علة المنع ليست الغضب بل تشويش الفكر وقول من
يقول الغضب هو العلة لكن ان يكون مشوشا خطأ لأن الحكم ما دار مع تشويش الفكر
وجودا وعدمه وانقطع عن الغضب وجودا وعدمه وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلا
لأن تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب والغضب يوجد حيث لا تشويش علمنا أنه ليس
بينهما ملازمة وحيث نعلم أنه لا يمكن أن يكون الغضب علة بل العلة انما هو التشويش فقط
الأنه يجوز إطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم السبب على المسبب انتهى فقد
ظهر ان كون العلة هو التشويش مجمع عليه كما تقدم عن الشارح وانه مطابق لما مر من أن
العلة وصف ضابط للحكمة لأنفس الحكمة لأن التشويش وصف ظاهر منضبط ضابط لحروف
الميل الذي هو الحكمة وأن القول بأنها هي الغضب خطأ عند الامام ومن تبعه وحيث نلاحظ
أن ما ذكره الشارح في غاية الاستقامة وان ما أورده الشيخ عليه ليس بشئ وأما قول الشارح
في الايمان ما نصه فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة
حيث جعل العلة الغضب المشوش فاما بناء على أن المراد بالغضب التشويش من إطلاق اسم
السبب على المسبب كما سمعته آنفا عن الامام ولا ينافي ذلك وصف الغضب المشوش كما هو ظاهر
واما بناء على القول الآخر القائل بأن العلة هي الغضب وان خطأ الامام خصوصا والمقصود
التقيد وهو يتسامح فيه كثيرا ومثل ذلك كثير شائع كما لا يخفى على المتتبع (قوله وفيما
عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد اشارة الى أنه دون ما قبله في الرتبة) قال شيخنا العلامة
الاشارة الى ما ذكرنا هي في العطف دون المعطوف فالوفاء في عطفه بالفاء اشارة الى أن
المعطوف كان أصح معنى الآن يجب ان يراعى ان المراد ان فيما عطف بالفاء من حيث انه معطوف بها
اشارة انتهى (وأقول) ما أجاب به صحيح واضح وفي معناه الخلل على حذف المضاف أي وفي
عطف ما عطفه بالفاء فان قلت فلم عبر الشارح بهذه العبارة حتى احتاج لما ذكره للاختصار
مع الايضاح اذ لو عبر بقوله وفي عطف المصنف بالفاء الى آخره فاما أن يقول الى أن المعطوف
دون ما قبله في الرتبة فيقتضى الاختصار لانه وان سقط في هذه العبارة لفظ ما والهاء فيما عطفه
الأن لفظ المعطوف الذي أتى به في هذه العبارة أطول منهما واما أن يقول الى أنه على أن
الضمير في أنه راجع للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام وفيه خفاء كما لا يخفى وأما حمل
ما في عبارته على المصدرية على ان التقدير وفي عطف المصنف وأن الضمير في أنه وقب له راجع
للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام فيرد عليه أنه لا يناسب الايمان بالضمير في عطائه
وأنه لا يجوز الى العطف عن المصدر الصريح الى المؤول مع الاحتياج للاستخدام على كل

وفيما عطفه المصنف بالفاء
هنا وفيما بعد اشارة الى أنه
دون ما قبله في الرتبة

بجلافة ماعطفه بالواو (والظاهر) بان يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا (كلام ظاهرة) فهو كآب أنزلناه اليك لتخرج الناس
من الظلمات الى النور (فقدرة فتحوآن ٧٨ كان كذا) كقوله تعالى ولا تطع كل حلاف مهين الى قوله ان كان ذاملا وبين أي

لأن (قالباء) فهو فظلم من
الذين هادوا وحرمنا عليهم
طيبات أحلت لهم أي
منعناهم منها الظلمهم (فالقاء
في كلام الشارع) وتكون
فيه في الحكم فهو قوله
تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهم ما وفي
الوصف فهو حديث
الصحيحين في المحرم الذي
وقته نأقته لا تسوه طيبا
ولا تخمروا رأسه فانه يبعث
يوم القيامة مليبا (فالراوى
الفقيه غيره) وتكون في
ذلك في الحكم فقط كقول
عمران بن حصين سمع رسول
الله صلى الله عليه وسلم
فسجد رواه أبو داود وغيره
ومن قال من المتأخرين
انها في ذلك في الوصف فقط
لان الراوى يحكى ما كان
في الوجود لم يرد بالوصف فيه
الوصف الذي يترتب عليه
الحكم كما في الاول فالقاء
فيما ذكره السبب التي هي
بمعنى العلية وانما لم تكن
المذكورات من الصريح
لجنتها الغير التعليل كالعاقبة
في اللام والتعدي في الباء
ومجرد العطف في الفاء كما
تقدم في مجتأ الحروف
(ومنه) أي من الظاهر (ان)
المكسورة المشددة فتعرب
لا تذر على الارض من
الكافورين ديارا لك ان
تذره يضلوا الآية (واذ) فهو ضربت العبد اذا ساء أي لاسأته (وما ضى في الحروف) أي في مجتأها لا تكون
يرد لتعليل غير المذكورين وهو يدوحى وعلى وفي ومن فلما رجع وانما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لانه لم يذكره الاصوليون

منها (قوله بجلافة ماعطفه بالواو) قال شيخنا العلامة ان اراد أنه لا إشارة فيه الى ذلك فسلم
وان اراد أنه ليس دون ما قبله كما هو المتبادر فقد ينقض بقوله والظاهر فانه معطوف بالواو
وهو دون ما قبله من الصريح اه (وأقول) لا اشكال على اختيار التقدير الاول كما اعترف به
الا كونه خلاف المتبادر كما يفهم من وصفه التقدير الثاني بانه المتبادر ولا يضر ذلك لهولة
مخالفة المتبادر اذا ساعد عليها المعنى وشيوع ارتكابها وكفى في مساعدة المعنى هنا ظهور
المخطا الظاهر عن النص مع اننا لنسلم ما زعمه من أن الثاني هو المتبادر فانه لا دليل عليه
ولا ضرورة اليه بل قد يقال ان قضية القواعد والعكس وهو أن المتبادر هو الاول وذلك لان
المتبادر من المخالفة كونه في حكم ما قبله أن في العطف إشارة الى ما ذكره لانفس ما ذكره قد بر
ولنا اختيار التقدير الثاني أيضا قوله فقد ينقض بقوله والظاهر الخ (قلنا) جوابه أن المراد
ماعطفه بالواو ومن اقسام الصريح واقسام الظاهر دون غيرهما بقرينة ظهور تأخر الظاهر
عن الصريح ولو سلم فلما راد ان كل ماعطفه بالفاء دون ما قبله بخلاف ماعطفه بالواو وليس كما
دون ما قبله بل بعضه دون ما قبله وبعضه ليس دون ما قبله ويؤيد ذلك عموم ما كون دلالة العام
كلية وبهم هذا يظهر أنه لا اشكال في كلام الشارع بوجه فاعمل ولا تغفل (قوله) وتكون في ذلك
في الحكم فقط (أقول) قد يوجب ذلك أخذ ما نقله عن بعض المتأخرين بان الراوى يحكى ما كان
في الوجود أي على الوجه الذي وقع عليه والعله بحسب الوجود تقدم على المعلول زمنا
أو رتبة فلذا لم يحكى المعلول الامتأخر فلم يدخل الفاء الاعلى المعلول الذي هو الحكم وفيه نظر
لان هذا لا يمنع ادخال الفاء على العلة اذ لو قال مثلاً سجد فسمها أي فقدمها أي لاجل انه سها
لا فادرتب الحكم على العلة وانهم ما تقدمه زمنا أو رتبة وقد عر في المنهاج بقوله ويكون في
الوصف أو الحكم وفي لفظ الشارع أو الراوى اه وقال الاستوى في شرحه وتدخل الفاء على
الثاني منها أي الحكم والوصف سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع
أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام الى أن قال الثاني أن تدخل عليه أي الوصف في كلام
الراوى ولم يظفر والله بمثال اه وهو صريح في امكان دخولها على الوصف في كلام الراوى لكن
لم يظفر والله بمثال فتقول الشارع وتكون في ذلك في الحكم فقط لعله باعتبار الوجود فقط
بحسب اطلاعهم وحينئذ يندفع النظر المذكور فليست امل (قوله) وانما فصل هذا عما قبله
بقوله ومنه لانه لم يذكره الاصوليون) قال شيخنا العلامة قد يقال عدم ذكر من الظاهر صواب
لان الظاهر كما مر هو ما دل دلالة ظنية أي واضحة بطريق الوضع كالاسماء والعرف كالغائط بان
يكون موضوعه ذلك المعنى الراجحة أو عرفاً محتملاً لا لارادة المرجوح مجازاً وما ذكره بقوله ومنه
ليس كذلك فان كلام الحروف والاسماء المذكورة موضوع لمعنى غير العلية واستعماله
فيها انما هو بقرينة اه (وأقول) قد فسر الشارع الظاهر هنا بان يحتمل غير العلية احتمالا
مرجوحا وعدا ومنه فهو الباء والفاء كما ترى ومعلوم ان له ما عانى آخر كالأصاق في الاول
ومجرد العطف في الثاني وحينئذ فاما أن يكون كل منهما حقيقة في جميع معانيه بان يكون
مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا واما أن يكون حقيقة في بعضها مجازا في الباقي وظاهر أنه حينئذ
ليس حقيقة في العلية مجازا في غير الظهور وان الباء لا تكون مجازا في الاصاق وان الفاء

لا تكون
تذره يضلوا الآية (واذ) فهو ضربت العبد اذا ساء أي لاسأته (وما ضى في الحروف) أي في مجتأها لا تكون
يرد لتعليل غير المذكورين وهو يدوحى وعلى وفي ومن فلما رجع وانما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لانه لم يذكره الاصوليون

لا تكون مجازا في مجرد العطف بل صرحوا بان أصل معاني الباء الاصاق فلا تكون مجازا فيها
هو أصل معانيها بل صرح الامام في المحصول بان استعماله في العلية مجاز حيث قال واعلم أن
أصل الباء الاصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلوم حصل معنى الاصاق هناك فحسن
استعماله فيه مجازا اه وعلى التقديرين أعني تقديرى كون كل منهما حقيقة في جميع معانيه
وكونه حقيقة في البعض مجازا في البعض على الوجه المذكور ولا يكون ظاهرا بنفسه في العلية
اذا لم يترك لا يكون ظاهرا بنفسه في بعض معانيه كيف وهو من قبيل الجملة واللفظ لا يكون
بنفسه ظاهرا في معناه المجازي كيف وهو معناه المرجوح فتعين انهم أرادوا يكون هذا القسم
ظاهرا في العلية ما يعم كونه ظاهرا فيها بواسطة القرائن وحيث فلا اشكال فيما فعله المصنف
لان تلك الحروف والاسماء وان كانت موضوعة لغير العلية وكان استعملها في العلية انما هو
بقربة فقد تكون ظاهرة فيها بواسطة القرائن فيجب أن تكون من القسم الظاهر في العلية
ولما لم يذكرها فيه به المصنف على ذلك بتصلها بقوله ومنه (فان قلت) ما عوات عليه في الجواب
من أنه اذا كان حقيقة في البعض مجازا في الباقي لا يجوز أن يكون حقيقة في العلية مجازا في
غيرها ممنوع فقد صرح الامام في خلافه ونقله عنه القرافي وأقره حيث قال ثم قال يعني سيف
الدين الامامى وهذه الالفاظ الالام والباء وان ومن وكى واخواتها حقيقة في التعليل مجاز
في غيره هذا نقل القرافي عنه وكأنه بالمعنى فان هذه ليست عبارة الاحكام لكن احاصلها (قلت)
ما ادعاه من أنها مجاز في غير التعليل ممنوع منعها واضحا وكلام النجاة وغيرهم صريح أو كالصريح
في خلافه ولو سلم لم يضرنا لانه سوى بين ان أى المكسورة الهمزة المشددة النون وهي من جملة
المزيد المقصود بغيره وغيره فيما ذكره (فان قلت) بقاء احتمال آخر وهو ان ما عدا المزيد حقيقة في
التعليل مجازا في غيره والمزيد بالعكس وحيث ذم الاعراض (قلت) هذه مجرد دعوى لا دليل
عليها بل الدليل ظاهر في خلافها كما علم بما قرناه فلا تنفك اليها الاسماء والاعتراض لا يصح
بمجرد الاحتمال كما هو معلوم من كلام الأئمة (فان قلت) صرح القرافي في شرح المحصول بهذه
الدعوى بالنسبة للام مما عدا المزيد لكن على وجه الاحتمال حيث قال فائدة قال النجاة الالام
هذه لها سبعة معان وعدها ثم قال فان كان اطلاقها بطر بق الاشتراك على هذه المعاني فلا دلالة
فصل الا عن الصراحة أى التي ادعاها الامام في المحصول لان المشتراك مجمل وان كانت حقيقة
في التعليل مجازا في غيره بالقرائن استقامت الصراحة اه (قلت) هذا لا يضرنا لانه مجرد احتمال
خال عن الدليل مع أن كلامنا بالنسبة للجميع من كل من المزيد والمزيد عليه لان ذلك كاف
في اندفاع هذا الاعتراض كما هو ظاهر فلو فرض ثبوت هذا الاحتمال في الالام لم يكن منافيا
لذلك كما لا يخفى نعم قد يتطرق في قول الشارح لانه لم يذكره الاصوليون بان من جملة المقصود ان
وقد ذكرها الامامى كما تقدم وكذا الامام في المحصول فقال وأما الذى لا يكون قاطعا أى دالا
على العلية دلالة قطعية فتلاثة الالام والباء ثم مثل ان بقوله عليه الصلاة والسلام انها
من الطوافين بل قضية عبارة التفسير كانه لها الاصل في شأنها في شرح المحصول أن جميع
الاصوليين أو أكثرهم ذكروا أن قوله قال وأما ان المكسورة المشددة فقد عدوها من
هذا القسم لقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين عليهم والحق انها الحقيقة الفعل ولا حظ

واحتمال ان لغز التعليل كان تكون لمجرد ٨٠ التاكيد كما تكون اذ وما مضى غير التعليل كما تقدم في مجت الحروف

(الثالث) من مسائل العلة
 (الايضا) وهو اقتران الوصف
 الملقوظ قبل أو المستنبط
 بحكم (ولو كان) الحكم
 (مستنبطا) كما يكون
 ملقوظا (ولو لم يكن للتعليل
 هو) أي الوصف (أو نظيره
 لنظير الحكم) حيث يشار
 بالوصف والحكم إلى
 نظيره مما أي لو لم يكن ذلك
 من حيث اقترانه بالحكم
 لتعليل الحكم به (كان) ذلك
 الاقتران (بعبارة) من
 الشارع لا يبق بفصاحته
 واتمائه باللفاظ في مواضعها
 (تكملة) أي الشارع
 (بعد سماع وصف) كما في
 حديث الأعرابي واقعت
 أهلي في شهر رمضان فقال
 أعتق رقبة الخرواه ابن
 ماجه وأصله في الصحيحين
 فأمره بالاعتاق عند ذكر
 الواقع يدل على أنه علة له
 والاختلاف السؤال عن الجواب
 وذلك بهد فقدرة
 السؤال في الجواب
 فكانه قال واقعت
 فاعتق (وكذا) كره في
 الحكم وصفا (ولو لم يكن علة)
 له (لم يقد كره) كقوله صلى
 الله عليه وسلم لا يحكم أحد
 بين اثنين وهو غضبان رواه
 الشيخان فتعبد به المنع
 من الحكم بحالة الغضب
 المشوش للفكر يدل على أنه علة له والاختلاف كره عن الثابتة وذلك بعيد

لهافي التعليل والتعليل في الحديث مفهوم من سياق الكلام اه لكن استبعد القرأني
 في شرح المحصول قوله انه ليس له احفظ في التعليل فانظر قوله عدوها في هذا القسم فان قضيته
 ما ذكرناه لان ضمير الجمع ظاهر فيه اللهم الا أن يريد بالاصولين مقدمهم ويريد التبريزي بقوله
 عدوها أن المتأخرين أو جماعة منهم عدوها في هذا القسم فليست أم (قوله أي لو لم يكن ذلك من
 حيث اقترانه بالحكم الخ) قال شيخنا العلامة ثم هذا التفسير لا يخلو عن قساد وذلك أن قوله لو لم
 يكن ذلك ان كان معناه لو لم يكن الوصف الملقوظ أو نظيره من حيث اقترانه بالحكم أو نظيره
 لتعليل الحكم أو نظيره كان مؤثما للمعنى ما قبله لكن فيه اثبات الاقتران للوصف النظير بالحكم
 النظر وذلك بعيد بانه اللفظ والمعنى وان كان معناه لو لم يكن الوصف الملقوظ من حيث اقترانه
 بالحكم لتعليل الحكم كان فيه اختلال ببعض معنى ما قبله فكان عليه أن يكمله بقوله أو لتعليل
 نظيره بنظيره والمتبادر من كلام الشارح هو الاول الخ اه (وأقول) نختار الشق الاول قوله بآياه
 اللفظ والمعنى قلنا ان أردت أنهم ما رأيناه مطلقا فطلان ذلك ظاهر وان أردت أنهم ما رأيناه
 الاعلى وجه المسامحة والتجوز فلهذا لا يضر ولا يوجب قسادا بوجه اذا المسامحات في كلامهم
 أكثر من أن تحصى شائعة ذائعة لم يقع من عاقل انكارها فقل هذه المناقشة السهلة وما تضمنته
 من زعم القساد لا ينبغي ان يصدر الا عن ذهل عن اجماع العقلاء من المصنفين وغيرهم على
 ارتكاب المسامحات وانها شائعة لافساد فيها بوجه بل قد كثرت في كلام الانبياء والمرسلين كما
 هو في نهاية الوضوح للمتبعين فان قلت فاسباب اثارها هنا قلت الاختصار والاشارة الى
 منشا الدلالة على علية نظير الوصف نظير الحكم وهي الاقتران الحكمي بينهما الذي دل عليه
 الاقتران الحقيقي بين الوصف والحكم اذ في ذكرهما اشارة الى نظيرهما فمأخذ كوران حكما
 مقترنان كذلك وظن ان هذا من دقائقه التي خفيت على الشيخ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال
 مانصه قوله لو لم يكن ذلك ظاهر عبارته ان الاشارة راجعة الى الوصف الملقوظ ونظيره وفيه ان
 الوصف النظير مقترن بالحكم النظير ولا محذور في ذلك وحيد في قول المتن وهو اقتران الوصف
 الملقوظ أي أو نظيره ويصح أن تكون الاشارة الى الوصف الملقوظ خاصة لكن يكون حينئذ
 قاصرا عن الواقع بكل ما في المتن اذ حقه حينئذ أن يزيد أو لتعليل نظير الحكم بنظير ذلك الوصف
 اه (قوله والاختلاف السؤال) قال شيخنا العلامة هذه اللام تقع في جواب ان الشرطية في
 كلام المصنفين كبراسها وقومها انها في جواب لو اه (قوله والا
 خلاذ كره عن الفائدة) قال شيخنا العلامة عليه منع ظاهر لا مكان أن يكون ذكره لافادة محل
 الحكم والعلة غير تشويش الفكر كما تر اه (وأقول) كان هذا المنع مبنى على أن الشارح
 أراد اثبات علية الغضب وهو ممنوع لجواز أنه أراد اثبات علية التشويش ولهذا وصف
 الغضب بالمشوش اشارة الى أنه العلة فقوله يدل على أنه علة له أي من حيث تشويشه وباعتباره
 فالغضب محل الحكم والتشويش المشار به اليه هو العلة وهو بالحقيقة الوصف المذكور
 في الحكم ومما يدل على ذلك قطعا ما تقدم من نقله الاجماع على أن العلة هي تشويش الفكر
 وتقدم ان الامام حكم بخطا القول بانها الغضب ويجوز أن يكون قوله في الحديث وهو
 غضبان من قبيل الكناية وأن المراد لزم المعنى وهو التشويش سواء استعمل اللفظ في نفس

هذا اللازم أو في معناه لئلا يتقل منه لهذا اللازم على المعنيين المقررين للثبوتية ويمكن جعل كلام
الشارح على ذلك أيضا ولا ينافيه وصف الغضب بالمشوش لانه إشارة الى بيان اللازم المراد
ليشعر بانه المراد فليتأمل وهنا وجه آخر من الجواب وهو ان ~~امكان~~ كون ذكره لا فائدة
محمل الحكم لا ينافي المطلوب لان كونه محمل الحكم لا ينافي التعديل به وحينئذ نقول هو
مع كونه محمل الحكم اما ان يكون معتبرا في الحكم باعتبار خصوصه بان تكون العلة
خصوصا كونه غضبا مشوشا وباعتبار عمومته بان تكون العلة كل مشوش غضبا كان
أو غيره ولا يكون معتبرا فيه لا باعتبار الخصوص ولا باعتبار العموم فان كان الاول
حصول المطلوب اثبات العلية خصوصا او عموما وان كان الثاني لازم خلو هذا الوصف عن
القائدة ولزم عدم كونه محمل الحكم اذ ما لم يعتبر خصوصه ولا عمومته في الحكم تتععض
أجنيته من الحكم فلا يكون محالة أصلا فتأمل والله أعلم بقوله تقييده المتع من الحكم
بمحالة الغضب المشوش ~~للفكر~~ الخ معناه ان تقييده بمحالة الغضب المشوش من حيث انه
مشوش يدل على انه من هذه الحقيقة علة له وحاصله ان تقييده بالمنع بالمشوش الذي دل عليه
الغضب وتضمنه يدل على انه علة له وهذا كلام ظاهر صحيح لا يحتاج الى تعليق (قوله
تفريقه بين هذين الحكمين بين اثنين الصفتين لولم يكن له عليه قتل) قال
شيخنا العلامة ثم لا يخفى ان كلامنا ليس علة ما ذكر بل العلة القاتلة انتهى (وأقول)
اعلم ان الذي تقرر في مذهب الامام الشافعي الذي هو مذهب الماتن والشارح ان الاستحقاق
مطلقا غير منوط بخصوص القاتل بل هو منوط باحد الامرين اما بالقتال وان لم يحضر
بنيته واما بالحضور بنية وان لم يقتل وان القارس يستحق ثلاثة أسهم سهمين لاجل فرسه
وسهما لاجل نفسه وانه لا يخفى على متأمل ان المفهوم من الحديث يقتضي هذا المسلك ان
علة الاستحقاق السهمين وصف القرسية وعلة الاستحقاق السهم وصف الرحلية وان ذلك
باعتبار استحقاق خصوص السهمين أو خصوص السهم بعد ثبوت أصل الاستحقاق الذي
علة احدا الامرين ~~كما تقدم~~ للدلالة الاخرى الدالة على ذلك ويظهر لك من ذلك ان القتال
أو الحضور بنية علة الاستحقاق في الجملة وان وصف القرسية والرحلية علة الاستحقاق
خصوص السهمين أو خصوص السهم وان المجموع علة المجموع وان غرض الشارح بيان
علة استحقاق الخصوص من غير تعرض لبيان علة الاستحقاق في الجملة لعدم دلالة الحديث
عليه واتكالا على ما تقرر في محله واذا علمت ذلك اتضح لك بطلان هذا الاعتراض وذلك
لانه ان أراد بقوله ان كلامنا ليس علة ما ذكر ان كلامنا ليس علة الاستحقاق الخصوص
فهو باطل لما تقرر وأنه ليس علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه وان أراد بقوله ان
العلة هي القتال ان القتال علة الاستحقاق الخصوص فهو باطل اذ لو كان كذلك لاستحق غير
القارس ما يستحقه القارس وهو باطل قطعاً على ان خصوص القتال غير معتبر بل مجرد الحضور
بنية القتال من غير قتال كاف في الاستحقاق كما تقرر فيكون حصر العلة في القتال باطلا أيضا
وان أراد ان القتال علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه مع بطلان علة الاستحقاق
في القتال حيث ~~تقدم~~ فبانه مجرد الحضور بنية القتال كما تقرر لا يقال ما ذكره الشيخ نظريه

(وتفريقه بين حكمين
بصفة مع ذكرهما أو ذكر
أحدهما) فقط مثال الاول
حديث الصحيحين انه صلى
الله عليه وسلم جعل للقرين
سهمين وللرجل أي صاحبه
سهما فتفريقه بين هذين
الحكمين بين اثنين الصفتين
لولم يكن له عليه كل منهما
اكان بعده أو مثال الثاني
حديث الترمذي القاتل
لا يرث أي بخلاف غيره
المعلوم ارثه فالتفريق بين
عدم الارث المذكور وبين
الارث المعلوم بصفة القتل
المذكور مع عدم الارث لولم
يكن له عليه لكان بعيدا

(أو) تقريقه بين حكمين (بشرط أو غاية أو استثناء أو استدراك) مثال الشرط حديث مسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر ٨٢ بالتمر والملم بالملم مثلا جعل سواء بسواء يبدأ فإذا اختلفت هذه الاجناس فيبعضها

كيف شتم إذا كان يبدأ
فالتفريق بين منع البيع
في هذه الاشياء متفاضلا
وبين جوازها عند اختلاف
الجنس لو لم يكن لهلية
الاختلاف للجواز لكان
بعيدا ومثال الغاية قوله
تعالى ولا تقربوهن حتى
يظهرن أي فإذا ظهرن فلا
منع من قربانهن كما صرح به
في قوله عقبه فإذا أظهرن
فأتوهن فتفريقه بين المنع
من قربانهن في الجنس وبين
جوازها في الطهر لو لم يكن
لهلية الطهر للجواز لكان
بعيدا ومثال الاستثناء
قوله تعالى فمنصف ما فرضتم
الآن يعقون أي الزوجات
عن ذلك النصف فلا شيء
لهن فتفريقه بين ثبوت
النصف لهن وبين اتقائه
عند عقورهن عنه لو لم يكن
لهلية العقول لاتفاء لكان
بعيدا ومثال الاستدراك
قوله تعالى لا يؤخذكم الله
بالغو في ايمانكم ولكن
يؤخذكم بما عقدتم الايمان
فتفريقه بين عدم المؤاخذة
بالايمان وبين المؤاخذة بها
عند تعقيدها لو لم يكن لهلية
التعقيد لأمؤاخذة لكان
بعيدا (وكترتيب الحكم
على الوصف) نحو اكرم
العلماء فترتيب الاكرام على

لغير مذهب الشافعي رضي الله عنه لا نأقول لا يخفى فساد هذا الاعتراض بعد ثبوت ذلك أيضا
انحصار الاعتراض على ما ذكره الشارح موافقا لمذهبه ومذهب المالكن بمذهب آخر وذلك
خطأ قطعاً (قوله أو بشرط أو غاية إلى آخره) قال شيخنا الشهاب جعل هذه أمثلة للآليات
يقيدك أن المراد بالوصف في تعريفه ما يشمل المذكورات وأما النصفة في قوله وكتريقه بين
حكمين إلى آخره فكانه أراد به الفظامه قيد الآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا استدراك
انتهى (قوله فالتفريق بين منع البيع) أي المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم من لا يعمل
(قوله متفاضلا) قال شيخنا الشهاب هو حال من البيع بمعنى المبيع مع نوع يجوز ولو قال
متفاضلا ليكون حالا من الاشياء لكان أجلى انتهى (أقول) ويجوز أن لا يؤخذ البيع على معنى
المبيع بناء على أن وصفه بالتفاضل من قبيل وصف الشيء بحال متعلقة (قوله أي فإذا أظهرن)
قال شيخنا العلامة بيان لا اعتبار المفهوم وأن التصريح به لا يضر في ثبوته لكن تقدير الشرط
يخرجه عن الغاية إلى التفريق بالشرط انتهى وقال شيخنا الشهاب هلا كان التفريق مستقدا
إلى الشرط المذكور أي بقوله فإذا أظهرن إلى آخره (وأقول) أما الأول فن المجائب لا منشأه
الا اشتباه فانه لا يخفى أن التفريق بالغاية انما هو باعتبار مفعولها أي يخرج دها مع قطع
النظر عن مفهومها لا يحصل بها تفريق وتقدر الشارح الشرط انما هو بيان مفعولها الذي
به يحصل التفريق وهذا لا يخرج عن الغاية وانما يخرج عنها لو كان المقصود به بيان نفس
الغاية وليس كذلك فاحسن التأمل فان ذلك لا يخلو عن دقة ومن ثم خفي على الشيخ لعدم اتمام
التأمل وأما الثاني فجوابه انه يجوز الاعتماد إلى كل من الأمرين وليس في الكلام ما يمنع
الثاني لكن سلكوا الأول لأجل التسهيل للفرقة بالغاية فتأمل (قوله وكنته مما قد يفوت
المطلوب) قال شيخنا الشهاب ان كان هذا مندوجا تحت ضابط الايمان وهو اقتران الحكم
بوصف إلى آخره كما ترقد يقال قوله وكترتيب الحكم على الوصف يعني عنه انتهى (وأقول) هو
متدرج تحتها كما هو صريح صنيع المتن لأن المراد بالوصف المافوظ في ذلك الضابط مقابل
الوصف المستنبط فيشمل المقدور كما هنا ولا يبقى عنه قوله وكترتيب الحكم على الوصف أدليس
فيه ترتيب الحكم الذي هو المنع من البيع وقت التمسك على الوصف الذي هو كون البيع
حقيقا من مظنة التقويت اذ لم يربط به ولو تفديرا (قوله الذي قد يفوتها) حقيقة البيع وقوله
لو لم يكن أي المنع وقوله لكان أي المنع بعيدا هذا هو المقهور من هذه العبارة ولا يشافيه أن
المطابق لما تقدم في الضابط ان يقال لو لم يكن مظنة التقويت وان يكون المراد لكان أي
الاقتران بعيدا لأن هذا يؤول إلى ذلك ويتضمنه (قوله وان كان في بعضها تقدير) أي لانه
لا يتأني أن يكون الحكم والوصف ملقوظين لأن المراد بالملفوظ خلاف المستنبط فيشمل المقدور
لا المنطوق به بالفعل (قوله لجواز كون الوصف أعم) قال شيخنا العلامة وواقعه شيخنا
الشهاب الصواب ان يقول كون الحكم أعم أي من الوصف لأن الحكم لازم للعلة واللازم
انما يلزم ملزومه إذا كان اللازم مساويا له أو خاص لأعم قال العضد إلى آخره (وأقول) هذا
التصويب ممنوع بل هو غلط واقعه فيه عدم فهم مراد الشارح والاعتراض بمجرد مخالفة ما قاله
لما في العضد من غير تأمل لهم ما حق التأمل وذلك لأن مراد الشارح انه يجوز أن يكون الوصف

تجوز قوله تعالى فاسعروا الى ذكر الله وذروا البيع فالبيع وقت نداء الجمعة الذي قد يفوتها ولو لم يكن لمطابقة تقويمها
اسكان بعد هذا وهذه أمثلة لما اتفق على انه اعياء وهو ان يكون الوصف والحكم ٨٣ مفرغين وان كان في بعضها تقدير

وعكس هذا القسم ليس
بإعياء قطعاً وفي الوصف
المفروق والحكم المستنبط
وعكسه وفيه أكثر العال
خلاف مختلف الترجيح كما
أفادته عبارة المصنف قبل
أنه ما أعياء تنزيلاً للمستنبط
منزلة المفروق فيه دمان
عند التعارض على المستنبط
بإعياء وقيل بإعياء
والأصح ان الأول أعياء
لاستلزام الوصف للحكم
بخلاف الثاني لجواز كون
الوصف أعم من الأول
قوله تعالى وأحل الله البيع
ففيه مستلزم أصحته والثاني
كتمثيل الربويات بالطمع
أو غيره ومثال النظر
حديث الصحابي ان امرأة
قالت يا رسول الله ان أمي
ماتت وعليها صوم نذر
أفصوم عنها فقال أرايت
لو كان على أمك دين
فقضيته أكان يؤدي ذلك
عنها قالت نعم قال فصومي
عن أمك أي فانه يؤدي عنها
سأله عن دين الله على
الميت وجواز قضاء عنه
فذكر لها دين الآدمي عليه
وقررها على جواز قضاءه
عنه وهما نظيران فلو لم يكن
جواز القضاء فيه مالم عليه
الدين له لكان بعيداً
(ولا يشترط) في الأعياء
مما على أنها بمعنى البيع

المستنبط أعم من الحكم بناء على كونه أعم من الوصف في الواقع بناء على خطأ المستنبط
في استنباطه لذلك الوصف الذي استنبطه فالمراد بالوصف في كلامه الوصف الذي أتبعه
الاستنباط لا الوصف في الواقع بخلاف الوصف في قوله قبله لاستلزام الوصف للحكم فحاصل
الكلام انه يجوز ان لا يكون الوصف المستنبط هو الوصف الذي هو العلة في الواقع بل أعم
منه فيكون أعم من الحكم فلا يستلزم الحكم لان الأعم لا يستلزم الاخص فلا يتحقق الاقتران
وهذا معنى صحيح لا ترد في صحته ويجوز مخالفة طريقة العضد في الاستدلال لا يسع عاقلاً
منها والزم فساد كل ما خالف ما في العضد ولا يقول ذلك عاقل (فان قلت) سلمنا صحة هذا
الكلام ولكنه لا حاجة اليه اذ كان يكفي ان يقول لجواز كون الحكم أعم أي من الوصف
الذي هو العلة في الواقع فلا يتحقق الاقتران فيما اذا ذكر الحكم دون الوصف لعدم استلزام
الحكم للوصف اذ الأعم لا يستلزم الاخص فلم يخبر بما ذكره على هذا قلت لمناسبة ضابط
الاقتران السابق حيث استند الاقتران فيه الى الوصف فالمناسب له استناد اتفاقه اليه أيضاً
فكانه قال والأصح ان الأول أعياء لا اقتران الوصف فيه بالحكم لاستلزام الوصف للحكم فيتحقق
الاقتران بخلاف الثاني لعدم تحقق اقتران الوصف فيه بالحكم لجواز كون الوصف أعم
فلا يستلزم الحكم حتى يتحقق الاقتران فليستأمل (قوله ولا يشترط مناسبة الموصى اليه) قال
شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قديقال هذا معارض بما سبق في شروط العلة من انه
يشترط في الاقتران اشغالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهد الاطاعة
الحكم الى آخره وادشيخنا الشهاب وأيضاً فقد ساف قريبان الوصف يستلزم الحكم فكيف
يستلزم مع عدم المناسبة انتهى (وأقول) قد حررنا هذا الذي تحصل من مجموع كلام المصنف
ان الشرط هو اشغالها على الحكمة المذكورة ولو احتمالا أو مظنة وقال الشارح في قول
المصنف هناك ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته مانصه ويفهم من ذلك انه لا يتخلو عنه عن
حكمة لكن في الجملة لقوله فان قطع باتفاقها في صورة الى آخره وحينه فيجمع بين ذلك وما هنا
بان المراد بما هنا انه لا يشترط مناسبة بحسب الظاهر فلا ينافي ما تقدم ثم رأيت شيخ الاسلام قال
في قوله ولا يشترط الى آخره الخلاف فيه بالنظر الى الظاهر والافان مناسبة معتبرة في نفس الامر
قطعاً لا اتفاق على امتناع خلو الاحكام من الحكمة اما تفضلاً أو وجوباً على الخلاف الكلامي
فيه عليه الزركشي وغيره انتهى فليستأمل ما أفاده كلامه من استلزام امتناع خلو الاحكام من
الحكمة لكون العلة مناسبة للحكم ثم رأيت في العضد ما يخالف هذا الجمع الذي ابدىناه وما قاله
شيخ الاسلام عن الزركشي فانه قال قد اختلف في مناسبة الوصف الموصى اليه في كون علة
الأعياء صحيحة على مذهب وذكها ثم قال وهذا انما يصح لو اراد بالمناسبة ظهورها واما نفس
المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا تجب في الامارة المجردة انتهى فقول ولا تجب في الامارة
المجردة ظاهر في ان المناسبة في نفس الامر غير لازمة في الامارة المجردة وهذا ينافي ذلك الجمع
الان يخالفه المصنف ومن وافقه في ذلك فيشترطون المناسبة بحسب الواقع وان كانت بمعنى
الامارة ويكون ما قالوه مبنياً على انها بمعنى الباعثة فليستأمل (قوله والاصل عدم ما سواها)
قال شيخنا الشهاب هذا من جملة المقول والظاهر ان الواجب ان ينتهي (وأقول) هو حسن

(مناسبة) الوصف (الموصى اليه) للحكم (عند الاكثر) بناء على ان العلة بمعنى المعرف وقيل يشترط بناء على انها بمعنى الباعثة

(الرابع من مسائل العلة) السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف (في الاصل) المتيسر علمه (والابطال ما لا يصلح) منها
 للعامة (فبعض الباقي) لها مكان ٨٤ يحصر اوصاف البر في قياس الذرة مشاعليه في الطعم وغيره ويصل ما عدا

الطعم بطريقه فبعض الطعم
 للعامة والسبر لغة الاختيار
 فالشبهة بمجموع الاسمين
 واضحة وقد تقتصر على
 السبر (ويكنى قول
 المستدل) في المناظرة في
 حصر الاوصاف التي
 يذكرها (بجنت فلم اجسد)
 غيرها (والاصل عدم
 ما سواها) اعد الله مع
 اهلية النظر فيندفع عنه
 بذلك منع الحصر (والجتهد)
 أي الناظر لنفسه (يرجع)
 في حصر الاوصاف (الى
 ظنه) فياخذ به ولا يكابر
 نفسه (فان كان الحصر
 والابطال) اي كل منهما
 (قطعا فقطعي) أي فهذا
 المسلك قطعي (والا) بان كان
 كل منهما ظنيا او احدهما
 قطعيا والاخر ظنيا (فقطعي
 وهو أي الظني) حجة للناظر
 لنفسه (والمناظر) غيره
 (عند الاكثر) لوجوب
 العمل بالظن وقيل ليس
 بحجة مطلقة لجواز بطلان
 الباقي (وثانها) حجة لهما
 (ان اجمع على تعليل ذلك
 الحكم) في الاصل (وعليه
 امام الحرمين) حذر من
 ادعاء بطلان الباقي الى خطا
 الجمعين (ورابعها) حجة
 (لناظر) لنفسه (دون
 المناظر) غيره لان ظنه

ولكن ظاهر كلام الشارح خلافه حيث علل بالعدالة بعد ذكر المعطوف مع ان التعليل
 به انما يناسب المعطوف عليه ثم رأيت شيخ الاسلام سبق شيخنا الى ما ذكره وأطال فيه (قوله
 لعدالة) قضيته ان غير العدل لا يكتفي قوله ما ذكره لانه انما لا يقبل قوله شرها
 وقد يطرق ذلك انهم قبلوا اخبار غير العدل عن فعل نفسه في مسائل والبحث عن فعل نفسه
 وقد يجاب بانه لو سلم ان البحث من فعل النفس الذي يقبل الاخبار عنه فعدم الوجود الخبر عنه
 أيضا ليس منها وهل المراد عدل الزاوية أو الشهادة فيه نظر وهل الوجه الاول بل ينبغي القطع
 به لان هذا اخبار محض (قوله لوجوب العمل بالظن) أقول لقائل ان يقول ان وجوب
 العمل بالظن انما هو في حق الظان ومقتضيه دون غيره كما سيأتي في توجيه الرابع فكيف يكون
 حجة على المناظر وهو من حيث المناظرة لا يلزمه تقليم ذلك الظان ويجاب بان هذا ليس من باب
 التقليم بل هو من قبيل اقامة الدليل على الغير وان لم يقدر الاجر بالظن لوجوب العمل بالدليل
 الظني فيتوجه عليه ما لم يدفعه بطريقه (قوله ولكن يرجع سبره موافقة التعدية) عبارة
 السعد في الحواشي ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سبره على الحاصل من سبر
 المعارض وسبغى وجوه الترجيح في بابه وعالمه يذكره ترجيح وصف المستدل بكونه موافقا
 لتعدية الحكم او كون وصف المعارض موافقا لعدم التعدية لان التعدية أولى اهموم حكمها
 وكثرة فائدها وسبغى في باب الترجيح ترجيح الاكثر تعديا على الاقل انتهى (قوله الخامس
 المناسبة والاختلاف) أقول لا يخفى ان هذا الصنيع ضريحي ان المسالك نفس المناسبة
 لا استخراجها وهذا وجه جدلان المسالك دليل العلية وشان الدليل كما هو وحلي يكون ثابتا
 في نفسه مع قطع النظر عن نظر المستدل في نفسه سابق الوجود عليه ولهذا استشكل تعريف
 القيام بالالحاق كما تقدم بسطه ونفس المناسبة كذلك بخلاف الاستخراج المتوقف على نظر
 المستدل المتأخر الوجود اليه بل المناسب له الاستدلال لان حاصله طلب الدليل على العلية وهو
 المناسبة واصل هذا هو وجه آمن وجه الاقعية في قول الشارح الا في ما صنفه المصنف اقدم
 لا يقال جعل نفس الاستخراج هو المسلك قد ارتكب المصنف نظيره في السبر والتقسيم لانه
 فسر بالحصر والابطال المتقدمين وهذا فعلا للمجهول كما ان الاستخراج فعل له فكونه فعلا
 لا يمنع من كونه دليلا لاننا نقول هذا لا يرد علينا لاننا لم ندع البطلان بل مجرد الاقعية وهي
 حاصله كما بين قلنا بل وبهذا يسقط ما زعمه شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب كما سيأتي من ان
 ما صنفه ابن الحاجب اقدم لان المناسبة بالمعنى اللغوي ليست من المسالك الاصطلاحية بل هو
 زعم لا وجه له ولست شعري أي مانع من كونها منها مع دلالتها على العلية وكونها على ما هو شأن
 الدليل كما تقرر ويجوز كونها بالمعنى اللغوي لا ينافي ذلك على أن المعنى اللغوي مطلق الموافقة
 والملاءمة والمراد هنا موافقة وملاءمة مخصوصة وهي موافقة وملاءمة الوصف للحكم فهي فرد
 من افراد المعنى اللغوي نقل السعد ذلك الاسم وخص به اصطلاحا كما في غيره من المقتولات
 الاصطلاحية ثم رأيت عبارة شيخ الاسلام مصرحة بذلك حيث قال ما نصه وهو أي المعنى
 الاصطلاحى ملاءمة الوصف المعين للحكم انتهى فتأمل ذلك اعلم انهم في هذا الزعم عكسا
 الصواب من غير سند صحيح (فان قلت) كون المسالك نفس المناسبة ينافيه قول الشارح وباعتبار

(لم يكلف بيان صلاحية التعديل) لأن بطلان الحصر بإبدائه كاف في الاعتراض فعلى المستدل دفعه بإبطال التعديل به (ولا يتقطع المستدل) بإبدائه (حتى يهجز عن ابطاله) فان غاية ابدائه منع مقدمة من الدليل والمستدل ٨٥ لا يتقطع بالمتع ولكن يلزمه دفعه

ليتم دليله فيلزمه ابطال الوصف المبسوط عن ان يكون له فان يهجز عن ابطاله انقطع (وقد يتقن ان) أى المتناظران (على ابطال ما عدا وصفين) من اوصاف الاصل ويحتقان في أيهما العلة (فيكون في المستدل التردد بينهما) من غير احتياج الى ضم ما عداهما اليهما في التردد لا اتفاقهما على ابطاله فيقول العلة اما هذا أو ذلك لا جازان يكون ذلك لكذا فمعين ان يكون هذا (ومن طرق الابطال) العلية الوصف (بيان ان الوصف طرد) أى من جنس ما علم من الشارع الفأوه (ولو في ذلك الحكم) كما يكون في جميع الاحكام (كأن كورة والافوة في العلق) لانهم عالم يعتبر فيه فلا يعقل به ما شئ من أحكامه وان اعتبر في الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح والطرد في جميع الاحكام كالطول والقصر فانما لم يعتبر في القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا العلق ولا غيرها فلا يعقل به ما حكم أصلا (ومنها) أى من طرق الابطال (ان لا تظهر مناسبة الوصف (المحذوف) عن

المناسبة في هذا أى المسلك يتفصل أى هذا المسلك عن الترتيب من الأعياء وقوله ثم السلامة عن القوادح الى قوله والافضل مسلك لا يتم بدونها دلالاته ما على ان المسلك هو تخريج المناط اذا المناسبة والسلامة عن القوادح انما اعتبر في تعريف تخريج المناط دون نفس المناسبة قلت لان سلم المنافسة لانه يصح اطلاق المسلك على كل منه وما وذلك لان المراد بالمسلك ما يثبت العلية ويصح نسبة الاشياء لكل منه ما لان المناسبة دليل والتخريج اقامة الدلائل وكل من الدلائل واثامته يصح ان ينسب اليه ثبوت المطلوب اذا الدليل يثبت المطلوب بواسطة النظر واثامته الدليل الذي هو النظر فيه يثبت المطلوب فهما كالشيء الواحد فيصيح اطلاق المسلك على كل منهما وحينئذ هذه زيادة فائدة أقادها كلام المصنف وأيضاً فيجوز ان يريد به جعل المناسبة مسلكاً كونها كذلك باعتبار استخراجهما ويكون قوله ويسمى استخراجهما الى آخره إشارة الى اعتبار استخراجهما في كونهما مسلكاً فيقول الامر الى ان المسلك الاستخراج ومع ذلك فالأفعية الآتية بحالها ولم يلزم اطلاق الاستخراج والتعيين على نفس المناسبة كما هو ظاهر على أن الثاني ان سلم الدلالة في واحد من القوانين المذكورين اما في الأول فلان ذلك مبني على ان المعنى وباعتبار المناسبة في هذا المسلك يتفصل هذا المسلك والاشارة الى تخريج المناط فقد جعله هو المسلك وهو ممنوع بل يجوز ان المعنى في هذا أى تخريج المناط بدون اعتبار كونه مسلكاً ولو سلم ان المعنى في هذا المسلك كانت الاشارة الى المناسبة لان محلها الذي هو الوصف المناسب لما تعلق به الحكم احتج الى الفرق بين ذلك وقسم الترتيب من الأعياء واما في الثاني فلانه مبني على ان قوله والافضل مسلك لا يتم بدونها يقتضى ان المعنى في قوله كانه قيد في التسمية الى آخره الذي هو تخريج المناط هو المسلك وهو ممنوع بل المعنى الذي هو تخريج المناط وان لم يكن هو المسلك يشكل تخصيصه باعتباره ذلك فيه مع توقف جميع المسالك عليه لتعلقهم بهذا المسلك وكونه تبييناً له فاعتبار ذلك فيه اعتباراً له في نفس المسلك فاحتاج الى الجواب عن ذلك بما ذكره وبهذا كله يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب في قوله ويسمى استخراجهما الى آخره مانصه هذه العبارة تقتضى ان المناسبة السابقة المستخرجة هي بالمعنى اللغوي وذلك ينافي كونها من مسالك العلة اذ الذي من المسالك هي المناسبة بمعنى تعيين العلة بايداً مناسبة بين المعين والحكم الى آخره ومن هنا تعلم ان ما سلكه ابن الحاجب من تعريف المناسبة بالتعيين المذكور اقل غاية الامر ان المناسبة في كلامه المعروفة اذ راد بهامه في اصطلاحها وهو التعيين المذكور انتهى وفي قوله يتفصل ما نصه أى هذا المسلك انتهى وفي قوله والافضل مسلك الى آخره مانصه اقتضت هذه العبارة ان استخراج المناسبة المسمى بتعيين المناط هو المسلك وهو بخلاف ما تقدم صدر البحث من قولها الختام من مسالك العلة المناسبة والاخلال انتهى فتأمل (قوله لانه ايداً ما يطي به الحكم) قال شيخنا العلامة أى لان استخراج المناسبة ايداً ما يطي به الحكم وفيه شئ لان ايداً ما يطي به الحكم هو ايداً المناسب المتحقق به استخراج المناسبة كما أقاده قوله بان يستخرج انتهى (وأقول) في جواب هذا الشئ اما أولاً فهو انه مبني على ضبط لفظ ايداء بالمصدر وهو غير لازم بل يجوز ضبطه بلفظ الفعل الماضي المستند الى ضمير الاستخراج على الاسناد الجازي الى لان استخراج المناسبة أبدى أى أظهر

الاعتبار بالحكم بعد البحث عنها لا تفاء مثبت العلية بخلافه في الأعياء (ويكنى) في عدم ظهور مناسبة

(قول المستدل بحث فلم أجده فيه) (موضع مناسبة) أي ما وقع في الوهم أي الذهن مناسبة أحد التمهيع أهلية النظر (فإن ادعى
المعارض أن) الوصف (المستقيم كذلك) ٨٦ أي لم يظهر مناسبة (فليس للمستدل بيان مناسبة لأنه انتقال) من طريق

السبيل إلى طريق المناسبة
والانتقال يؤدي إلى الانتشار
المحذور (ولكن يرجع سببه)
على سبب المعارض الثاني
لعلمية المستقيم كغيره
(بموافقة التعدية) حيث
يكون المستقيم متعديا فإن
تعدي الحكم محله أفيد من
قصوره عليه (الخامس)
من مسائل العلم المناسبة
والاخلاق سميت مناسبة
الوصف بالاخلاق لأن بها
يخال أي يظن أن الوصف
عله (ويسمى استخراجها)
بأن يستخرج الوصف
المناسب (تخرج المناط)
لأنه أبدأ ما ينطبق به الحكم
(وهو) أي تخرج المناط
(تعيين العلم بأداء مناسبة)
بين المعين والحكم (مع)
اقتران) بينهما (والسلامة)
للمعين (عن القواعد) في
العلمية (كالاسكار)
في حديث مسلم كل مسكر
حرام فهو لازله العقل
المطلوب حفظه مناسب
للحكمة وقد اقترن به أو لم من
القواعد وباعتبار المناسبة
في هذا ينصل عن الترتيب
من الأجزاء ثم السلامة عن
القواعد كأنها قيد
في التسمية بحسب الواقع
والأفكل مسائل لا يتم بدونها

ما ينطبق به الحكم لأنه لما كان طريق حصوله وثقته إخراج المناسب كان متضمنا له ومستهلزما له
فكان مبدئيا ومظهرا له ولو سلم كان قوله لأنه أبدأ على حذف المضاف كان يجعل التقدير لأنه
ملزوم أو ملزم أبدأ ما ينطبق به الحكم أو على المبالغة والمعنى لأنه يتضمن الأبدأ لكنه لشدة اقتضائه
له كأنه نفس الأبدأ وحذف المضاف وسلوك طريق المبالغة أمر معه ودشائع ذائع وارد في أفصح
الفصح لا محذور فيه بوجه وأما ثانياً فهو وإن ضمير لأنه ليس للاستخراج كما هو مبنى اعتراض
الشيخ بل يجوز أن يكون تخريج المناط غاية الأمر أنه يلزم حذف مقدمة من الدليل لظهورها
والمعنى لأن تخريج المناط أي معناه أبدأ ما ينطبق به الحكم وأبدأ ما ينطبق به الحكم لازم لذلك
الاستخراج قسمي ذلك الاستخراج تخريج المناط تسمية له باسم لازمه ثم رأيت كلام السكاك
ظاهر في هذا الثاني (قوله كالاسكار) قال شيخنا العلامة مثال للمعنى لأن تخريج المناط
(وأقول) هذا المثال في المتن والمعنى ليس في المتن فالوجه أنه مثال للعلم في قوله تعيين العلم
أول تعيين العلم مع حذف المضاف أي كتعيين الاسكار (قوله وباعتبار المناسبة في هذا
ينفصل عن الترتيب من الأجزاء) أقول إباحث إن يبحث فيه من وجهين الأول أن انفصال هذا
سواء كان المشار إليه المناسبة أو التخريج عاذاً كمن حقق بدون ذلك الاعتبار ضرورة تغايرهما
مفهوماً وما صدقا كما لا يخفى بادني تأمل والثاني أن قضية الانفصال بما ذكر أن يكون الترتيب
أعم وإن يكون هذا قسمين من ذلك وعلى هذا لا يظهر الانفصال واختلاف مسلكهما
كما لا يخفى إلا أن يجب أن الأول بأن اختلافهما مفهوماً وما صدقا لا يمنع اشتراكهما في
ارتباط الحكم بالوصف في كل منهما فاحتج من هذه الجهة إلى التمييز بينهما وعن الثاني بأن
المراد الانفصال والتمييز في الجهة فليتامل (قوله كأنها قيد في التسمية) قال شيخنا العلامة
أي تسمية التعيين المذكور بتخرج المناط لا قيد ماهيته المسماة به انتهى (وأقول) في قوله
لا قيد ماهيته المسماة به نظر ظاهر لأنه إذ اعتبر في التسمية اصطلاحاً كان معتبراً في المسمى
اصطلاحاً إذ لا معنى لاعتبار الشيء في الماهية الاصطلاحية إلا اعتباراً في موضع ذلك اللفظ
اصطلاحاً والوجه أن يقول بده أي لا لا اعتداده فانه الأوفق بقول الشارح والأفكل مسائل
إلى آخره أي فلا معنى لتخصيص هذا المسلك بذلك التقييد وأعلم أنه بهذا الترجيح الذي ذكره
الشارح يسقط قول السكاك وإن شرط اعتبار سلامة عن القواعد ولا وجه لهذا الكلام
أذ جميع العمال كذلك مشروطة بالسلامة عن القواعد انتهى وذلك لأنه إن هذا الترجيح
وجه هذا الكلام (قوله والأفكل مسائل لا يتم بدونها) قال شيخنا العلامة فيهم منه أن
تخرج المناط مسائل وعند المصنف المسلك هو المناسبة لا تخريج المناط انتهى (وأقول) قد
تقدم ما يؤخذ منه جواب ذلك (قوله مزيدان على ابن الحاجب في الحد) قال شيخنا العلامة
لو قال مزيدان على حد ابن الحاجب كان أخصراً وأظهر انتهى (وأقول) بعارض الاختصارية
والأظهرية أن فيها سلك الشارح والعدول عما قاله الشيخ سلوك طريق الإجمال والتفصيل
وهو أوقع في النفس والسلامة من عود الضمير للمضاف إليه لوعبر بما قاله الشيخ وقال لكنه
حديه إلى آخره وبقل التكرار لو قال لكن ابن الحاجب حديه إلى آخره (قوله لكنه حديه

المناسبة الخ قال شيخنا العلامة عبارة المناسبة والاختال ويسمى تخريج المناط وهو تعيين
 العلامة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره انتهى فقوله هنا حده المناسبة بمعنى على
 ان قول ابن الحاجب هو راجع الى المناسبة لا الى تخريج المناط انتهى (وأقول) عبارة ابن
 الحاجب الرابع المناسبة والاختال الى آخر ما نقله الشيخ ولا يخفى ان المقهور من مثل هذه
 العبارة رجوع الضمير الذي هو ضمير المعرفة الى المقصود بالذات الذي هو الاول وان قول
 العضد في شرح هذا الكلام مانعه المسالك الرابع للعلية المناسبة ويسمى الاختال لانه بالنظر
 اليه يخال أنه على أي بطن ويسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلامة
 في الاصل الى آخره لا يفهم منه الا ان المراد حاصل المسالك الرابع الذي هو المناسبة كما لا يخفى
 به لعل قل فإذ كره الشارح لا اعتبار عليه خلافا لما عرض به الشيخ من احوال ان لا يكون
 ابن الحاجب قد حده المناسبة لاحتمال ان يكون ضميره هو راجع الى تخريج المناط على انه
 لو فرض رجوعه له كان ذلك الحد حدها للمناسبة في المعنى لان قوله ويسمى تخريج المناط
 صريح في ان المناسبة وتخرج المناط بمعنى واحد فإما كان حد الاحد هما كان حد الاخر
 قاتل (قوله وما صنعه المصنف اقدم) قال شيخنا العلامة يعني لان المناسبة والاختال هما
 معنيان قائمان بالوصف المناسب وهو الملائمة والموافقة فلا يتاسها التسمية بتخرج المناط ولا
 التعريف بتعيين العلامة اذ التخرج والتعيين فعلان لا يستدل وقد يدفع ذلك بان المناسبة بالمعنى
 المذكور ليست من المسالك الاصطلاحية فلا يصح عدها منها والاصطلاحى هو التعيين
 المذكور فلا يصح فى التسمية والتعريف بما ذكرنا انتهى وتبعه شيخنا الشهاب في ذلك وزاد فقال
 وقوله وما صنعه المصنف اقدم قد علمت انه اذا حملت المناسبة على المعنى الاصطلاحى كان
 ما صنعه ابن الحاجب أولى وجعلها عليه متعين اذ لا يصح جعلها من المسالك الا بزيادة ذلك
 والحاصل ان ابن الحاجب انما حدها المناسبة الاصطلاحية لا المناسبة المبداءة التي هي اللغوية
 وكان الشارح فهم ان المحدودة هي اللغوية انتهى (وأقول) كل ذلك مندفع كما علم مما بيناه
 فيما سبق بما لا مزيد عليه ويبان ذلك ان المسالك هو الدليل على العلية والمناسبة بمعنى موافقة
 الوصف للحكم والملائمة له كذلك لانها تدل على علية للحكم وشان الدليل وحده اضافه بكونه
 دالا وثبوت دلالة له في نفس الامر من غير اعتبار نظر المستدل فيه وقبل وجوده نظره فيه
 كما لا يخفى والمناسبة بهذا المعنى كذلك فيكونها هي المسالك ان لم يتعين او يتخرج فلا اقل من ان
 يصح واعمر الله ان ذلك في غاية الظهور باذنى تأمل فقوله انما لا يصح جعلها من المسالك الباطل
 بلا شبهة بل جعلها من المسالك صحيح قطعا ان لم يكن متعينا أو أولى ولان المناسبة بين المعانى
 اللغوية والمعانى الاصطلاحية مرعية على ما ذكره المصنف اتم وأقوى اذ المعنى
 الاصطلاحى عليه الذى هو الملائمة المخصوصة فرد من افراد المعنى اللغوى وهو مطلق الملائمة
 فقد نقل اسم الشئ الى فرد بخلاف المعنى الاصطلاحى على ما ذكره ابن الحاجب الذى هو
 التعيين المذكور ليس من افراد المعنى اللغوى وان كان متضمنا له ولان التصرف على ما ذكره
 المصنف بقدر الحاجة اذ المناسبة الخاصة تكفى في الاثبات فلا اقتصار في النقل اليها أسهل
 بخلافه على ما ذكره ابن الحاجب ففيه زيادة على الحاجة على انما يتبين ان يجوز ان يقول كلام

المناسبة وما صنعه المصنف
 اقدم (ويحقق الاستقلال)
 اى استقلال الوصف
 المناسب فى العلية (بعدم
 ما سواه بالسبب)

المصنف الى جعل المسلك الاستخراج والتهيين واما قول شيخنا الشهاب وكان الشارح فهم
الى آخره فليس في محله بل لا حاجة به في مقصوده الى هذا الفهم واما وجه الابهية التي
أرادها فأتقدم بيانه في كلام شيخنا العلامة مع ما أجاب به عنه مما أشرنا الى جوابه (قوله
لا بقول المستدل بحيث فلم أجده غيره) قال شيخنا الشهاب قضيته كما ترى ان هذا القول المتني
قسيم للسبر وانه كاف هنا عن السبر والذي مر في محبت السبر انه كاف في حصر الاوصاف التي
يذكرها المستدل لامطابقة اتمامه انتهى (وأقول) اما ان قضيته ان هذا القول ليس سبرا فظاهر
اذ لا يصدق عليه ضابطه السابق واما ان قضيته انه كاف عن السبر الى آخر ما ذكره فغير وارد
لان قوله كما تقدم في السبر لا يقتضي انه كاف مطلقا كما هو ظاهر بادنى تأمل فليتأمل (قوله
والمناسب المأخوذ من المناسبة) قال شيخنا الشهاب قضية هذا الاختلاف في الترجمة
السابقة بالمعنى اللغوي وذلك يمنع كونها من المسالك انتهى (وأقول) فيه أمران الاول انه
قد بين أنفاجا لا هي يدعيه العقل المتأمل بطلان قوله وذلك يمنع كونها من المسالك وانه ان لم
يتعين كونها من المسالك أو يرجح فلا أقل من صحة ذلك ولا يخفى ان ذلك المعنى اللغوي معنى
اصطلاحي وليس بلغوي على الاطلاق لان اللغوي مطلق الملائمة والمراد في هذا المقام الملائمة
الخاصة التي هي من افراد اللغوي وقد وضعوا في الاصطلاح بخصوصه لفظا مناسباً والثاني
ان هذا الكلام منه يدل على ان المراد بالمناسب هنا المعنى اللغوي ويتأق به حكاية القول
الرابع اذ لا يسع أحد دعوى ان المناسب لغة وصف ظاهر منضبط الى آخره بل والقول الثاني
بالنظر لما نقله الشارح عن المحصول بل وقول أي زيد ألا ترى الى قول الشارح من حيث
التعادل به وقول الدراقردي في تفسير قول أي زيد أي لو عرض على العقول السليمة ان هذا
الحكم لاجل هذا الوصف ناقصه بالقبول انتهى بل والاول بدليل قول الشارح وهذا مع
الاول متقاربان لدلالته على ان الاول معنى اصطلاحى كهذا وقول الاسنوى ما نصه والمناسب
في اللغة الملائم واختلفوا في معناه الشرحى ثم حكى تلك الاقوال المذكورة في المتن (قوله
الملائم لأفعال العقلاء عادة وقيل ما يجلب الى آخره) تظرفيهما الاسنوى بأنهم نصوا على ان
القتل العمدا المدون مناسب لمشروعية القصاص مع ان هذا الفعل الصادر من الجاني
لا يصدق عليه انه فعل ملائم لأفعال العقلاء عادة ولانه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر
بل الجالب أو الدافع اغما هو المشروعية انتهى ويجاب بان المراد انه ملائم لأفعال العقلاء
من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحقيقة فليتأمل (قوله كما يقال هذه
اللوأوة الخ) قال شيخنا العلامة يعني بصح اثبات المناسبة بين شيئين لان جهة واحدة وضههما
مناسب أي موافق لفعل العقلاء في ضم الاشياء المتشابهة والحاصل يصح ان يقال الشما ان
متناسبان لان جهة واحدة مناسبات فعل العقلاء وعالميه فالصواب في تعريف المناسب ان يقال
المناسب الملائم ضمه للمحكم لان فعل العقلاء انما يلائمه الضم لا المضموم
الذي هو الوصف وكذلك قول الشارح فتناسبة الوصف الخ صوابه ان يقول فتناسبة الوصف
للمحكم يعني ان جمعه معه موافق لعادة العقلاء الخ هذا وان موافقة الضم للضم ليس هو
معنى مناسبة المضمومين بل ناشئة عنها كما يشهد به التأمل الصادق بالتوفيق السليم انتهى

لا بقول المستدل بحيث
فلم أجده غيره والاصل عدمه
كما تقدم في السبر لان
المقصود هنا الاثبات وهناك
التي (والمناسب) المأخوذ
من المناسبة المتقدمة
(الملائم) لأفعال العقلاء
عادة كما يقال هذه اللوأوة
مناسبة لهذه اللوأوة بمعنى
ان جمعهما معها في ذلك
موافق لعادة العقلاء في فعل
مثله فتناسبة الوصف للمحكم
المرتب عليه موافقة لعادة
العقلاء في ضمهم الشيء الى
ما يلائمه (وقيل) هو
(ما يجلب) للانسان (نفعاً
أو يدفع) عنه (ضرراً)

(وأقول) أما قوله فالصواب الخ فإجوابه ان قول المصنف أى كغيره فانه ناقل هذه العبارة عن غيره
 المناسب للملائم الخ فيه مسامحة والمراد الملائم من حيث ضمه المحكم أو من حيث ترتيب الحكم
 عليها بقرينة المقام وأليه أشار الشارح بقوله بمعنى ان جمعهما مع الخ والمسامحة في التعاريف
 في مثل هذه الفنون ولا سيما عند قرائن المقامات امر لا يشكر وجادة لا تحذر فالتصويب
 في مثل هذه مما لا محل له وكان الاصوب بيان مراد الأئمة من هذه العبارة وتوجيهها كما هو
 دأب العلماء في أمثال ذلك والاعراض عن هذه المبالغات التي لا محل لها ولا سيما وقد أشار
 الشارح الى المراد منها كما ذكرناه وأما قوله وكذا قول الشارح الخ فإجوابه منع هذا التصويب
 ان لا يخل في عبارة الشارح ولا ينقص فيما يابل هي مقيدة للتصويب من أن المناسبة موافقة
 الضم للضم لان قوله المرتب عليه إشارة الى الضم اذ لا معنى لضم الحكم الى الوصف الا ترتيبه
 عليه وقوله موافقة أى من حيث هذا الضم وباعتبار موافقة تقدير عبارته فكذلك مناسبة الوصف
 للحكم المفهوم اليه موافقة أى في هذا الضم لعادة العقلاء الخ وما يصرح بان المراد موافقة في
 الضم بيان الموافق فيه بقوله في ضم الشيء الى ملائمه ولا يخفى ان المختص بهذا التقدير فتناسبة
 الوصف للحكم المفهوم اليه موافقة من حيث هذا الضم لعادة العقلاء في ضم الشيء الى ما يلائمه
 وحاصله فتناسبة الوصف للحكم المفهوم اليه هي موافقة ضمه اليه لعادة العقلاء في ضم الشيء الى
 ما يلائمه ولا عرى انه لا اشكال في افادة العبارة هذا المعنى ولا سيما مع قرينة المفرع عليه وذلك
 لانه صرح بضم الحكم الى الوصف بقوله المرتب عليه كما تقدم ونغاية الامر انه ترك التصريح
 بتقدير الموافقة بكونها في الضم لان سابقه الذي هو المفرع عليه ولا حقه الذي هو بيان الموافق
 عليه صرح بارادته فلا وجه لهذا التصويب وان اغتر به شيخنا الشهاب فقال ما قال وأما قوله
 هذا وان موافقة الضم للضم الخ أى الذى هو حامل ما ذكره الشارح تبعاً لهم في قوله كما يقال الخ
 فان قوله بمعنى ان جمعهما الخ حاصله ان المناسبة موافقة الجمع للجمع وكذا قوله فتناسبة الوصف الخ
 كما يشاهد فإجوابه انه ان اراد به التنبية على هذه الفائدة وأنه ينبغي ان يكون ذلك مرادهم فلا
 بأس به وان اراد به الاعتراض ففساده واضح لان غاية ما يلزم من تفسير المناسبة بالموافقة
 تفسيرها بلازمها فيكون تعريفها بهم امن قبيل الرسوم دون الحد ودون لا يتخيل عاقل ان في
 سلوك التعريف الرسمي محدوراً على انه يمكن ان يكون تفسيرها بالموافقة على حذف المضاف
 أى انهم انشأ الموافقة أو اصطلاحاً لحيالهم ولا مشاحة في الاصطلاح واعلم ان تفسير المناسبة بما
 ذكره المصنف الذى أخذ منه الشارح تفسير المناسبة بما ذكره هو تفسير الأئمة بعينه وهذا
 حافظ المصنف والشارح على حكايته بحاله (قوله وهذا مع الاول متقاربان) فيه امران
 الاول انه يمكن ان يوجه التقارب باتحادهما ذاتاً واختلافهما مافيه وما لانه اعتبرت في كل منهما
 ما لم يعتد به في الآخر والثاني أن اقتصراره على تقارب هذين له لظهوره والافتقار إلى الأعضاء
 بالاربع وثني بقول أبي زيد ثم قال عقبه وهو قريب من الاول قال السعد لان تلقى العقول
 بالقبول في قوة حصول ما يصلح مقفه ودلالة العقل من ترتيب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور
 والانضباط انتهى وقضية ذلك ثبوت التقارب بين الاول والرابع أيضاً فثبت بذلك التقارب
 بين ما عدا الثاني ولا يخفى امكان رد الثاني اليها أيضاً لان ما يجب نفعاً أو يدفع ضرراً أى بالجعل

قال في الحصول وهذا
 قول من يعال احكام الله
 تعالى بالمصالح والاول قول
 من يأباه والنفع اللذة والضرر
 الام (وقال أبو زيد) الدبوس
 من الخنفسة (هو ما لوعرض
 على العقول لتماثقه بالقبول)
 من حيث التعليل به وهذا
 مع الاول متقاربان

عامة ملائم لافعال العقلية عادة وتلقاه العقول بالقبول ويحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح
 ان يكون مقصودا الخ ولا يرد ان هذا قول من يعقل أحكام الله تعالى بالمصالح كانه الشارح
 عن الموصول لان ذلك غير لازم فقد قال السيد الجرجاني اذا ترتب على فعل أثر فن حيث انه غير
 يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس
 الى الفاعل غرضا وان لم يكن فغاية فقط وافعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد
 فذهبت الاشاعة والحكمة الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرضا وعلة الله
 لوحدهن وبينهما انتهى وحينئذ يجوز ان يقال في ترتب حصول النفع أو دفع الضرر على ربط
 الحكم بعلمته ما قاله الاشاعة في تلك الحكم والمصالح المترتبة على افعال الله تعالى من غير لزوم
 محذور على ذلك والله أعلم وعلى هذا فيجوز ان لا يكون المصنف قصد تضعيف ما عدا القول الاول
 وان عبر في الثاني والرابع بقيل بل اراد مجرد حكاية عباراتهم في المناسب مع رجوع المراد منها
 الى واحد ويؤيد ذلك ذكر ما يترتب على الرابع مما لا يخالف فيه بقوله وقد يحصل المقصود الخ
 فتأمل والله أعلم (قوله وقول الخصم فيما هو كذلك لا يتلقاه عقلي بالقبول غير قاض) اقول هذا
 تبس في الشارح غيره ووجهه ظاهر وان كان خلاف ما مشى عليه المصنف كالعصاة وغيره وذلك
 لان ما كان بحيث لو عرض على العقول تلقاه بالقبول ان لم يكن من الضروريات كان في حكمها
 وقرويا منها وانكار الضروريات وما في حكمها غير قاض كما هو معلوم ولهذا قال الاصلها في
 في شرح الموصول وناهيك به من امام مائنه والحق انه يمكن اثباته على الجاهل وذلك بان
 يبين معنى المناسبة على وجه ملخص مضبوط فاذا ابداه المعلن وانكره الخصم كان معاندا ولا
 يلتفت اليه بل حجة الامور الجلية الواضحة انتهى ويؤيده في الجلة ما تقدم في السبر والتقسيم
 فيما اذا كان الحصر والابطال ظاهرا انه حجة للمناظر أيضا عند الاكثر من ان فيه الاستحاج بظنه
 على غيره ولهذا قيل هناك انه ليس حجة للمناظر لان ظنه لا يقوم حجة على غيره وان أمكن الفرق
 بما في قول الشارح السابق لان المقصود هنا الاثبات وهناك النفي واما الفرق بان الخصم
 هنا يمكنه الدفع بايدي وصف آخر فيعارضه انه هنا يمكنه الدفع بايدي مفسدة تلزم الحكم راجعة
 على مصلحته أو مساوية لها كما سيأتي فنقول الكوراني والقول بان ذلك من الخصم غير قاض
 سهو لان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير وهو السهولان الجلة ليس بمجرد وجدان المعلن بل
 بامر ضروري أو في حكمه كما نقرر ولا نهم اذا اكتفوا بظن المعلن في الحصر والابطال وقام حجة
 على الغير فكذلك وجدانه على الوجه المذكور (قوله وقيل هو وصف ظاهر الخ) نظريه
 الاسنوي بان المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون بدليل حجة انقسامه اليهما حيث
 قالوا ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر في نفسه وان كان خفيا أو غير منضبط اعتبرت مظنته انتهى
 ويجاب بان التقيد بالظهور والاضبط باعتبار ما يصلح بنفسه لتعليل (قوله وقيل هو وصف
 ظاهر الخ) فيه امران الاول قال شيخنا الشهاب لك ان تقول كيف حكاه بقيل ثم فرع عليه
 قوله وقد يحصل الخ انتهى واقول اما أولا فلا منافاة بين حكاية بقيل والتفريع عليه والحاصل
 انه حكى هذا القول بتفريعه فاي منافاة في ذلك فان كان وجه توقف الشيخ ان حكاية بقيل
 تدل على تضعيفه والتفريع عليه يدل على خلافه فجوابه ان الحكاية بقيل قد لا تكون

وقول الخصم فيما هو كذلك
 لا يتلقاه عقلي بالقبول غير
 قاض (وقيل هو وصف
 ظاهر منضبط يحصل عقلا

للتضعيف فيجوز ان يكون هنا مجرد النقل عن الغير ويستدل على ذلك بالتفريع عليه على ان
 التفريع على المحكي لا يلزم ان يكون لاختياره وان كان الظاهر هنا اعتماد ذلك التفريع
 المستند على ذلك المستفيع ذلك لاعتماده ذلك المقرع عليه فليتم امل * والثاني انه ينبغي ان ينظر هذا
 مع قوله السابق ومن شروط الالحاق بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا
 لاناطة الحكم وتصريحه هناك ايضا باشتراط الظهور والاضباط في الوصف الحقيقي واعتبار
 ذلك في غيره كما حذرناه هناك فانه يحصل مما هناك انه يعتبر في العلة كونها وصفا ظاهرا متصفيا
 مستقلا من حيث ترتيب الحكم عليه على حكمة تدبث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم
 فان كان هذا هو هذا القول المحكي هنا فلم يجرم به ثم وحكمه هنا مع غيره بقيل وان كان غيره
 احتاج الى بيان ذلك وقد يجاب باختصار الاول والحزم به ثم لاعتماده له كما يدل عليه ايضا
 التفريع هنا وانما حكمه هنا لاجل استيفاء ما قيل في المناسب وانما اخره لطول التفريع عليه
 لكن قضية ذلك ان المراد بالحكمة ثم هو المعبر عنه هنا بما يصلح كونه مقصودا للشارع وقد
 يحالفه ان الشارع جعل الحكم ثم في مثال القصاص هي حفظ النفوس وجعل المقصود
 فيه هنا الانزجار الا ان يقال انه تضمن اشارة الى صحة كون كل منهما الحكمه أو المقصود
 ويؤيد ذلك تعبير بالحكمة في قوله الاتي المتفق فيه المشقة التي هي حكمة الترخيص وسياتي
 كلام آخر في هذا - فاعني ان الحكمه والمقصود متحدان أو متغايران نعم قد يناق في اتحاد ما في
 الحلي ان قضية سياق ما هناك اعتبار ما ذكر في كل علة حيث اطلق اعتبارها في العلة وقضية
 سياق ما هناك ان ذلك في معنى العلة وهو المناسب من المطلقا فانه ترتيب هذا على مسلك المناسبة
 وقال في مسلك الالفاء ولا تشترط مناسبة الموصى اليه وقال الشارع في الكلام على المناسبة
 وباعتبار المناسبة في هذا يفصل عن الترتيب من الالفاء فليتم امل (قوله من ترتيب الحكم عليه)
 قال شيخنا العلامة المراد بالحكم فيه وفي قوله في شرعية ذلك الحكم هو المحكوم به من حيث
 انه محكوم به كي يطابق ذلك القيل في قياسه أي الحكم المشروع بالبيع والتصاص ومعنى ترتيب
 المحكوم به على الوصف الى آخره وان نفسه شيخنا الشهاب فقال الظاهر ان المراد بالحكم
 المحكوم به بدليل قول الشارع الاتي في شرعية ذلك الحكم وقول المتن في قياسه أي كالبيع
 والقصاص الخ انتهى (وأقول) فيه بحث لان تأويل هذا يطابق ذلك ليس بأولى من تأويل
 ذلك ليطابق هذا فيجوز ان يكون الحكم بعناه الظاهر ويؤول قوله كالبيع على معنى كل
 البيع وهكذا وقول الشارع في شرعية ذلك لا يقتضي كون الحكم بمعنى المحكوم اذاضافة
 الشرعية بمعنى الوضع ونحوه للحكم بعناه الظاهر وقوله ولا يناق ذلك ونحو قوله الاتي يحصل
 المقصود من شرعه اعمه جملة على معنى من شرع حكمه فليتم امل (قوله ما يصلح كونه مقصودا
 للشارع الخ) فيه امران الاول قال جمع منهم الاصفهاني شارح مختصر ابن الحاجب ومنهم
 الزركشي وتبعهم شيخ الاسلام انه احتراز عن الوصف المستدق في السبب والمدار في الدوران
 وغيرهما من الاوصاف التي تصلح للعابسة ولا يكون مقصوده بالمعنى المذكور وبعبارة شيخ
 الاسلام ولا يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليها المعنى المذكور من حصول مصلحة أو دفع
 مفسدة وزاد قوله ولا يلزم من ذلك خلوه هذه الاوصاف عن اشتغالها على حكمة انتهى وفيه

من ترتيب الحكم عليه
 ما يصلح كونه مقصودا
 للشارع في شرعية ذلك
 الحكم (من حصول مصلحة
 أو دفع مفسدة)

بجنان الاقل انه قد يشكل الاحتراز المذكور بان ما ذكر من الوصف المستحق في السير والمدار
في الدوران وغيره مامن الاوصاف قد يشغل على المناسبة ويحصل من ترتيب الحكم عليه
ما ذكره اثبات عليه ذلك الوصف بطريق السير أو الدوران أو غير ذلك لا ينافي كونه مناسبا
في نفسه يحصل من ترتيب الحكم عليه ما ذكره غاية الامر ان تلك المسالك لم يعتبر فيها المناسبة
في دلالتها على العلية وذلك لا ينافي حصول المناسبة لتلك الاوصاف اللهم الا ان يريدوا ان
الاوصاف المثبت عليها تلك المسالك بمجرد ثبوت علميتها بتلك المسالك لا يحصل من ترتيب
الحكم عليها ما ذكره ولو اشغلت على مناسبة لكان حصول ما ذكر من ترتيب الحكم عليها باعتبار
مسالك المناسبة لتلك المسالك الاخر ولم يرد السعد على قوله وبقوله أي واحتراز بقوله
عقلا عن الشبهة انتهى وثانيهما ان السعد قال مانصه وفسره يعني العصد المقصود بما يكون
مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لا يتوهم ان المراد به ما يكون مقصودا
من شرعية الحكم فيلزم الدوران ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك
كان دورا انتهى وقد عبر المصنف والشارح بهذا الذي يتوهم المستلزم للدور اللهم الا ان ينهوا
ان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فليتأمل والثاني ان قول شيخ الاسلام ولا يحصل عقلا الى آخر
ما زاده عليه تصرح بان حصول المصلحة ودفع المفسدة ليس واحدا منهما لا لزما عقلا لترتيب
الحكم على الوصف بل قد يتنقي مع الاشتغال على الحكمة وحينئذ يشكل على ما ذكره من ان كلا
من القول الثاني والثالث والرابع عند التحقيق ايضا لا دلالة وذلك لان ملازمة افعال
العقلاء تحصل قطعا مع حصول مجرد الحكمة كما لا يخفى (قوله فان كان خفيا الخ) هذا احتراز
التقييد بالظهور والانضباط ولما كان مجرد التقييد لا يفهم منه اعتبارا ملازم الخفي وغير
المنضبط صرح به وان لم يكن من عادته بيان الاحتراز فاعلم (قوله اعتبر ملازمة) قال العصد
في وجود وجوده وعدمه سواء كانت الملازمة عقلية ام لا انتهى وبقوله سواء الى آخره
يجاب عما يورد على تمثيله غير المنضبط بالمشقة وجعله السفر ملازمة مع ان كلا منهما ينقل عن
الاخر وذلك لان المراد الملازمة ولو عادة في الجملة وعلى تمثيله الخفي بالعمد الذي هو القصد وهو
أمر نفسي في تعاطي القصاص بالقتل العدوان وجعله ملازمة لافعال الخصوصية التي يقضى في
العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجراح في القتل مع ان تلك الافعال الخصوصية المذكورة
كاستعمال الجراح في القتل قد تكون خطأ وذلك لما ذكر من ان المراد الملازمة ولو عادة في الجملة
والله أعلم (قوله وقد يحصل المقصود من شرع الحكم بيميننا وظنا كالبيع والقصاص الخ) قال
شيخ الشهاب الظاهر ان المراد به أي بالحكم المحكوم به بقريضة الامثلة فان قلت فما الوصف
والعلة اذا قلت الحاجة الى التعارض والقتل العمد العدوان والاسكار انتهى (واقول)
قد علمت ما في قول كلامه وبكل في تمثيل المصنف بالبيع وما عطف عليه مساهمة لان الممثل له
هو المقصود من شرعه وكل من البيع وجعله مثلا ليس ذلك المقصود كما لا يخفى فالامثلة على حذف
المضاف أي كقصد البيع الخ أي كالمقصود من ترتيب حله على وصفه وذلك المقصود وهو الملك
وكذا يقدر في بقية الامثلة (قوله يحصل المقصود من شرعه) أي يحصل به (قوله وهو الملك
يقينا) لا يقال الملك قد يتخلف عن البيع رأسا كما لو كان الخيار للبايع وجعله لا نقول هذا

فان كان الوصف خفيا
أو غير منضبط اعتبر ملازمة
الذي هو ظاهر منضبط (وهو
مظنة) له فيكون هو العلة
كالسفر مظنة للمشفقة
المرتب عليها الترخيص في
الاصل لكنهما لم يتضبط
لاختلافهما بحسب الأشخاص
والاحوال والازمان ينط
الترخيص بظنهما (وقد يحصل
المقصود من شرع الحكم
يقينا وظنا كالبيع) يحصل
المقصود من شرعه وهو
الملك يقينا والقصاص
يحصل المقصود من شرعه
وهو الانزجار عن القتل ظنا
فان المقتنعين عنه أكثر
من المقتنعين عليه (وقد
يكون) حصول المقصود
من شرع الحكم (محملا)
كاحتمال انتقامه (سواء كحد
الخمر) فان حصول المقصود
من شرعه وهو الانزجار عن
شرهها وانتقامه متساويان
يتساوى المقتنعين عن
شرهها والمقتنعين عليه فيما
يظهر (أو) يكون (نفيه)
أي انتفاء المقصود من نفي
النفي بالبناء لفاعله أي
انتهى (ارج) من حصوله

لا يتأني حصوله بقيت في الجملة فانه حاصل يقينا اذا لم يكن خيار وكذا اذا كان خيار ولو بعد زمن
الخيار (قوله كشكاح الآية) قال شيخنا الشهاب أي كما في كشكاحها والآية مقولوب الملايسة
قالبها فيه هي قارؤه ثم الظاهر ان الوصف المعامل به هنا احتياج الناس الى الشكاح والقصود هو
التوالد وان كان مرجوحا انتهى ثم قال في قوله بجواز القصص أي كما في جوازه انتهى واقول
وجه التأويل في الموضوعين ان الشكاح والجواز المذكورين ليس مثالا للمقصود الذي هو
الممثل له فاشارة الى تقدير المثال فالمعنى كالمقصود في الشكاح والجواز كما تقدمت الاشارة اليه
(قوله فان انتفاءه في كشكاحها أربع من حصوله) لا يقال بل انتفاءه من مقتضى عهده لان الناس
يتأني التوالد لانا لان ذلك انما الياس مبعده كما يستفاد من كلام الفقهاء (قوله والاصح جواز
التعليل بالثالث والرابع) أي وبالاول والثاني قطعا فيجوز التعليل بالاربعة فان أخذنا بظاهر
ذلك وجعلنا التعليل بنفس المقصود كان مستغنى عما تقدم انه لا يجوز التعليل بالحكمة كذا
في حاشية شيخ الاسلام واقول قد يستشكل بانه اذا جاز التعليل بالاربعة لم يبق شيء فاعلم في
الاستثناء فان المعامل به لا يخرج عن هذه الاربعة الا ان يقال هذه الاربعة أقسام المناسب أي
ما ظهرت مناسبة والعلة لا تنحصر فيه فقد تكون ما لم تظهر مناسبة ومنه الاسم واللقب والوصف
اللفوي وما لم يطلع على حكمته وهذا كله بناء على ان المقصود من شرع الحكم هو الحكمة
وقال شيخنا الشهاب في قوله والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع جعل التعليل بنفس
المقصود والذي مر في الكتاب ان التعليل بالوصف المناسب وذلك الوصف مشغل على حكمته
هي المقصود المذكور والامر في ذلك سهل لانه اذا كان التعليل بالوصف من حيث اشتماله
على حكمته صح ان يستند التعليل الى نفس الحكمه من حيث اشتمال الوصف عليها انتهى
وفيه تصريح بان المقصود هي الحكمه وقد يتأني ما ادعاه من سهولة الامر الاختلاف السابق
في جواز التعليل بالحكمة وتصحيح المصنف المنع فليتأمل (قوله والاصح جواز التعليل
بالتالث والرابع) فان قلت الكلام في المقصود الذي هو الحكمه كما تقدمت وحيث قد صححه
هنا يتأني ما صححه قياسي ان شرط العلة ان يكون ضابطا للحكمة لان نفس الحكمه قات
لامنافاة اما لان ما هذا محمول على المسامحة والتقدير والاصح جواز التعليل بوصف الرابع
والثالث أي بالوصف الذي المقصود من ترتيب الحكم عليه متساوي الحصول والانتفاء
أو مرجوح الحصول واما لان المراد ان الحكمه يصح التعليل بها بالشروط المعلومة مما سبق
التي منها ان يكون وصفا ظاهرا منضبطا وان يكون ضابطا للحكمة فان الحكمه قد تكون
وصفا ظاهرا منضبطا ويحصل من ترتيب الحكم عليها حكمه وقد يستبعد ذلك لان الحكمه
هي ما ترتب على ثبوت الحكم فكيف يرتب الحكم عليها كما هو قضية جعلها علة له الا ان
يراد انها حكمه لحكم وعلة لا غير فليتأمل واما لان المراد بشبه هذه المسئلة على المرجوح
السابق من صحة كون العلة نفس الحكمه (قوله التي هي حكمه الترخص) أي شرع الترخص
قال شيخنا الشهاب اذا نظرت في هذا الكلام مع ما قبله أعني قوله والاصح جواز التعليل الى آخر
كلام الشارح تفصيل للمنه ان المقصود من شرع الترخص المشقة وهو في الحقيقة انتفاءها
انتهى (قوله والاصح لا يعتبر) قال الزركشي وليست خضر قوله في شرائط العلة فان قطع

(كشكاح الآية للتوالد)
الذي هو المقصود من الشكاح
فان انتفاءه في كشكاحها أربع
من حصوله (والاصح جواز
التعليل بالثالث والرابع)
أي بالمقصود المتساوي
الحصول والانتفاء والمقصود
المرجوح الحصول نظرا
الى حصوله ما في الجملة
بجواز القصص للمتفرقة في
سفره المتتقي فيه المشقة
التي هي حكمه الترخص
نظر الى حصولها في الجملة
وقيل لا يجوز التعليل بهما
لان الثالث مشغول
الحصول والرابع مرجوح
اما الاول والثاني فيجوز
التعليل بهما قطعا (فان
كان المقصود من شرع
الحكم فائتافا) في بعض
الصور (فقال الحنفية
يعتبر المقصود فيه حتى
يثبت فيه الحكم وما يرتب
عليه كما سيظهر) (والاصح
لا يعتبر) للقطع بانتفاءه

بانتقامها الخ وتحقيقه مع هذا انتهى وقال شيخنا العلامة قد تقدم في شروط العلة ان
الحكمة اذا قطع بانتقامها في صورة فقال الغزالي ومحمد بن يحيى ثبت الحكم فيها بالمظنة
وقال الجدلون لا يثبت اذا عبرة بالمظنة عند تحقق المثنة فانظر مع تصحيح عدم الاعتبار هنا
وقد يجاب بان هذا في القطع بانتفاء المقصود من ترتيب الحكم على المناسب وذلك في القطع
بانتفاء الحكمة عن مظهرها انتهى (وأقول) طالمظاهر لى هذا الجواب الذى أبداه لكنه
محتاج الى السند والى الفرق بين الحكمة والمقصود من شرع الحكم بحيث يضبطان ويعم كل
متهما عن الآخر ويشكل عليه ان الشارح أشار ثم الى تمثيل الحكمة بالنسبة للترخيص بالمشقة
وهنا الى تمثيل المقصود بالنسبة لذلك أيضا ماعبر عنه بالحكمة حيث قال في شرح المصنف
بحوار القصر المتفرقة في سفره المتفرقة فيه المشقة التى هى كـ كمة الترخيص وذلك يقتضى
اتحادهما ويمكن ان يجاب أيضا بوجهين الاول ان المصنف صحح هنا قول الجدلين فانه لم يصح
شيئا ثم ولا منافاة بين ترك التصحيح في أحد الموضوعين والاثبات به في الآخر الا ان ذلك يشكل من
جهة الفقه فان المرجح فيه في مسألة الترخيص الجواز فيما ذكرنا كنهها بالمظنة وفي مسألة
البحوق عدمه للقطع بعدم التلاقي والثاني الفرق بين الموضوعين اما بان ما تقدم فيما اذا كان
الحال الذى انتفت فيه الحكمة لا ينافيها قطعا كما في الترخيص للمتفرقة فان التفرقة لا ينافي
قطعا وجود المشقة بل قد توجد معه كما هو مشاهد من بعض المسافرين برافى نحو محنة وبحر افي
نحو سفينة مظالة كما لا يخفى وما هنا فيما اذا كان الحال الذى انتفى فيه المقصود ينافي قطعا
وجوده كما في تزوج المشرقي بالمغربية فان بعد أحدهما عن الآخر على هذا الوجه منافي قطعا
لحصول النطفة في الرحم اذ يستحيل مع كونهما على هذه المسافة حصول نطفته في رجهما
ولا اشكال على هذا الوجه من جهة الفقه وبطريق آخر السفر الذى هو سبب الترخيص صالح
قطعا إعادة حصول المشقة فيه بل هو الغالب فيه ان لم تكن دائمة ولو في الجلاء فصلح ان يجعل
مظنة لها ولم يقدح انتفاؤها في بعض الصور بخلاف التزوج على هذا الوجه المخصوص فانه
ليس صالحا عادة لحصول النطفة في الرحم بل حصولها في ذلك ممكن عادة قطعا فلم يصلح ان يجعل
مظنة لحصولها فيه فليتام (قوله سواء في الاعتبار) أى كما عند الحنفية وعدمه أى كما عند ناما
أى الحكم الذى لا تعبد فيه (أقول) ان كان المراد بالحكم الذى فسر به لفظ ما الحكم الذى
فات المقصود منه قطعا كالتزوج في المثال الاول والاستبراء في المثال الثاني كما هو ظاهر كلام
الشارح فيهما ففهم ان الاول انه يشكل عليه قوله السابق حتى يثبت فيه الحكم وما
يترتب عليه لانه يدل على انها لا يثبتان على الاصح وهذا وان كان ظاهرا في المثال الثاني باعتبار
مقتضى القياس وان كان المقر فيه ثبوت الحكم أيضا يشكل في المثال الاول فان الحكم فيه
الذى هو التزوج ثابت قطعا وان قلنا بعدم اعتبار المقصود منه المذكور ويمكن ان يجاب بان
قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه انما يقههم انه على الاصح لا يثبت الا امران جميعا
وهذا أعم من ان يثبت الحكم دون ما يترتب عليه كما في المثال الاول ولا يثبت واحد منهما كما
في المثال الثاني باعتبار مقتضى القياس والثاني انه يشكل التمثيل بقوله كل هو قنسب المشرق
بالمغربى لان الحقوق ليس الحكم الذى فات المقصود منه بل ذلك الحكم هو التزوج الا ان يجاب

(سواء) في الاعتبار وعدمه
(ما) أى الحكم الذى
(لا تعبد فيه)

كلحقوق نسب المشرق

بأنه على حذف المضاف والمعنى حكم لحوق المشرق أى الحكم المتعلق بحقوقه وهو الحكم الذى يترتب عليه اللعوق بواسطة المقصود منه وانما كان هذا مما لا تعبد فيه لانه معقول المعنى بخلاف الاستبراء في الصورة المذكورة وأعلم ان الظاهر في الضمير المجرور في قوله وما يترتب عليه انه راجع للمقصود لا الحكم ~~كم~~ وألحكم والمراد الترتب عليه ولو بواسطة ترتبه على المقصود منه وان أريد بالحكم المقصود من الحكم لانه حكم بمعنى محكوم به كان معنى قوله كلحقوق حكمكم لحوق أى حكمكم الذى يترتب عليه اللعوق وهو المقصود من الحكم الذى هو التزوج لكن يشكك قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه لانه مع فرض انتفائه لا معنى لثبوته وايضا لا يناسب مقابلة مثال التبعيد الذى هو الاستبراء لانه ان أريد بالحكم فيه الاستبراء لم يتناسب اذ يصير المراد بالحكم في الاول المقصود من الحكم وفي الثاني نفس الحكم وان أريد به المقصود منه وهو معرفة البراءة فظالمعرفة ليست هي الموصوف بالتعبد بل الموصوف به نفس الاستبراء فليتأمل (قوله كلحقوق نسب المشرق بالمغربية) قال شيخنا العلامة أوضح منه ان يقال كلحقوق نسب المشرق بولد المغربية ثم اعلم ان الحكم الذى لا تعبد فيه في هذا المثال هو التزوج لا اللعوق فان اللعوق هو المقصود من الحكم أى المحكوم به لكن الذى يقتضيه كلام الشارح ان المراد بالحكم في قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه هو الحكم المترتب على المناسب كالزواج وما يترتب عليه هو اللعوق مثلا وفي قوله أى الحكم الذى لا تعبد فيه هو نفس المترتب على الحكم أى ثمرته كلحقوق النسب ويدل عليه قوله آخر اختلف لحوق النسب انتهى (وأقول) اما قوله أوضح منه الخ فيمكن حمل المتن على ذلك ولذا جعل شيخنا الشهاب موصوف المشرق الزوج وجعل قوله بالمغربية على حذف المضاف أى بولد المغربية فالتقدير نسب الزوج المشرق بولد المغربية نعم يشبهه ان في الكلام قلبا اذ الولد هو المنسوب لايه دون العكس والقلب قبله بعض ورده بعض مطلقة وفصل بعض فقبله ان تضمن اعتبارا لطيفا ويمكن ان يجعل ذلك الاعتبار هنا المباشرة في ثبوت النسب بينهما حتى كان كالتنسب الى الآخر بل يكفي ان يقال حتى كان الاصل ينسب الى فرعه وأما قوله وفي قوله أى الحكم الذى لا تعبد فيه هو نفس المترتب فيشكل عليه حينئذ ان الكلام في تفصيل الحكم الذى المقصود من شرعه فالتقدير قطعا فلا يصح التمثيل له باللحوق لان الذى يمكن ان يكون مقصودا من شرعه كالتوارث ووجوب النفقة والاعفاف ليس فائتا قطعا بل هو حاصل ولان الشارح في شرح هذا المثال جعل المقصود والفائت قطعاً حصول النطفة في الرحم وجعل الذى هذا الحصول مقصودا من شرعه هو التزوج لا اللعوق بل لا يصح جعل ذلك الحصول مقصودا من شرع اللعوق ولا يبعد ان يقدر مضاف الى اللعوق أى حكم اللعوق أى الحكم الذى يترتب عليه اللعوق وهو التزوج فيكون الحكم المقصود هو المثال والمقصود منه اللعوق بواسطة ان المقصود حصول النطفة في الرحم ليحصل اللعوق ويحصل على ذلك كلام الشارح ولا ينافي هذا قوله آخر اختلف النسب لامكان تقدير المضاف فيه ايضا أى بخلاف مسئلة لحوق النسب فان الحكم فيها هو التزوج لا تعبد فيه فليتأمل (قوله وهو حصول النطفة في الرحم) قال شيخنا الشهاب لم يقل وهو التوالد كما خسر لان التوالد حكما ثابت في هذه الصورة عند الحنفية (قوله والمناسب ضروري

(ضروري)

فحاجي قصدي (عطفها)

بالفعلية من ان ككلا
منهما دون ما قبله في الرتبة
(والضروري) وهو ما اتصل
الحاجة اليه الى حد
الضرورة (كحفظ الدين)
المشروع له قتل الكفار
وعقوبة الداهين الى البدع
(فالنفس) أي حفظها
المشروع له التماس
(فالعقل) أي حفظه
المشروع له حد السكر
(فالنفس) أي حفظه
المشروع له حد الزنا (فالمال)
أي حفظه المشروع له حد
السرقه وحد قطع الطريق
(والعرض) أي حفظه
المشروع له حد القذف
وهذا زاده المصنف كالطوفي
ببعض بالاصل

فحاجي قصدي) أقول في الكلام شبه اضطراب لانه أريد بالمناصب فيما سبق العلة وأريده
ههنا المقصود الذي هو الحكمة بدليل أمثلته المذكورة الا ترى انهم صرحوا بان علة
التصاص القتل العمدة الخ وان حكمته حفظ النفوس وأريده فيما يأتي العلة ويمكن جعل
ما هنا على سابقه ولا حقه بان يراد بالمناصب من حيث مقصوده أي من حيث المقصود بترتيب
الحكم عليه وهذا هو الموافق لتقرير العضد فانه قال هذا ثاني تقسيمات المناسب وهو بحسب
المقاصد منه والمقاصد التي تشرع لها الاحكام ضربان ضروري وغير ضروري الخ فيكون
المراد بتقسيم المقصود من ترتيب الحكم على الوصف لكن قد يشكك حينئذ التعليل للمكمل بقوله
كحد قليل السكر لان الحد هو الحكم لا المقصود من ترتيبه على الوصف فلا بد من تأويله كان
يجعل التقدير كمقصود حد قليل السكر أي كمقصود ترتيب الحد على كون المشروب مسكرا وذلك
المقصود هو المبالغة في حفظ العقل كما يشير اليه كلام الشارح وكذا الامثلة اللاحقة بقوله
كالبيع والاجارة أي كمقصود جواز البيع والاجارة وهو ملك العين أو المنفعة وعلى هذا يحتاج
لتأويل قول الشارح من حيث شرع الحكم له بان يراد من حيث مقصود شرع الحكم له أي من
حيث المقصود من شرع الحكم لاجله أي من حيث ترتيب الحكم عليه وتعليقه به وقوله هو
والتمن كحفظ الدين المشروع له قتل الكفار أي المشروع لاجل ان يحصل قتل الكفار لاجل
كفرهم أي كالحفظ المقصود من ترتيب قتل الكفار على كفرهم وعلى هذا القياس فليتأمل ثم
رأيت ما أنقله عن شيخنا الشهاب (قوله ليقيد ان كلامهم ما دون ما قبله) قال شيخنا الشهاب
هذا يفيد ان ما تقر في العربية من ان الراجح كون المتعاطفات وان كثرت معطوفات على
الاول خاص بالواو وهو ظاهر انتهى وأقول (قوله فالنفس الخ ثم قوله والحاجي

كالبيع والاجارة) قال شيخنا الشهاب بذلك على ان المراد بالمناصب في عبارته السابقة أي
قوله والمناسب ضروري الخ نفس الحكمة المقصودة من الوصف المناسب وهو باعتبارها
لأنفس الوصف فقط قال العضد في هذا المقام للمناصب تقسيمات باعتبار اقتضائه الى
المقصود وباعتبار اعتبار الشارع ثم قال ابن الحاجب والمقاصد ضربان قال العضد هذا ثاني
تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي تشرع لها الاحكام ضربان
ضروري وغير ضروري الخ انتهى اذا علمت ذلك لحفظ الدين هو الحكمة المقصودة من ترتيب
الحكم بمعنى الحكموم به وهو القتل على الوصف المناسب وهو الكفر وقس على ذلك نظائره
اللاحقة ثم التعبر بالكاف يقتضي عدم انحصار الضروري في المذكورات وكان وجهه
ما سبق في الحاجي من انه قد يكون ضروريا كالاجارة لتربية الطفل انتهى لكن قال شيخ
الاسلام قوله كحفظ الدين الخ الكاف فيه استقصائية لان الكليات المرادة هنا محصورة فيما
ذكره انتهى وقد يمنع ان المراد هنا بالضروري مجرد الكليات (قوله فالمال) أقول قد يشكك
بجعل حفظ المال من الضروري والبيع من الحاجي مع ان ضرورة المال انما هي لتوقف
المعيشة عليه وحينئذ فاي فرق بين المال الذي في يده والمال الذي يراى تحصله بالبيع ولم كان
حفظ الاول ضروريا دون الثاني مع التوقف على كل منهما فليتأمل واحتمل الاستغناء عن
البيع بضرورة واعادة وتصديق ان منع ضرورة البيع لا غناء ذلك عنه فليمنع ضرورة حفظ

ما يبيده كذلك أيضا فليست أمثل (قوله وعطفه بالواو إشارة إلى أنه في رتبة المال) قال الكمال
الظاهر كما قال الزركشي أن يفصل فيقال من فوائد حفظ الأعراض صيانة الأنساب عن تطرق
الشك إليها بالقذف فيلحق بحفظ النسب فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال ومنها ما عدا
ذلك وهو بمسألة الاعتبار في رتبة المال اهـ لكن قوله ومنها ما عدا ذلك وهو بمسألة الاعتبار
في رتبة المال لا يوافق كلام الزركشي بل الموافق له ما في حاشية شيخ الإسلام حيث قال قال
الزركشي والظاهر أن الأعراض تتفاوت فبعضها هو من الكليات وهو الأنساب وهو
أرفع من الأموال فإن حفظها بتحريم الزنا تارة وتحريم القذف المفضي إلى الشك في
الأنساب أخرى وتحريم الأنساب مقدم على الأموال ومنها ما هو دونها وهو ماءه الأنساب
اهـ فقوله ومنها ما هو دونها أي ومن الأعراض ما هو دون الكليات فهو دون الأموال
لا في رتبتهما كما زعمه المصنف اهـ كلام شيخ الإسلام ولا يخفى أن له مصنف أن لا يسلم أنه في الشك
الأقل أرفع من المال وأنه في الشك الثاني دون الأموال فلا يرد عليه ذلك واعلم أن حفظ
العرض بمعد القذف كما نقرر ومعلوم أن القذف عبارة عن الرمي بالزنا وسينفذ فقد يشك
تصوير الحالة التي ليس فيها تطرق الشك في الأنساب حتى يكون في رتبة المال كما قاله الكمال
أودونه كما قال شيخ الإسلام تقرير لما قاله الزركشي إذا الرمي بالزنا مطلقا فيه تطرق الشك
المذكور وقد تصور تلك الحالة بالواط فان المراد بالزنا ما يشك به وليس فيه ذلك التطرق لانه
ليس محلا للإيلاد وعلى هذا فقد يشك كل كونه العرض في هذه الحالة في رتبة المال أودونه لأن
الإنسان المعبر يتأثر بالقذف فيه بالواط ما لا يتأثر بقوات ماله خصوصاً ما قد روي في
وشحوه وقد يحمل الزركشي القذف على مطلق النسب ويريد بالحالة التي لا تطرق فيها المأذون
النسب الذي ليس برمي بالزنا لكنه بعيد مع قوله المشروع له حد القذف أي أو التعزير فليست أمثل
قال المكيوراني والحق أن قذف العرض ليس في رتبة تلك النسبة المحفوظ عليها في كل ملة وإن
كان كبيرة شرع فيها الحد والقول بأن القذف يؤدي إلى الشك في النسب غلط من قائله لأن
السبق الثابت شرعا لا يطرق إليه الشك يقول القاذف الفاسق اهـ (قلت) وفساد ما استدل
به على ما تهور به من التغليب في غاية الظهور لانه إن أراد بالشك الشك في الحكم الشرعي فهو
غير مراد هنا وإن أراد شك الناس في النسب في نفسه الذي هو المراد فزعمه عدم التطرق
المذكور زعم باطل لا يخفى بطلانه على عاقل للقطع باحتمال صدق القاذف الفاسق بل صرحوا
بأنه قد يعتد صدق الفاسق ويجوزوا التعويل على اعتقاد صدقه وأوجبوه في مواضع وذلك
يوجب الشك قطعا بل يوجب ما هو أعلى من الشك قطعا وبهذا يظهر أن هذا الذي هو قول به
باطل ساقط وأنه في هذا التغليب محطى غلط وبالله التوفيق (قوله كحد قليل المسكر) قال
شيخنا الشهاب الوصف المناسب في هذا المثال هو كون القليل يدعو إلى الكثير والحكم الحد
المرتب عليه والمقصود من شرع الحد الحفظ من الدعاء إلى الموت وهذا الحفظ مكمل لحفظ
العقل أي مؤكده ومبالغ فيه بسببه وقد أشار الشارح إلى المناسب بقوله فإن
قليله يدعو إلى المقصود بقوله فبولغ في حفظه بالذبح والحد فجعل المبالغة مسببة عن الحد وما
عطف عليه الحد اهـ (قوله كالأجرة لتربية الطفل) أي كقصود الأجرة لتربية الطفل وكذا

وعطفه بالواو إشارة إلى أنه
في رتبة المال وعطف كلاً
من الأربعة قبله بالقاء لاقادة
أنه دون ما قبله في الرتبة
(و يلحق به) أي بالضرورة
فيكون في رتبته (مكمله
كحد قليل المسكر) فإن قليله
يدعو إلى كثيره الموت
لحفظ العقل فبولغ في حفظه
بالمع من القليل والحد عليه
كالعكبر (والحاجي) وهو
ما يحتاج إليه ولا يصل إلى
حد الضرورة (كالبص
فالأجرة) المشروعين للملك
الحجاج إليه ولا يفوت
بقواته لو لم يشترعوا من
الضروريات السابقة وعطف
الأجرة بالقاء لأن الحاجة
إليها دون الحاجة إلى البيع
(وقد يكون) الحاجي في
الأصل (ضرورياً) في بعض
الصور (كالأجرة لتربية
الطفل) فإن ملك المنفعة فيها
وهي تربيته يفوت بقواته
لو لم تشرع الأجرة لحفظ نفس
الطفل

ومكمله) اى الحاجى (كغير البيع) المشروع للتوى كل به البيع ليس (عن الفتن) (والخصمى) وهو ما استحسن عماده من غير احتياج اليه قسمان (غير معارض القواعد كسلب ٩٨ العبد اهلية الشهادة) فانه غير محتاج اليه اذ لو ثبت له الاهلية ماضى لكنه

مستحسن فى العادة لنقص الرقبى عن هذا المنصب الشريف المزمى بخلاف الرواية (والمعارض كالكفاية) فانما غير محتاج اليها اذ لو ثبتت ماضى لم تكن مستحسنة فى العادة للتوصل به الى ذلك الرقبى من الرقبى خاتمة التاعده امتناع مع الشخص بعض ماله ببعض آخر اذ ما يحصل له المكاتب فى قوة ملك السيد له بان يعجز نفسه (ثم المناسب) من حيث اعتباره اقسام لانه (ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف فى عين الحكم فالأثر) اظهر وتأثيره بما اعتبر به مثال الاعتبار بالنص تعاميل نقض الوضوء من الذكر فانه مستفاد من حديث الترمذى وغيره من من ذكره فليتوضأ ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالغه فانه يجمع عليه (وان لم يعتبر) عين الوصف فى عين الحكم (بما) اى بالنص والاجماع (بل) اعتبر (بترتيب الحكم على وقفه) فقط اى الوصف حيث ثبت الحكم معه (ولو) كان الاعتبار بالترتيب (باعتبار جنسه فى جنسه) اى جنس الوصف فى جنس الحكم

الباقى (قوله كل به البيع) قال شيخنا العلامة يفتى أن يقال كل به الملك اذ هو الحاجى فيطابق قوله ومكمل الحاجى (وأقول) قوله اذ هو الحاجى فيه اشارة الى أن قول المصنف كالبيع فالاجابة ليس مثالا لنفس الحاجى كما هو ظاهر العبارة بل مثال للحكم الذى شرع لمناسب حاجى هو الملك كما أشار اليه الشارح بقوله المشروعين للملك المحتاج اليه فقوله هذا كمال به البيع على حذف المضاف اى مقصود البيع اى المقصود من شرعه بذليل ما قدمه فلا اشكال فتأمل (قوله والتخصىن قسمان) أقول فيه اشارة الى أن خبر التخصىن قوله غير معارض القواعد وما عطف عليه لا قوله كسلب العبد الخ وغير معارض القواعد صفة للمبتدأ ووجهه انه لو أعرب قوله غير معارض صفة وجعل الخبر كسلب ما اراد المقصود بالذات التمثيل والتقسيم تابع غير مقصود وهو خلاف اللائق لان التقسيم أهم وأولى بالاعتناء من التمثيل بخلاف ما اذا جعل غير خبره فانه يصير المقصود بالذات هو التقسيم كما هو اللائق كما تقرر وبما ذكرنا يظهر انه لم يرد بقوله قسمان ان الخبر مقتدر وانما أشار به كره الى أن الخبر هو قوله غير معارض القواعد مع ما عطف عليه وهو قوله والمعارض وحينئذ يظهر ان دفاع ما أطالوا به فراجعهم (قوله كسلب العبد اهلية الشهادة) قال شيخنا الشهاب هذا المثال والذي بعده يعسر فهمه ما تحقق الوصف المناسب والمقصود منه والحكم فكأنهم ما مثالا ان لمطابق التخصىن مع قطع النظر عن استيفاء كل ذلك بخلاف الامثلة السابقة فان ذلك يمكن فيها ومدخول الكاف فيها هو الحكم بمعنى المحكوم به كما أشار اليه الشارح فيما مر بقوله المشروع هذا ويمكن أن يقال بانهم ما أضاف الى أسلوب ما قبله ما بان يقال شرع كل من سلب الاهلية ومن الكتابة لنقص الرقبى عن المنصب المزمى والتوصل الى ذلك الرقبى من الرقبى يحصل الجرى على ما ألف من محاسن العادات ويشهد لذلك قول العضد فى المثال الاقل لكنه اى العبد سلب ذلك اى الاهلية لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجرى على ما ألف من محاسن العادات أن يعتبر فى المناصب المناسبة اه وعلية فائدة الحكم على السلب والكتابة بالاستحسان فى كلام الشارح وغيره ان شرعه ما يقد الجرى على المستحسن فيكون الجرى نفسه حسنا اه (قوله حيث ثبت الحكم معه) قال شيخنا العلامة هو تفسير للتقريب قال العضد اما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره بنص او اجماع أو لا بل يترب الحكم على وقفه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل ومن هذا يعلم ان التقريب مثبت للاعتبار لانه محقق لما هيته كما يفهمه كلام الشارح اه (وأقول) ما زعمه من افهام كلام الشارح ان التقريب محقق لما هيته الاعتبار ممنوع فعليك بترك التقليد والتأمل فى عبارة الشارح تعرف الحق والله المستعان (قوله ولو كان الاعتبار بالتقريب) أقول لا يخفى ان المراد بالاعتبار فى هذا المقام اثباتا ونقيا اعتبار الشارع وان المراد ثبوت الاعتبار ولهذا عبر العضد بقوله وهو اى التقسيم الثالث بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار أى بحسب اعتبار الشارع أربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وذلك امام معتبر شرعا ولا امام المعتبر فاما أن يثبت اعتباره شرعا ينص او اجماع أو لا بل يترب الحكم على وقفه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل فان ثبت اى اعتباره شرعا بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت اى اعتباره شرعا لا بنص ما بل يترب الحكم على وقفه

نص او اجماع كما يكون باعتباره عينه فى جنسه او العكس كذلك الاولى من المذكور كما أشار اليه بلو

نقط

فقط الخ وحيد فقول المصنف ان اعتبر برئص او اجاع الخ معناه ان ثبت بسبب نص او
اجاع اعتبار عين الوصف في عين الحكم وقوله وان لم يعتبر برئص ما الخ معناه وان لم يثبت
اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص او اجاع وقوله بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه معناه
بل ثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيب الحكم على وفقه وقول الشارح ولو كان
الاعتبار معناه ولو كان ثبوت الاعتبار اي اعتبار عين الوصف في عين الحكم فلفظ الاعتبار
فيه اشارة الى مضمون قول المصنف بل اعتبر اي هو اي ما ذكر اي عين الوصف في عين الحكم
وقوله بالترتيب معناه بترتيب الحكم على وفق الوصف فلفظ الترتيب اشارة الى مضمون قول
المصنف ترتيب الحكم على وفقه من قوله بترتيب الحكم على وفقه وقد ظهر بما تقرر ان
الشارح على هذه المبالغة وهي قول المصنف ولو الخ بقول المصنف بل اعتبر بترتيب الحكم الخ
أعني الذي لمجموع هذا المقيد الذي هو اعتبر مع قيده الذي هو بترتيب الخ لا بهذا القيد وحده
والمعنى حينئذ ان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيبه الحكم على
وفقه ثابت بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس الوصف في جنس الحكم وهذا مما لا توقف لما أشل
في صحته واستقامته لان اعتبار الجنس في الجنس يتضمن ترتيب الحكم على وفق الوصف
وترتيب الحكم على وفق الوصف يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم وظاهر ان من لازم
ذلك ان اعتبار الجنس في الجنس يثبت اعتبار العين في العين بسبب ترتيب الحكم على وفقه
وذلك لان ثبوت اعتبار الجنس في الجنس سبب في ثبوت ترتيب الحكم على وفق الوصف وثبوت
ذلك الترتيب سبب في ثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم فيكون ثبوت اعتبار الجنس
في الجنس سببا في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب ثبوت الترتيب المذكور لان ما هو سبب
في الواسطة اشئ فهو سبب في ثبوت ذلك الشئ بواسطة ثبوت تلك الواسطة واذا تقرر ذلك
علمت ان قول الشارح في تقدير كلام المصنف ولو كان ذلك الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه
في جنسه في غاية من الصحة والحسن لان معناه ولو كان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف
في عين الحكم بسبب ترتيب الشارع الحكم على وفقه بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس
الوصف في جنس الحكم وحاصله ان ثبوت اعتبار الشارع الجنس في الجنس المتضمن ترتيب
الحكم على وفق الوصف سبب في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب الترتيب على وفق لان
الثبوت الاول للمتضمن الترتيب الذي هو سبب في الثبوت الثاني كان أعني الثبوت الاول
سببا في حصول الثبوت الثاني لسبب ذلك الترتيب والمراد ان العلم باحد الثبوتين سبب في العلم
بالثبوت الآخر فالعلم بالثبوت الاول سبب في العلم بالثبوت الثاني لتضمنه العلم بالترتيب الذي هو
سبب في العلم بالثبوت الثاني فالعلم بالثبوت الاول سبب في العلم بالثبوت الثاني بسبب العلم
بالترتيب مثلا العلم بثبوت اعتبار جنس القتل العمدا العمد وان في جنس القصاص حيث اعتبر
في القتل بمحدد بالاجماع سبب في العلم بترتيب القصاص على القتل المذكور والعلم بذلك الترتيب
سبب في العلم بثبوت اعتبار القتل بمقتضى القصاص وهذا المعنى لا اعتبار عليه ولا شبهة في صحته
كما ترى (فان قلت) نعم لا اشكال في صحة هذا المعنى واستقامته لكن يمكن اسقاط لفظ
الاعتبار والاقتصار على قوله ولو كان الترتيب باعتبار جنسه في جنسه اترجع المبالغة لاقيده

وحده أعني ترتيب الحكم على وفقه في قوله بترتيب الحكم الخ فزيادة لفظ الاعتبار مستغنى
 عنها وإن استقام المعنى معها أيضا كما تبين فلو جده زيادتها (قلت) وجهها أن رجوع المبالغة
 للحكم المقصود بالذات في الكلام أولى من رجوعها للحكم التابع فيه والاعتبار هو المقصود
 بالذات في الكلام بخلاف الترتيب لوقوعه قيدا وشأن المقيد أن يكون هو المقصود بالذات
 والقيد أن لا يكون مقصودا بالذات بل تابعه وإضا فالدليل في الحقيقة على اعتبار العين
 في العين اعتبار الجنس في الجنس مثلا وأما الترتيب على وفقه فهو بحسب المعنى بيان لوجه
 الدلالة وكأنه قيل اعتبار الجنس في الجنس فلا يدل على اعتبار العين في العين ووجه الدلالة
 أن اعتبار الجنس في الجنس في ضمنه ذكر العين مع العين وذكرهما يدل على علمنا فيها
 والمبالغة بالدليل على المدلول أولى من المبالغة على وجه الدلالة لأنه أعني الدليل هو العدة
 في الإثبات فالاهتمام ببيان وجوده الدليل أكدوا أيضا فاعتبار الجنس في الجنس مشايشت
 المجموع أعني اعتبار العين في العين بترتيب أحدهما على وفق الآخر فإنه يفيد اعتبار العين
 في العين ضمنا وذكر أحدهما مع الآخر كذلك فالوقوف المبالغة به على المجموع وأما المبالغة
 به على جزء المجموع مع تعاقبه بالآخر وإثباته إياه أيضا فغير موجه وإذا علمت ذلك وأحسن
 التأمل فيه علمت فساد التصويب الذي زعمه شيخنا العلامة حيث قال الصواب ولو كان
 الترتيب باسقاط الاعتبار لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس
 في الجنس مثلا وكان الداعي إلى ما ارتكبه الشارح الخ ما ذكره وأنه لا منشأ لذلك التصويب
 إلا ألوههم الخوض ووجه ذلك الفساد ألوههم أنه تبين بما لا مزيد عليه صحة ما قاله الشارح وحسنه
 وإن قوله لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس في الجنس لا يتنافى
 ما ذكره الشارح بل يوافقه ويحققه وذلك لأنه إذا كان اعتبار العين في العين ثابتا بالترتيب وكان
 الترتيب ثابتا باعتبار الجنس في الجنس كان ثبوت اعتبار العين في العين بالترتيب بسبب اعتبار
 الجنس في الجنس لأن حاصل ما ذكره أن اعتبار الجنس في الجنس سبب السبب ولا شك أن
 سبب السبب سبب في حصول المسبب عن السبب كما تقدم مبسوطا وهذا عين ما ذكره الشارح كما
 هو جلي بآدنى تأمل فالاستدلال به على تصويب خلافه من الفساد الواضح يمكن أي تمكن
 (فإن قلت) بل بين ما ذكره الشارح وما ذكره الشيخ فرق ظاهر لأن الشارح علق المبالغة
 بمجموع التميز والمقيد والشيخ علقها بالتقيد وحده (قلت) هذا لا يقتضي تفاوتا في حاصل المعنى
 ولا يصحح تصويب اسقاط لفظ الاعتبار بل يعين إثباته ولا يصح ما نسبته إلى الشارح مما سألني
 الكلام عليه كما لا يخفى كل ذلك بآدنى تأمل (فإن قلت) فلو جده اختيار الشارح ما ذكره (قلت)
 قد تقدم ذلك قريبا مبسوطا وهذا كله بناء على أن الشيخ أراد ما قررناه في معنى قول الشارح
 ولو كان الاعتبار بالترتيب والأبان حمله على أن الباع في الترتيب معدية للاعتبار حتى يكون
 المعنى ولو كان اعتبار الترتيب فهو غلط واضح لأنه خلاف المراد قطعا والله أعلم وأما قوله وكان
 الداعي الخ وما زعمه فيه من أن الشارح فهم أن المراد بقوله بترتيب هو اعتبار الجهة العين في
 العين الخ فهو يقول على الشارح بما هو منه برى هو بما لا ضرر وفوق ولا حاجة إليه في كلامه لما تبين
 في تقرير كلامه من غير تكاف فيه بما لا مزيد عليه للمعقل من استقامته وحسنه ورجحانه على

(فالملازم) الملازمة للحكم فاقسامه ثلاثة مثال الأول اى اعتبار العين في العين بالترتيب وقد اعتبر العين في الجنس تعليل ولا يثبت
النكاح بالصغر حيث ثبتت معه وان اختلف في انهاء اول البكارة اولها وقد اعتبر ١٠١ في جنس الولاية حيث اعتبر في ولاية

المال بالايجاع كما تقدم

ومثال الثاني اى اعتبار

العين في العين وقد اعتبر

الجنس في العين تعليل

جواز الجمع في الحضر حالة

الطهر على القول به بالحرج

وقد اعتبر جنسه في الجواز

في السفر بالايجاع ومثال

الثالث اى اعتبار العفة

في العين وقد اعتبر الجنس

في الجنس تعليل القصاص

في القتل بمقتل بالقتل العمد

العدوان حيث ثبت معه

وقد اعتبر جنسه في جنس

القصاص حيث اعتبر في

القتل بمقتل بالايجاع وان

لم يعتبر اى المناسب فان

ذل الدليل على الغائه فلا

يعمل به) كما في مواضع المال

فان حاله يناسب النكاحين

ابتداء بالصوم ليرتدع به

دون الاعتاق اذ يسهل عليه

بذل المال في شهوة الفرج

وقد اتفق يحيى بن يحيى

المعري ما جاء جامع في نهج

رمضان بصوم شهرين

متتابعين نظر الى ذلك ان

الشارع ألغاه بما يجابه الاعتاق

ابتداء من غير تفرقة بين ملك

وغيره ويسمى هذا التفسير

بالغريب لبعده عن الاعتبار

(والا) أى وان لم يدل

الدليل على الغائه كما لو لم يدل

على اعتباره (فهو المرسل)

لارساله اى اطلاقه عما يدل على اعتباره او الغائه ويعبر عنه بالمصلحة المرسله وبالاستصلاح

تقدير حمل الاعتبار في هذا المقام اثباتا ونقما على اعتبار الشارع ولعمرك ان ذلك كله
عما لا يخفى فيه متماثل ولا يتوقف فيه متماثل ولكن فساد الشك بالاعتراض مع بطلان العصبية
عما يضيّق عنها نطاق الحصر والحاصل ان هذا التصويب بخلاف الصواب وان الاستدلال
عليه بما ذكره في غاية الفساد وان نسبة القهّم الذي ذكره الى الشارع مع برائته منه واستغنائه
عنه مما لا يليق بالعقل ولا يرتضيه لنفسه فاضل على ان فيما اعترف به من فساد هذه القهّم
الذي زعمه على الشارع مخالفة لما وقع فيه قبل ذلك من تفسيره قول المصنف بترتيب الحكم
على وفقه بقوله اى ان اعتبار المجتمعين الوصف في عين الحكم حاصل من ترتيب الشارع
الحكم الخ حيث حمل الاعتبار فيه على اعتبار المجتمعين والحق حمل على اعتبار الشارع كما دل
عليه ما تقدم عن العضد وبالله المستعان (قوله مثال الاول الخ) فان قلت لم ذكر في المثال
الاول والثالث قوله حيث ثبت معه وترك في الثاني قلت يمكن ان يوجه بالاقتسام به فيهما
اذ لو سكّت عنه في الاول ربما ظن عدم صحة التمثيل اذا الصغر ليس هو العلة بل البكارة او
المجموع كما قيل به فتنبه على ان هذا الاختلاف لا يضر لان المقصود ذكره معه وقد وجد ولا يضر
الاختلاف في انه العلة أو لا وفي الثالث هم عدم صحة التمثيل لاتفاقم هذا الحكم عند أبي
حنيفة فاهم بيان الثبوت معه لدلالة الدليل عليه ولا اعتداد بالخالفه فيه واما الثاني فاكتمى
بقوله فيه على قول فليمتثل (قوله وقد اعتبر في جنس الولاية) قال شيخنا الشهاب كانهم نظروا
الى مجزئ تعليل الولاية بالصغر وقطعوا النظر عن المال اذ لو كان خصوص المال ملحوظا
في المعلوم لم ينض هذا حجة على اعتبار الصغر في ولاية النكاح اهـ (قوله حيث اعتبر في القتل
بمقتل) اقول اى في القصاص في القتل بمقتل اوفى قصاص القتل بمقتل بمقتل بمقتل بمقتل
اعتبر جنسه في جنس القصاص لانه وقع بيان له واستدلال عليه فقوله في القتل بمقتل بمقتل
اقوله في جنس القصاص فحذف في باب القتل بمقتل اوفى قصاص القتل بمقتل بمقتل بمقتل بمقتل
فغاية الامر ان في الكلام حذف قريئة عليه ومثله شائع ذائع كثير الوقوع في أفصح الفصح
لا محذور فيه بوجه فقول شيخنا العلامة الاحسن ان يقول حيث اعتبر في القصاص بالقتل
بمقتل لمطابقة قوله وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص ان اراد به ان الاحسن التصريح
بذلك لم يصح التعليل بقوله لمطابقة قوله الخ اذ المطابقة غير متوقفة على التصريح كما لا يخفى وان
اراد وجوب ذلك في أداء المعنى وان ما قررنا به كلام الشارع ليس معناه ولا ظاهرا منه مطلقا
فمنعه في غاية الوضوح لا يقال ما قررت به كلامه فاسد لتضمنه جعل المبين قريئة على البيان
والواجب العكس لا نأقول انما يجب في البيان بمعنى التفسير لا بمعنى الاثبات كما خالفنا محذور
حينئذ في جعل المبين قريئة على تفسيره بانه ومثل ذلك غير عزيز عند من له ممارسة لقانون
الكلام المعتمدية على انما جعلنا المبين هو القريئة على البيان بل جعلنا سياق البيان هو
القريئة على ذلك ولا شبهة للاشكال في ذلك فتأمل اهـ (قوله وان لم يعتبر اى المناسب اى لا ينض
ولا اجماع ولا غيره مما مر قال شيخنا الشهاب والمراد عدم دليل يدل على اعتباره لان الدليل
دل على عدم اعتباره بدليل حاسم اى عند قول المثل والافهم مرسل اهـ (قوله والا) اى وان لم
يدل الدليل على الغائه الى قوله فهو المرسل قال شيخ الاسلام رحمه الله ليجزى فيه الخلاف الاتي

لارساله اى اطلاقه عما يدل على اعتباره او الغائه ويعبر عنه بالمصلحة المرسله وبالاستصلاح

(وقد قبله) الامام (مالك مطلقا) رعاية للمصلحة حتى يجوز ضرب المتهم بالسيف ليقروا وعورض بأنه قد يترك
الضرب لمذهب أهون من ضرب بري ١٠٢ (وكاد امام الحرمين يوافقه مع مناداة عليه بالنكير) اي قرب من موافقته

ولم يوافقه (ورده الاكثر)
من العلماء (مطلقا) لعدم
ما يدل على اعتباره (و) رده
(قوم في العبادات) لانه
لا نظر فيه للمصلحة بخلاف
غيرها كالبيع والحد (وليس
منه مصلحة ضرورية كلية
قطعة لانها مبادل الدليل
على اعتباره فهي حق قطعا
واشترطها الغزالي للقطع
بالقول به لا لاصل القول به)
بجهاه منه مع القطع بقبولها
قال (والظن القريب
من القطع كالقطع) فيها
مثالها رمى الكفار المتترسين
باسرى المسلمين في الحرب
المؤدى الى قتل الترس
معهم اذا قطع وطلق ظنا
قريبا من القطع بانهم لم
يرموا استاصلوا المسلمين
بالقتل الترس وغيره وبانهم
ان رء واسلم غير الترس فيجوز
ومعهم لفظ باقي الامة
بخلاف رمى أهل قلعة
تترسوا بمسلمين فان قتلها
ليس ضروريا ورمى بعض
المسلمين من السفينة
في البحر لبقاء الباقي فان
نجاتهم ليس كليا اي متعلقا
بكل الامة ورمى المتترسين
في الحرب اذا لم يقطع او
يظن ظنا قريبا من القطع
باستئصالهم المسلمين فلا يجوز
الرمى في هذه الوراثة الثلاث

اذا علم اعتبار عينه في جنس الحكم او عكسه او جنسه في جنس الحكم والافهم ومردود اتفاقا
كما ذكره الغزالي في الحاشية اه وأقول لا يخفى مناقضة هذا الكلام لنفسه قوله
المصنف وان لم يعتبر الذي هذا قسم منه بقوله اي لا ينص ولا اجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه
اه فانه يلزم منه تقييد المرسى باتقاء ترتيب الحكم على وفقه لا باعتبار جنسه في جنسه ولا
باعتبار عينه في جنسه ولا باعتبار جنسه في عينه كما تقدم تقريره بالترتيب بذلك فاذا قيدنا
بذلك ايضا كما قاله لزم من ذلك انه مقيد بذلك وغير مقيد به وقد يجاب بحمل الجنس فيما يقيد به
هنا على الجنس البعيد وفي نفيه فيما سبق الذي هو مقتضى المتن على الجنس القريب اخذا
مما نقله الكمال في تقرير كلام ابن الحاجب فراجع (فان قلت) لا اشكال على شيخ الاسلام
وان لم ترتكب الجمل المذكور لان الذي يقاد هو اعتبار العين في العين بالترتيب اي ترتيب
الجنس على العين او عكسه او الجنس على الجنس والذي أثبتته هنا اعتبار العين في الجنس
او عكسه او الجنس في الجنس ولم يعترض لاعتبار العين في العين فلا تناقض (قلت) اعتبار
الترتيب باحد الاقسام الثلاثة يدل على اعتبار المعنى في العين اخذنا من كلام المصنف السابق
وتقريره فليست امل (قوله يجوز ضرب المتهم) وهذا الجواز هو الحكم وتوقع الاقرار هو
المصلحة المرسلة قال شيخنا الشهاب المراد به اي بالمتهم عندهم المعروف بذلك (قوله اي قرب
من موافقته ولم يوافقه) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب يفهم منه ان كاد تدل على
ان خبرها منى اذا كانت مثبتة وهو قول مستتر بين النجاة وان كان التحقيق عند جماعة انها
لا تدل على نفيه ولا اثباته اه وأقول زعم انه يفهم منه ما ذكره من نوع لان قوله ولم يوافقه كما
يحتمل ان يكون لبيان ان هذا الذي من جملة مدلولها يحتمل ان يكون زائدا على مدلولها قصد به
بيان الواقع هنا ولا نسلم رجحان الاحتمال الاول على الثاني (قوله بجهاه منه الخ) قال شيخنا
الشهاب كشحننا العلامة يقيدان قول المتن واشترطها الغزالي الخ بمنزلة ان يقول خلافا
للغزالي فقوله بجهاه مقابل قوله وليس منه زاد شيخنا الشهاب لكن انظر مذهب الغزالي
في المرسى اذ لم تكن المصلحة بهذه الصفات هل يقول به كالكلام ام لا اه وأقول قد يفهم قول
المصنف لا لاصل القول به انه يقول به وهو ظاهر تقرير الكمال لكن اقتصارا لشرح على قوله
بجهاه منه مع القطع بقبولها قد يفهم عدم قوله به (قوله فيجوز رميهم لفظ باقي الامة) قال
شيخنا العلامة فيه بحث وذلك ان باقي الامة قبل حصول الرمي ليسوا كل الامة حتى يكون
حفظهم كليا اي متعلقا بكل الامة واذا لم يكن حفظ الباقي كليا قبل الرمي لم يجز الرمي اذا مجوز
انما هو المصلحة الكلية اه وأقول هذا بحث ضيق وهو في المعنى مناقشة لفظية لما اشتر من
جعل الاكثر في حكم الكل في مسائل لا تخصي وخصوصا اذا اقتضى المعنى ذلك كما هنا ولا نهم
ارادوا بالكلية ما يشمل مثل ما ذكر وانما البحث في ان قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من
عدا الترس من الموجودين في ذلك الوقت من الامة وقضية ما في كتب الفروع اعتبار
استئصال بقية الجيش فقط وقد يوجه قضية العبارة بأنه لما كان حفظ الامة بحفظ الجيش لانه
الدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به العادة كان استئصاله بمنزلة استئصال الجميع او مظنة له
لفعل في حكمه لكن هذا ظاهر اذا كان استئصال بقية الجيش بحيث يحشى معه على الامة

(مسئلة المناسبة
تفهم) اي تبطل (بفسادة
تأزم) الحكم (واجبة) على
مصلحته (اوصاوية) لها
(خلافًا للإمام) الرازي
في قوله ببقائه مع موافقته
على اتقاء الحكم فهو عنده
لوجود المانع وعلى القول
لاتقاء المقضي (السادس)
من مسالك الله ما يسمى
بالشبه كالوصف فيه المعرف
بقوله (الشبه منزلة بين
المناسب والطرد) اي ذو
منزلة بين منزلتيهما فانه
يشبه الطرد من حيث انه
غير مناسب بالذات ويشبه
المناسب بالذات من حيث
التفات الشارع اليه في
الجملة كالكورة والانونة
في القضاء والشهادة قال
المصنف وقد تنكأ التشاجر
في تعريف هذه المنزلة
ولم أجده لاحد تعرفها صحيحا
فيها (وقال القاضي) أبو
بكر الباقلاني (هو المناسب
بالتبع) كالطهارة لا شرط
النسبة فانها انما تناسبه
بواسطة اعماده بخلاف
المناسب بالذات كالاسكار
طهارة الخمر (ولا يصار اليه)
بان يصار الى قياسه

بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الواقعة لبعض جيش الاسلام وكان من لم يحضر
بجيب يحصل به الحفظ التام للامة وقد استشكل هذه المسئلة بمسئلة غرق السفينة اذا كان
من بها جيش المسلمين الا ان يفرق بأن استئصال الجيش في الحرب مما لا يمكن دفع مفسدته
لما زعمه الكفار حينئذ الى استئصال بقية المسلمين بنحو القتل والاسر قبل التحك من تهمة من
بقوم مقام الجيش ولا كذلك مسئلة الفرق فليست مثل ثم رأيت شيخ الاسلام قال وقوله استأصلوا
المسلمين اي الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يعمل كلامه بعد ككوله حافظ باقي الامة
ويجوز الاحتياط اهر ذلك لان استئصال البعض قد يستدعي استئصال الجميع اه ولا يخفى ان
ظاهر الفروع الاكتفاء باستئصال بقية الحاضرين دون من بذلك الاقليم ولهذا قال الكمال
وظاهر ما في كتب الفروع تصوير المسئلة بقتال جيش المسلمين بجيش الكفار وان الخوف
قتل جميع المسلمين الحاضرين للقتال مع ككايه خلاف في جواز رمي الترس اه وليستظر
فيما لو كان الترس أكثر من بقية الحاضرين او من أهل ذلك الاقليم او قدرهم وفيما لو كان
أقل لسكنه الذي به الحماية للاسلام كما هو اه الجيش وباطاله (قوله السادس) ينبغي أن يجعل
خبره مقدرا تقديره ما يفهم مما يذكر اي من تعريف الشبه بمعنى الوصف اذ قد يفهم منه ان
المسالك فهو كون الوصف بين المناسب والطرد (قوله ما يسمى بالشبه كالوصف فيه) قال شيخنا
الشهاب مانعه اي كما ان الوصف الكائن فيما يسمى بالشبه يسمى أيضا بالشبه وهو المعروف ثم
معنى هذه العبارة ان نفس المسالك هو المسمى بالشبه المشتمل على الوصف المذكور المعروف
فما حقيقة ذلك اذا وكنه والله أعلم تعيين الوصف المعروف المذكور العلمية بأبدا التفات
الشارع اليه في الجملة وفي عبارة السعد ما يدل على ان كون الوصف شبيها هو المسالك حيث قال
وتحقق كونه اي الشبه من المسالك ان الوصف كما انه قد يكون مناسباً فيظن بذلك كونه علة
كذلك قد يكون شبيها فيفيد ظناً بالعلمية وقد ينزع في افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشئ من
مسالك الله الا انه لا يثبت بمجرد المناسبة اه وقوله الا انه الخ اي لانه لو ثبت بمجرد المناسبة
كان من المناسب بالذات لامن الشبه ثم رأيت في عبارة بعضهم معنى الشبه كون الوصف
شبيها وهو المسالك فالشبه اسم لذلك والوصف الكائن شبيها اه وما أخذ كلام السعد
المذكور اه (قلت) وقضية قوله فيحتاج الى اثباته بشئ من مسالك الله ان اثباته بنحو النص
لا يخرج عن كونه شبيها ولا يخرج قياسه عن كونه قياس شبه وأدل منه على ذلك تعبير العضد
بقوله وعالية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص الخ وقضية ذلك ان القياس
باعتبار الوصف الغير المناسب بالذات قياس شبه وان نص الشارع على علمية ذلك الوصف
أو أجمعه واعلمها وان في حجية الخلاف الذي ذكره المصنف وقد استشكل جريان القول برده مع
ورود النص او الاجماع على العلمية اللهم الا أن يقال ان نص على العلمية لا يستلزم تعديها
حتى يأتي القياس ويحتل واهلها أقرب انه حيث ورد النص او الاجماع على العلمية خرج
القياس على كونه قياس الشبه الذي هو محل هذا الخلاف فليراجع * (تنبيه) ينبغي أن
يتأمل في نحو مجرد الاسم الاقب والوصف القوي عما تقدم انه يجوز التعليل به هل يكون من
المناسب بالذات حتى يكون قياسا من قياس المعنى او من المناسب بالتبع حتى يكون من قياس

الشبه اولاً يكون من واحد منهم ما فيكون قسماً آخر غيرهما او غير الطرد فيه نظر والاؤلان في غاية
 البعد وأولهما أشد بعداً فليحذر (قوله منزلة بين المناسب والطردي) أقول المراد المناسب بالذات
 كما يصريح به كلام الشارح ثم يحتمل تفسير تلك المنزلة بالمناسبة بالتبع فيوافق تفسير القاضي
 الآخر ويكون الخلاف في مجرد العبارة لا في المعنى ويحتمل وهو ظاهر كلام المصنف والشارح
 تفسيرها بأعم من المناسب بالتبع فيكون أعم من تفسير القاضي ويحتمل تفسيرها بما يوجبهم
 المناسبة من غير اطلاع عليها وهو ما رجحه في الأحكام فإنه قال ومنهم من فسره بما يوجبهم المناسبة
 من غير اطلاع عليها وذلك أن الوصف الممثل به إما أن تظهر فيه المناسبة أو لا إلى أن قال وإن لم
 تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام عن هوأله فإما أن يكون مع ذلك مما لم يوافق من الشارع
 الاتفاقات إليه في شيء من الأحكام أو هو مما ألف من الشارع الاتفاقات إليه في بعض الأحكام
 فإن كان من الأول فهو الطردى وإن كان من الثاني فهو الشبهى فهو مشابه للمناسب في أنه
 غير مجزوم بنى المناسبة عنه ومشابه للطردى في أنه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون
 المناسب وفوق الطردى ثم ذكر أنه أقرب إلى قواعد الأصول وأنه الذى ذهب إليه أكثر
 المحققين قال ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر اه باختصاره في جميع ذلك وعلى هذا
 يكون مبانياً لمذهب القاضي أن أراد بالمناسبة في قوله وإن لم تظهر فيه المناسبة وبالمناسب في قوله
 فهو دون المناسب الخ أعم مما بالذات وما بالتبع كما هو المناسب لما أفهمه صنيعه من مباينة هذا
 لمذهب القاضي بل المناسب لقوله ويليه في القرب مذهب القاضي الدال على أنه أقرب من
 مذهب القاضي أن يريد المناسبة بالذات فقط فيكون محتملاً للمناسبة بالذات بخلافه على
 مذهب القاضي وما حقل المناسبة بالذات أرفع مما لم يحقلها وإن ناسب بالتبع وقد يستشكل
 أقربيته منه مع صدق قولكم المناسبة باحتمال اتقاء المناسبة مطاقاً لكن كلام الشارح
 كالمصنف لا يوافق ذلك فإن المتبادر من قول المصنف قوله بين المناسب والطردي الجزم باتقاء
 المناسبة بالذات عنه وهو كالصرح من قول الشارح من حيث أنه غير مناسب بالذات فليست أقل
 (قوله وقال القاضي هو المناسب بالتبع) فيه أمور الأول قال شيخنا العلامة القياس بهذا
 المناسب هو القياس المسمى بقياس الدلالة وهو الجمع بما يلزم العلة اه (وأقول) فيه نظر
 لما سألني قريياً عن شيخ الإسلام مما حاصله أن القياس بهذا المناسب قد يدخل في قياس العلة
 لشمول العلة في قياس العلة المناسب بالذات والمناسب بالتبع والثاني أنه يحتمل أن يوجهه
 تضعيف المصنف قول القاضي على ما دل عليه تأخير عماله ومقابله به أن حاصله أن
 الشبه هو المستلزم للمناسب بالذات كما يصريح به ما سألني عن الأحكام وغيره وجهه ثم قد أراد
 القاضي أن المقصود بالجمع بالمستلزم باعتبار نفسه من غير التفات للازم المناسب بالذات لم يصح
 لأنه مع وجود المناسب بالذات كيف يقطع النظر عنه ويعمل بعده وإن أراد المقصود بالجمع
 بنفس اللازم المناسب بالذات فهذا اليم مما نحن فيه في شيء إذاً الجمع بالمناسب بالذات ليس من
 قياس الشبه في شيء وإن أراد أن المقصود بالجمع بالمستلزم باعتبار لازمه المناسب بالذات أى
 لدلالته عليه فكذلك إذاً الجمع في الحقيقة إنما هو بالمناسب بالذات غاية الأمر أنه أكتفى عن
 التصرح به بذكر ما يدل عليه فليست أقل والثالث أن المراد بالمناسب بالتبع المناسب بالاستلزام

كما صرحوا به قال في الاحكام وذهب القاضي أبو بكر الى تفسيره بقياس الدلالة وهو الجمع بين
الاصل والفرع مما يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم وسيأتي تحقيقه في موضعه
انتهى وقال الاسنوي وان لم يناسب بالذات بل بالتبع أي بالاستلزام فهو الشبه انتهى وحينئذ
فتدبر شكل قول الشارح كالتطاهرة لا اشتراط النية فانها انما تناسبه بواسطة انما عبادته لان
حاصلها ان التطاهرة مستلزمة للمناسبة لا اشتراط النية وهو العبادة ولا شك ان التطاهرة عن
النجس عبادة فهي متضمنة للمعنى المناسب الذي هو العبادة فلم يثبت الحكم وهو اشتراط
النية فيها وعبارة الاسنوي كتعبيل وجوب النية في التعميم بكونها تطهارة يقاس عليه الوضوء
فان التطاهرة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والاشتراط في التطاهرة عن النجس انكن
تناسبه من حيث انه عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية انتهى ويقال عليها اذا كان المناسب
لا اشتراط النية جهة العبادة فلا اشتراط في التطاهرة عن النجس لتحقيق تلك الجهة فيم الانها
عبادة لانها تكون واجبة ومنسوبة وكل من المتدوب والواجب عبادة الا أن يقال ان من
حيث هي لم توضع لتعبد وقد لا تكون واجبة ولا مندوبة كازالتما عن أرضه فانه قد يراها
دفعاً للاستعذار بخلاف الوضوء مثلاً فانه لا يقع الاعباد فيه وموضع للعبادة ولا ينافي ذلك
ان غسل الاعضاء قد يكون مجرد التنظيف لان غسلها على الوجه والترتيب الخاصين لا يكون الا
للتعبد ولا يرايه الا ذلك بخلاف ازالة النجاسة (قوله مع امكان قياس العلة) قال شيخنا
الشهاب شياً في آخر الباب انقسام القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس راجع الى معنى
في الاصل فكان الاول هو المراد في عبارة المتن هنا غير انك اذا حققت النظر تجد قياس الشبه
هو قياس الدلالة وبه صرح السعد انتهى (وأقول) فيه نظر لان قياس الدلالة الذي فسره به
السعد قياس الشبه هو ما كانت علة مناسبة بالتبع كما قال في الاحكام مائنه وذهب القاضي
أبو بكر الى تفسيره أي الشبه بقياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع مما يناسب الحكم
ولكن يستلزم ما يناسب الحكم انتهى وقد صرح شيخ الاسلام آخر الباب بخلافه فقال مائنه
وقياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة في علة ذاتية وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة
في قولهم ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة انتهى وقضية ذلك شمول قياس العلة
في هذا الاتي لقياس الشبه اذا فسر بقياس الدلالة بهذا المعنى لان حاصل هذا الاتي ان مهما
فرض علة سواء كان مناسباً بالذات أو لا أن وقع الجمع بنفسه فهو قياس العلة أو بلازمه أو حكمه
أو أثره فهو قياس الدلالة وقضية ذلك ان ما فرض من الشبه علة يجري فيه ذلك حتى اذا جمع
بنفسه كان قياس علة أو بلازمه أو حكمه أو أثره فتدبر قياس دلالة فليتأمل (قوله فان تعذر أي
العلة بتعذر المناسب بالذات بان لم يوجد غير قياس الشبه) أقول فيه أمران الاول انه قد يقال
هنا أسقط تاء التانيث في تعذر ليعود الضمير الى قياس العلة فانه أخصر وأظهر وقد يجاب بانه
خشى حينئذ من توهم عود الضمير للشبه وان اندفع بالتأمل في معنى الكلام والثاني ان اعتبار
تعذر المناسب بالذات خصوصاً مع قوله بان لم يوجد غير قياس الشبه صادق مع كون الجمع في
القياس به نفسه أو بلازمه أو أثره أو حكمه فيكون الحاصل ان قياس الشبه مؤخر عن قياس
المناسب بالذات سواء كان قبيل قياس العلة أو من قبيل قياس الدلالة لكن قد يستشكل تقديم

(مع امكان قياس العلة)
المشتغل على المناسب بالذات
(اجماعاً فان تعذر أي
العلة بتعذر المناسب بالذات
بان لم يوجد غير قياس الشبه
(فقال الشافعي) رضى الله
عنه هو (حجة) نظر الشبه
بالمناسب (وقال أبو بكر
الصيرفي و) أبو الحسن
(الشيرازي مردود) نظراً
لشبهه بالطرد

قياس الدلالة حينئذ ان أريد تقديمه على قياس الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي بل وعلى ما تقدم
 عن الامدى بل أولى لانه قدمه على ما قاله القاضي فليتام اذ لا فرق في المعنى بين الجمع بلازم
 المناسب كما في قياس الدلالة وبين الجمع بما يستلزم المناسب كما في قياس الشبه على قول القاضي
 اذا لم يكن كل منهما هو الجمع بالنسب غير انه لم يصرح به لكن دل عليه بلازمه أو لازمه فليتام
 (قوله وأعلام قياس غلبة الاشياء الخ) أقول فيه أمور الأول ان الهاء في أعلام عائدة على
 الشبه بمعنى الوصف وهو المصرح به في كلام المصنف أى وأعلى الشبه بمعنى الوصف لكنه على
 حذف مضاف والتقدير وأعلى قياساته أى القياسات المبينة عليه وهى التى جمع به فيها ويدل
 على ذلك قوله قبله ولا يصار اليه فان معناه لا يصار الى الشبه لكن على حذف المضاف أى الى
 قياس الشبه بدليل ما عقبه به من قوله مع امكان قياس العلة فانه ظاهر فى أن المعنى لا يصار
 الى قياسه ولهذا قال الشارح بان يصار الى قياسه غاية ما فى الباب ان فى الكلام مسامحة
 بحذف المضاف مدلولاً عليهم بالقرينة ومنه شائع ذائع حتى فى الكتاب العزيز والسنة الشريفة
 بل هو من حسن المناسبات من الاختصار بالحذف مع قرينة المحذوف فلا يسع عاقل انكاره ولا
 التوقف فيه وحينئذ فاصل كلام المصنف انه بين الشبه بمعنى الوصف وأشار بيانه الى بيانه
 بمعنى المسلك فان تعريف الشبه بمعنى الوصف بانه ذو المتزلة المخصوصة فيه إشارة الى أن كون
 الوصف صاحب تلك المتزلة مما يثبت عليه فيكون ذلك الكون هو الشبه بمعنى المسلك ثم بين
 حكم القياس المبني على الشبه فكانت قال هذا هو الشبه وحكم القياس المبني عليه كذا وهو
 معنى قوله ولا يصار اليه الى آخره على ما تبين ولا يخفى على عاقل انه ليس فى هذا الكلام ان
 المصنف جعل قياس غلبة الاشياء من الشبه لما تبين واضحاً من أنه انما جعله أعلى القياسات
 المبينة على الشبه غاية الامر ان فى عبارته مسامحة بحذف المضاف مع قيام القرينة عليها
 ولا غبار على ذلك كما تبين وتبين ان الذى ينبغي ان الاعلى ماله أصل واحد لا سلامة من
 المعارض كما قال شيخ الاسلام يرد عليه ان أعلى قياس الشبه مطلقاً ماله أصل واحد لا سلامة
 أصله من معارضة أصل آخره وقد يجاب بان ذلك مفهوم بالاولى عما ذكرنا من انتهى وبأنه
 ان المفهوم من غلبة الاشياء ان الاشياء متعددة فى الجانبين فباعتبار أكثرها يبق ما لم تعدد
 من الجانبين بان تعدد الشبه فى أحدهما واتحد فى الآخر واتحد فيهما فهل يصدق عليه
 غلبة الاشياء ويسمى بذلك اصطلاحاً به نظروا على الجملة فظاهر ان المعنى فى الاول هو ما تعدد
 وفى الثانى هو الاقوى وهو رابعها انه لو كانت تعددت اشياء أحد الاصلين فى الحكم
 فقط وتعددت اشياء الآخر فى الصفة فقط فاجب ما يقدم فيه نظراً ولا يبعد تقديم اشياء الحكم
 لكن لو كانت اشياء الصفة أكثر فبها نظر وخامسها دلالة على ان قياس غلبة الاشياء الذى
 هو الحاق القرع المتعدد بين أصليين بأكثرهما شهاباً من قياس الشبه الذى الكلام فيه وعليه
 نص المصنف فى غير هذا الكتاب حيث قال فى شرح المختصر كما حكاه عنه صاحب الجوهر الفريد
 ثم اختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقاً ومنهم من شرط فى اعتباره ارباق
 الضرورة الى الحكم فى واقعة لا يوجد فيها الا الوصف الشبهى ومنهم من شرط فى اعتباره ان
 يجتذب القرع أحدهما فيلحق باحدهما بغلبة الاشياء ويسمونه والحالة هذه قياس غلبة الاشياء

(وأعلامه) على القول
 بجمعيته (قياس غلبة الاشياء
 فى الحكم والصفة) وهو
 الحاق فرع مسترد بين
 أصليين بأحدهما الغالب
 شبه به فى الحكم والصفة
 على شبهه بالآخر فيم
 الحاق العبد بالمال فى ايجاب
 القيمة بقتله بالغة ما بلغت
 لان شبهه بالمال

وهذا ما يدل عليه نص الشافعي وقد ~~نص~~ نصه في شرح المنهاج ومنهم من يعتبر الاشياء
الحكيمة ثم الراجحة الى الصفة ومنهم من يسوي بينهما ومنهم من قال انما يعتبر شبه الاحكام فقط
دون شبه الصورة كدوطه الشبهة الى النكاح في سقوط الحد وجوب المهر لشبهة الوطء في
النكاح في الاحكام ونقله ابن السمعاني عن اصحابنا ونقله غيره عن الشافعي رضي الله عنه ومنهم
من اعتمد به الصورة أيضا كقياسنا الخيل على البغال والحد في سقوط الزكاة وقياسهم
في حرمة اللحم وقال الامام نضر الدين قدس الله روحه في المحصول اعتبر حصول المشابهة فيما
يظن انه الحكم أو مستلزم ماهو عليه ~~الحكم~~ سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى ثم قال
القاضي أبو حامد المروزي في أصوله قدس الله روحه اننا لانعني بقياس الشبه ان يشبه الشيء
الشي من وجه أو أكثر لانه ليس في العالم شيء الا وهو يشبه شيئا آخر من وجه أو أكثر من وجه
ولكن نعني انه لا يوجد شيء أشبه به منه فلا يوجد شيء أشبه بالوضوء من التيمم فيطبق به انتهى
فانظر قوله ومنهم من شرط في اعتباره ان يجتذب الفرع أصلا الى آخره فانه نص في ان قياس
غلبة الاشياء من قياس الشبه الذي الكلام فيه وان ذلك متفق عليه بين القائلين به وانما
اختلافوا فيما يعتبر منه حتى حصر بعضهم في هذا النوع وقال في شرح المنهاج واعلم ان صاحب
الكتاب لم يصرح بذلك قياس غلبة الاشياء وهو ان يكون الفرع مترددا بين أصليين اشابهتهما
فيخلق باحدهما المشابهة له في أكثر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسما من قياس الشبه أو هو هو
وهو ظن صحيح فالناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحدانه قسم للشبه بل اما قسم منه
أو هو هو وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضي طلاقا ان الخلاف جار فيه
وهذا الذي اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر
التقريب والارشاد لامام الحرمين والذي تحصل لي من كلامه في هذا الكتاب ان في قياس الشبه
مذهب أحدها الى ان قال والثالث انه لا يعمل بالشبه الا بشرطين أحدهما ما ذكرناه من عدم
امكان المصير الى قياس العلة والثاني ان يجتذب الفرع أصلا فيخلق باحدهما غلبة الاشياء
الى ان ذكرناه يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه الى ان قال والسابع اعتبار
قياس غلبة الاشياء دون غيره انتهى فانظر هذه النصوص الصريحة من هذا الامام المقطوع
بتقدمه في حفظ هذا الفن واحاطته بقليله وكثيره وجليله وحقيقه كالايمتري في ذلك أحد يعنده
على ان قياس غلبة الاشياء عندهم من افراد قياس الشبه الذي الكلام فيه وان منهم من قصر
اعتبار قياس الشبه عليه وانه لم يقل أحدانه قسم لقياس الشبه بل الامر منحصر في مذهبين
أحدهما أنه قسم منه والاخر انه هو دون غيره وبقوله السابق عن شرح المنهاج وهذا الذي
اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب الى آخره
يبطل قول الاستنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان القاضي خالف في الشبه وفي
قياس الاشياء وقد أخذ الشارحون بظاهره فصروا به وليس كذلك فقد صرح الغزالي في
المستصفي بان قياس الاشياء ليس فيه خلاف الى ان قال وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فانه
نقل كلام القاضي في الشبهة خاصة ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم ان الامام بعد فراغه
من تفسير الشبه قال واعلم ان الشافعي رحمه الله يسمي هذا قياس غلبة الاشياء وهو ان يكون

الفرع واقع بين أصليين إلى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم من
تفسير الشبه وليس كذلك بل هو إشارة إلى وقوع الفرع بين أصليين انتهى إذ مع تصريح القاضي
نفسه بذلك في مختصر التقريب لا معنى لرد ما اقتضاه كلام المنهاج ونسبته إلى الوهم بل يتعين
الاخذ به ووهم من نسبة إلى الوهم بل ما فهمه الأسنوى عن المحصول وهم فإن المفهوم من كلامه
هو ما فهمه صاحب المنهاج وهذا قال القرافي في شرح المحصول مانصه تنبيه قال التبريزي بعد
ذكره للحدين اللذين في المحصول وقيل هو الاخذ بأقوى الشبهين فجعل قول الشافعي تفسيراً ثالثاً
وهو الظاهر من قول الشافعي انتهى وعبارة الامام في مختصر المحصول المسمى بالمختب النوع
الخامس الشبه قال القاضي أبو بكر الوصف ان لم يكن مناسباً فاما ان يكون مستلزماً لما يناسبه
بذاته واما ان لا يستلزم فالاول هو الشبه والثاني طرد وقال الشافعي يسمى هذا القياس قياس
غلبة الاشياء وهو ان يكون الفرع إلى آخره ولا يتوهم من هذه العبارة الا كون قول الشافعي
المذكور تفسيراً للشبه المترجم عليه وهذا مما بين مراده من عبارة المحصول وبما تقرّر يعلم ان
كون قياس غلبة الاشياء من قياس الشبه الذي الكلام فيه هو من قول الأئمة عند المصنف
وانه يوجب دلالة وتقدمه في حفظ هذا الفن على غيره وان فيه خلاف القاضي المشار اليه
وحديثه فلا يخار على المصنف في ادخاله في قياس الشبه ولا في اجراءه الخلاف فيه اذ لا محذور
على أحد في الاقتداء بما فعل أئمة الفن واتباعهم فيه ولا رد عليه ان العضد والسعد اخذ من
الأمدي وغيره اخرج قياس غلبة الاشياء عن قياس الشبه الذي الكلام فيه أما ولا فلان
المصنف غير متقلد لهما بل ولان تقدمهما من الاصولين كما علم من كلامه في غير موضع على
انه انما خالف ما قالاه في ذلك عن قصد وعلم به كما لا يشبه ذلك على عاقل كيف وكلام الأمدي
الذي هو مأخوذ من ما بين عينيه فلا اعتبار بما قد يتوهم من أنه لم يطلع على ما قرأه على انه لو
فرض ذلك لم يؤثر مع نقله المسئلة عن نفس القاضي في مختصر التقريب كما تقدم وأما ثانياً
فلان مخالفة العضد والسعد كالأمدى وغيره لا تمنع من اتباع الأئمة فيما صوابه وان
فرض ان مخالفتهم أوجه معنى فكيف وما قالوه هو الأوجه كما قال شيخ الاسلام في قول العضد
ان حاصل هذا الفرع تعارض مناسيين ربح أحدهما أي فهو من مسلك المناسب لامن المسالك
المسمى بالشبه مانصه ولا يخفى ان شبيه الوصف بمناسيين لا ينافي شبهه بالطردى أيضاً فافعله
المصنف أي من جعله هذا الفرع نوعاً من قياس الشبه اقدم انتهى وبذلك يظهر ان ما فعله
المصنف هو الموافق للقول والمعنى فهو الحقيقي بالاعتبار عند ذوى الاستبصار واذا غلبت جميع
ذلك عانت سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا عن العضد والسعد وقوله عقب ما حكاه عنهما
مانصه فانت تراهما كيف جعل الحاق فرع متردبين أصليين ليس من الشبه الذي كلامنا فيه
وترى التقنازاني قد جعل تعريف القاضي للشبه معنى آخر غير ما نحن فيه وهو قياس الدلالة
والمصنف قد جعل الاول مما نحن فيه حيث قال وأعلاه إلى آخره والثاني تعريفنا للشبه
الذي البحث فيه وليس كذلك ثم كيف يصح جعل قياس غلبة الاشياء مسلكاً للعلية أي اعلية
العلية في الحكم الثابت به انتهى ووجه سقوط قوله ثم كيف إلى آخره ظاهر مما تقرّر في الامر
الاول اذ قد بان به بما لا مزيد عليه للعاقل الطالب للحق ان المصنف لم يجعل قياس غلبة الاشياء

مسلكا للعلية بل نسبته الى انه جعله مسلكا لا منشأ لها الا العقل القاحشة والاشتباه القبيح كما
هو ظاهر مما قررناه به كلام المصنف بل لا يصدر مثل ذلك عن نظري كلام المصنف وسيأتي آدنى
نظر ولكن الشيخ مشغوف بحجة الاعتراض على المصنف والشارح مع قلة اطلاعه على كلام
القوم وقصور نظره على ما في العبد وحاشيته كما هو معلوم حتى بواسطة مشاهدته ومخالطته
وذلك مما يعنى عن الحق ويصم ووجه سقوط اعتراضه بان المصنف جعل الاقل مما نحن
فيه ظاهرا مما تقرر في الامر الثاني حيث تبين به ان المصنف تابع في ذلك لآفة الفن فلا يلحقه
في ذلك اعتراض وان فرض اتجاه خلافه معنى فكيف وقد تبين ايضا انه المتجه معنى كما تقدم
ولان نقول للشيخ ما سنده من قولك وليس كذلك فان كان مجرد ما في العبد وحاشيته
فيلزم بطلان كل ما قاله أهل الأصول مما خالفهما وهو كثير كما لا يخفى ولا يقول ذلك عاقل وعمل
جامع امتناع مخالفتهم خصوصا من مثل المصنف وحيث أقام على ذلك برهان وان كان اتفاق
أهل الأصول على خلاف ما قاله المصنف وعلى ترجيح خلافه فذلك شئ دونه خوط القناد
وشيب الغراب مع انك لم تدع ذلك ولم تبينه ومع ان المصنف ناقل الاتفاق على ما قاله كما علمت
وان كان برهانا عقليا فإين ذلك البرهان وما أحق مثل هذه التعصبات القاسية باسم
الهنديان وبالله المستعان وما اعتراضه بان المصنف جعل الشبه بتفسير القاضي مما نحن فيه
مع انه ليس كذلك فهو باطل بطلانا ظاهرا وذلك لان كلام المصنف في كتبه وغيره مصرح بان
القاضي أراد بذلك التفسير بيان الشبه الذي الكلام فيه كما لاسترة بذلك لمن راجع كلام الناس
فانظر قول المحصول الفصل الخامس في الشبه والنظر في ماهيته ثم في اثباته أما الماهية فقد كروا
في تعريفها وجهين الاول ما قاله القاضي أبو بكر وساق عنه مثل ما حكاه المصنف عنه ثم
قال النظر الثاني في أنه حجة وقال القاضي أبو بكر ليس بحجة الى آخره فهل معنى هذا الكلام
غير أن الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي هو الشبه المختلف فيه الذي الكلام فيه ومثل ذلك في
المنهاج وغيره من فروعه وانظر قول الاحكام المسلك السادس اثبات العقل بالشبه ويشتمل على
ثلاثة فصول الفصل الاول في حقيقة الشبه واختلاف الناس فيه وما هو المختار فيه الى أن قال
غير أن آراء الأصوليين مختلفة فيه فهم من فسره الى آخر ما نقله من تفسيراته التي منها تفسير
القاضي المذكور ثم قال واعلم ان اطلاق اسم الشبه وان كان حاصله في هذه الصور راجعا الى
الاصطلاحات اللفظية غير ان أقربها الى قواعد الأصول الاخير وهو الذي ذهب اليه أكثر
المحققين ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر ثم قال الفصل الثاني في أن الشبه مع قران
الحكم به دليل على كون الوصف له ويأنيه الى آخره فهل يفهم من هذا الكلام غير أن الشبه
بالمعنى الذي قاله القاضي من الشبه الذي الكلام فيه وذكر الصفي الهندي في النهاية فهو ما في
الاحكام وقال المسئلة الثانية في اقامة الدلالة على انه حجة اذا اقترن به الحكم والخلاف فيه مع
القاضي أبي بكر وغيره لما انه يفيد ظن العلية الى ان قال في اثباته هذا الاستدلال واما ثانيا فلان
الشبه أما مستلزم للمناسبة على ما قاله القاضي أو موهوم له على ما ذكرناه أخيرا وهو عبارة عما
عرف تأثير جنسه القريب في الجنس القريب ~~لهم~~ على ما ذكرناه في التعريف الذي قيل
الاخير ونفى من ذلك غير حاصل في الوصف الطردى فكان ظن كون الوصف الشبهى متضمنا

تلك المصلحة أكثر الخ فأنظر هذا التصريح الواقع في إثنا عشر هذا الاحتجاج بان الشبه بالمعنى
الذي قاله القاضي من الشبه الذي الكلام والخلاف فيه فهل يحتاج به ذلك كله الى دليل

وكيف يصح في الاذهان شيء * اذا احتجج النصارى الى دليل

وأما استناده في هذا الاعتراض الى أن التفات زاني قد جعل تعريف القاضي الشبه بمعنى آخر
غير ما نحن فيه فلا يصح أما ولاقلاته لا يقوم حجة على المصنف خصوصاً في أمر نقل في هذا الفن
الذي اشتهرت الحاطة المصنف به ومن يشبه فيه ولا يوافق ما سمعته من هذه النصوص الواضحة فضلاً
عن تقدمه عليه وأما ما ينافي لاسلم صدور هذا الجمل من التفات زاني والعبارة التي حكاه عنه
لا تفيد ذلك اذ لا نسلم ان الإشارة في قول التفات زاني وعلى ان ما يسمونه من سالك العلم غير ذلك
راجعة لما نقله عن القاضي قبل ذلك أيضاً بل يجوز ان تكون راجعة لبعض هذه المعاني في قوله
فذهب الشارح المحقق يعني العضد على بعض هذه المعاني والمراد بذلك البعض القرع المتروكين
أصلين لانه الذي تعرض له العضد بل يتعين رجوعه بذلك فقط اذ لو رجعت للجميع ما ذكره
التفات زاني عن امام الحرمين لم يخرج ماذ كرهه الامام عن الشبه الذي الكلام فيه وهو باطل
اذ كلامه ليس الا في بيان الشبه الذي الكلام فيه كما لا يخفى فتأمل وبالله التوفيق (قوله
في الحكم والصفة) قال شيخنا الشهاب أي ما بدليل ما يأتي انتهى (وأقول) فيه نظر اذ لم تظهر
دلالة ما يأتي على ذلك لانه ان أراد بما يأتي تقرير الشارح المثال المذكور فعبارة فيه محتملة
كعبارة المتن وان أراد به قول المصنف ثم الصوري فهو مسمى على ان المراد بالصفة الصورة فهو
ممنوع فقد فسر الكمال الصفة بتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة وضعدها وظاهر ان
الصفة بهذا المعنى غير الصورة ولو سلم ان الصفة هي الصورة لم يلزم على تقدير حمل الوافي قوله
والصفة على معنى أو دخول الصوري فيما قبله لان ما قبله مصور بتعدد الاصل كما تقدم بخلاف
الصوري كما يفهم من تمثيل الشارح (في هنا جحان) أحدهما انه على تقدير ان الوافي قول
المصنف والصفة بعناها الظاهر وان المراد بالصفة غير الصورة في راء ما ذكره أقسام آخر كغلبة
الاشياء في الحكم فقط وفي الصفة فقط وفي الحكم والصورة وفي الصفة والصورة فينبغي التأمل
في حكمها وفي ترتيبها ولم أر في ذلك شيئاً وقد يقتضي كلام المصنف تأخر الاولين عن الصوري وفيه
نظرة والثاني انه لا يظهر فائدة الحكم بان قياس غلبة الاشياء أعلى والترتيب بينه وبين الصوري
الا بالنسبة للتعارض فينبغي التأمل في تصويره ويحتمل تصويره بما اذ تردد فرع بين أصليين
وكان أكثر شهماً باحدهما في الحكم والصفة وأشبه الآخر في الصورة فالتأمل (قوله أكثر من
شبهه بالخرم من ما) قال شيخنا العلامة الذي في العضد ان شبهه بالخرم من ما أكثر يعني لانه يشابه
في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الاحكام التكليفية انتهى (وأقول) لا يخفى ان مجرد
المعارضة بحال العضد غير فيد اذ متابعة الشارح له غير واجبة عليه قطعاً وان ما وجه به كلامه
لا يقيد أكثرية المشابهة للبراء لا يلزم من أنه يشابه فيما ذكر أن تكون هذه المشابهة أكثر من
مشابهته للعالم وما قاله الشارح هو الموافق لما شئ عليه الفقهاء من إلحاق العبد في الضمان
بالاموال (قوله وقال الامام الخ) فينبغي التأمل في وجهه المقابلة بين هذا وما قبله ولفظ
المحصل فاما الذي يقع به الاشتباه فالحكي عن الشافعي انه كان يعتبر الشبه في الحكم كشابهة

في الحكم والصفة أكثر من
شبهه بالخرم من ما (ثم) القياس
(الصوري) كقياس الخليل
على البغال والحمير في عدم
وجوب الزكاة للشبه
الصوري بينهما (وقال
الامام) الرازي (المعتبر)
في قياس الشبه ليكون
صحيحاً (حصول المشابهة)
بين الشئيين (لهذا الحكم
أو مستانها) وعبارة فيها
يظن كونه على الحكم أو
مستانها

العبد المقتول للحر واسائر المملوكات وعن ابن عليه انه كان يعتبر الشبه في الصورة والحق انه
 متى حصلت المشابهة فيما يظن انه عليه الحكم أو مستلزم لما هو عليه له صح القياس سواء كان ذلك
 في الصورة أو في الاحكام انتهى ولا يخفى ان المتبادر منه ان مخالفة الامام لغيره من جهة انه
 لا يقصر المشابهة على الحكم كما هو ظاهر المحكي عن الشافعي ولا على الصورة كما هو ظاهر المحكي
 عن ابن عليه بل يعتبر كلا من المشابهة في الحكم والمشابهة في الصورة ومن جهة انه لا يعتبرها
 مطلقا كما هو ظاهر اطلاق المحكي عنهما بل بشرط ظن عليه الحكم أو الصورة وعبرة المصنف
 لا تفي بذلك ولا تظهر فيه المقابلة وقد يشكك في ذلك (قوله سواء كان ذلك) أي حصول
 المشابهة في الصورة أم في الحكم قال شيخنا العلامة فتكون الصورة أو الحكم هو العلة
 والمشابهة واقعة فيها ومؤدى قول الشارح فيما مر لان شبهه بالمال أكثر من شبهه بالخز وقوله
 للشبه الصوري بينهما ان العلة نفس المشابهة لا ما فيه المشابهة انتهى (وأقول) أما أولا فها ذكر
 هنا في كلام الامام مخالف لما تقدم ومقابل له كما تقرر فيجوز ان يتخالف في هذا أيضا ولا تناقض
 لان شرطه اتحاد القائل وأما ثانيا فيمكن حمل أحدهما على الآخر كما يحمل الأول على الثاني
 فيقال في قوله لان شبهه بالمال في الحكم والصفة أي اللذين يظن انهما علة الحكم وفي قوله
 للشبه الصوري بينهما أي للشبه في الصورة التي يظن انها علة الحكم وحاصل ذلك اعتبار
 المشابهة في العلة وهو عين ما قاله الامام فتأمل (قوله لا تنفذ العلة أملا) أي لا قطعها ولا ظنا
 (قوله لجواز أن يكون الوصف ملازما للعلة الخ) أقول فيه أمران الأول قال العضد
 بعد تقريره هذا الدليل وقد يقال ان أردت بالجواز تساوي الطرفين فمنع وان أردت به عدم
 الامتناع لم يناف الظن انتهى وقال المصنف في شرح المختصر من أنكر حصول الظن منه أي
 من الدوران مع تجرده أي عن السبر وغيره قريب من العناد والاطفال يقطعون بما ذكرنا من غير
 استدلال بالسبر ولا غيره انتهى والثاني ان لقائل ان يقول ان ملازمة الوصف للعلة يقتضي ان
 أحدهما لا يتفك عن الآخر وأنه حيث وجد ذلك الوصف وجدت العلة غاية الامر أنهم لم يتعين
 والخاصل ان مقتضى هذا الاستحقال وجود العلة ولا بد وان لم يعلم عينها وهذا ينبغي أن يكون
 كافي في المقصود اذ حيث علم وجود ذلك الوصف في الاصل والفرع علم وجود علة الاصل
 في الفرع فينبغي أن يصح القياس من غير احتياج لتعين العلة لجواز ما ذكر يقتضي خلاف
 مطلوب هذا القول فكيف يستدل به عليه وبالجمله فان أراد الاستدلال على اتقاء العلة لم يصح
 أو على عدم تعيينه لم يقد وقد يجاب بان المراد بالملازم اللازم كما عبر به غير الشارح كالهندي وهو
 قد يكون اعم فلا يعلم بجوده وجوده وجود العلة وفيه نظر لان قول الشارح فانها دائمة معه
 وجودا وعدمه كقول العضد فانها تعدم في العصور قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله صريح
 في ارادة اللازم المساوي والاصح قول الشارح وعدمه ما وقول العضد وتزول بزواله أو بان
 العلة ما لم تتعين لا يصح القياس باعتبارها ادلا بتم من سبب الاتهام من القادح وما لم تتعين لا تعلم
 سبب اتهامه ألا ترى انها ما لم تتعين لا يعلم وجود شرطه أو انتفاء مانعه مثلا قد يكون الشيء
 شرطا أو مانعا لعلة بعض الاوصاف دون بعض فيتوقف العلم بوجود الشرط أو انتفاء المانع على
 تعيين الوصف ولا يكفي فيه العلم بوجود ذلك الملازم اكرهه ملازما لذات الوصف لاهلية خاليا

سواء كان ذلك في الصورة
 أم في الحكم (السابع) من
 مسائل العلة (الدوران)
 وهو ان يوجد الحكم عند
 وجود وصف وبعدم عند
 زعمه قبل لا يثبت العلة
 أصلا لجواز أن يكون
 الوصف ملازما للعلة
 لا نقدها كرائحة المسكر
 الخصوصية فانها دائمة معه
 وجودا وعدمه

عن الموانع فليتأمل بقى انه هلا عل هذا القيل بأنه لا يلزم من ملازمة الوصف للحكم وجودا
وعدم كونه عليه فان الاحكام التعسدية يمكن أن يقارن بها بعض الاوصاف وجودا وعدمها على
سبيل الاتفاق من غير أن يكون عليه لها فليتأمل (قوله بان يصير خلا) متعلق بقوله وعدمها وانظر
لم يخص العدم بهذه الحالة مع تحققه أيضا حال كونه عصيرا لصدق عدم المسكر حينئذ اذ عدم
الشيء صادق قبل وجوده وقد جعل بان بمعنى كان وعبارة المصنف في شرح المنهاج كالقهرم
مع المسكر في العصور لانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما ثم لما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم
لما زال السكر يصبرونه خلاصا راجلا انتهى ومثله في العضد (قوله) وكان قائل ذلك
قوله عند مناسبة الوصف الخ) أقول فيه أمران الأول ان مناسبة الوصف لاتتمتع الاحتمال
ولا تستلزم العلية بطوار أن يكون وصف مناسب ولا يكون هو العلة بان لا يعتبر الشارع
في تعلق الحكم ومع الاحتمال كيف ثبت القطع والثاني ان قضيتيه انه لا فرق بين كون
الوصف مناسباً أو لا وان الخلاف جارطلة وقضية كلام العضد كالمختصر خلافه قال العضد
شرحا لكلام المختصر الطرد والعكس هو ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده
ويعدم بعده وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته العلية أي دلالاته على اعلی مذاهب
الى أن قال ثالثها وهو المختار لا يصدق قطعا ولا ظاهرا الوصف المتصف بالطرد والعكس
انما يكون مجردا اذا خلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وباطاله وعن الأصل عدم غيره
من غير التفات الى غير منفي معه وغير ذلك من مناسبة أو شبهه ولا شك انه اذا خلا عن هذه
الاشياء فكما يجوز كونه عليه يجوز كونه ملازما للعللة كالراحمه المخصوصة اللازمة
للسكر فانه انما عدم في العصور قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بهلة
قطعا ومع قيام هذه الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظاهرا ويكون الحكم بعلية محكما
محضا اللهم الا بالتفات الى نفي وصف غير ما بالأصل أو السبر فيخرج عن المبحث انتهى وقال
السعدى حواشيه قوله وهو المسمى بالدوران قد اعتبره في الدوران صلوح العلية ومعناه
ظهور مناسبة ما وقد جعل مجرد الطرد هنا خالفا عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف
في افادته العلية اذ لا خفاء في أن الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجودا
وعدم ما حصل ظن العلية بخلاف ما اذا لم تظهر له مناسبة كالراحمه للقهرم انتهى ثم قال في
قوله اذا خلا الى آخره يعني ان كون الوصف متصفا بمجرد الطرد والعكس انما يكون عند خلوه
عن السبر وعن كون الأصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلة مثل المناسبة والشبه
والنص والاجماع انتهى ثم قال في قوله فيخرج عن المبحث يشكل بالشبه حيث أثبت بمسالك
العلية ولم يخرج عن المبحث من افادته العلية انتهى وقد يوجه ما اقتضاه كلام الشارح بان
وجود المناسبة في الوصف لاتتمتع جريان الخلاف في الدوران في نفسه مع قطع النظر عن المناسبة
ومن غير التفات اليها وقد يحمل على ذلك ما ذكر عن العضد وغيره (قوله لقيام الاحتمال السابق)
أقول فيه بحث لان هذا انما يصدق في القطعية لا اثبات الظنية اذ قيام الاحتمال لاحد الطرفين
لا يوجب ظن الطرف الآخر ويوجب بان المراد الاستدلال على مجرد نفي القطعية فهو متعلق بقول
الشارح لا قطعي دون ما قبله والدليل على ثبوت الظنية مذ كور في المنهاج وشرحه وغيرهما

بان يصير خلا وايست هلة
(وقيل) هو (قطعي) في افادة
العلية وكان قائل ذلك قائل
عند مناسبة الوصف
كالا سكر طرد العلة
(والجواب) وفافا لا كثر انه
(قطعي) لا قطعي لقيام الاحتمال
السابق (ولا يلزم المستدل)
به (بيان)

(قوله نفي أي انتفاء) أقول فهو من نفي الشيء بمبني اللفاعل بمعنى انتفاء كما قدمه الشارح وإنما
أوله بذلك لأن الذي يقدر بانه انما هو كونه منتهيا في نفس الامر لا كونه منتهيا أي نفاهاً أحد
قد ينفيه أحد ولا ينتفي في نفس الامر بل يكون موجوداً (قوله بخلاف ما تقدم في الشبهة) أي
من أنه لا يصح الاستدلال به مع إمكان قياس العلة كما افاده تعبير المصنف بالتعذر في قوله فإن
تعذر نفي أي العلة فقال الشافعي هو حجة الخ (قوله ضراباً أو عند مانع العلة) أقول المتجه انه
ليس المراد بضمير الابداء الانقطاع بل الاحتياج الى الترجيح فان عجزنا قطع وقوله لا في بعد
طلب الترجيح أي عند مانع العلة كما قرره غيره وحينئذ يشكل كلام المصنف حيث جعل
حكم الاقل الضرر وبناءه على منع العلة بين وحكم الشافعي طلب الترجيح وسكت عن بناءه على
ما ذكره مع أن ما حكم به في كل من الموضعين يجري في الآخر اللهم إلا أن يكون أراد انتفاء
وحذف من كل من الموضعين ما اثبت في الآخر فليتأمل (قوله الثامن من مسائل العلة) أي
في الجملة أي على قول فلا ينافي عدمه من المسالك رده عند الأكثر كما سيأتي (قوله وهو مقارنة
الحكم لوصف من غير مناسبة) أقول ينبغي التأمل في النسبة بين الطرد والدوران وما يترتب
على ذلك وقد عبر الصفي الهندي في الدوران بقوله الفصل الرابع في الدوران ويسمى بالطرد
والعكس ومعناه أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه وهو المسمى بالدوران
الوجودي والعدمي فإن كان بحيث يوجد عند وجود الوصف ولا ينعدم عند عدمه فهو المسمى
بالدوران الوجودي والطرد أو بالعكس ويسمى بالدوران العدمي والعكس والكلام في هذا
الفصل انما هو في الدوران الوجودي والعدمي وقد يسمى بالدوران المطابق اه ثم عبر في الطرد
بقوله الفصل السادس في الطرد والمعنى منه الوصف الذي لا يكون مناسباً ولا متزامناً للمناسبة
ويكون الحكم خاصاً لا معاً في جميع صور حصوله غير ضرورة النزاع فان في حصوله معاً فيها
النزاع هذا هو المراد من الجريان والاطراد على قول الأكثر ومنهم من قال لا يشترط ذلك بل يكفي
في علة الوصف الطرد أي أن يكون الحكم مقارناً له ولو في صورة واحدة واختلاف العلماء في
حجية الوصف الطردى فن قال المطرد المنعكس ليس بحجة قال بعدم حجية المطرد بالطريق
الأولى وأما من قال بحجيتها فقد اختلفوا في حجية المطرد اه وهو ظاهر في الفرق بين الدوران
والطرد باعتبار الاطراد والانعكاس في الدوران دون الطرد بمعنى أن المعتبر فيه الاطراد دون
الانعكاس فلا يعتبر أيضاً بل يعتبر علمه فيكون النسبة بينهما التباين لكن قد يشكك على ذلك
تمثيل الشارح بعدم بناء القنطرة فانه مطرد منعكس فانه كلما اتقى بناء القنطرة اتقى إزالة
النجاسة وكلما وجد وجد في الآن يكون في هذا التمثيل مساهمة ويحتمل أن الشارح يفرق
بين ما باعتبار انتفاء المناسبة في الطرد واعتبار صلاح الوصف لها في الدوران أعم من أن تظهر
فيه أولاً كما يدل عليه قوله السابق في الدوران وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف فانه
صريح في أن الوصف في الدوران قد يناسب وقد لا يناسب لكن مع احتمال المناسبة والا كان
طرداً (فان قلت) اذا تناسب فيكون الاثبات بالمناسبة لا بالدوران (قلت) سيعلم جواب ذلك
قريباً وقد يستدل على أن المعتبر في الطرد المقارنة وجود فقط بقول المصنف في شرح المختصر
وزاد أي الغزالي استدلالاً على فساد الدوران فقال لان الوجود عند الوجود طرد محض وزيادة

نفي أي انتفاء (ما هو أولى
منه) بافادة العلية بل يصح
الاستدلال به مع إمكان
الاستدلال بما هو أولى منه
بخلاف ما تقدم في الشبهة
(فان أبدى المعترض وصفاً
آخر أي غير المدارج) ترجح
جانب المستدل بالتعدينية
لوصفه على جانب المعترض
حيث يكون وصفه قاصراً
(وان كان) وصف
المعترض (متعدياً الى القرع)
المتنازع فيه (ضر) ابداه
(عند مانع العلة) له دون
مجردهما (أو الى فرع آخر
طلب الترجيح) من خارج
لتعادل الوصفين حينئذ
(الثامن) من مسائل العلة
(الطرد وهو مقارنة الحكم
لوصف)

من غير مناسبة كقول بعضهم في الخلل مانع لا ينبغي القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن أي بخلاف الماء فتبني القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة فيماء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلا وإن كان مطردا لانقض عليه (والا كثر) من العلماء (على رده) لانتفاء المناسبة عنه (قال علماء وناقياس المعنى مناسب) لاشتغاله على الوصف المناسب (و) قياس (الشبه تقريبا) قياس (الطرده حكم) فلا يفسد (وقيل ان قارنه) أي قارن الحكم الوصف (فيما عدا صورة النزاع) أفاد العلية فيه يفسد الحكم في صورة النزاع (وعليه الامام) الرازي (وكثير) من العلماء (وقيل تسكني المقارنة في صورة) واحدة لافادة العلية (وقال الكرخي يفسد) الطرد (الناظر دون الناظر) لنفسه لان الاول في مقام الدفع والثاني في مقام الاثبات (التاسع) من مسائل العلية (تنقيح المناط) وهو ان يدل نص (ظاهر) على التعليل بوصف في حذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ومناط (الحكم) بالاعم

العكس لا تؤثر لان العكس ليس بشرط ثم قال المصنف واعلم أن المصنف يعني ابن الحاجب لما قرر أن الدوران لا يفسد لم يتجس أن يدكر أن الاطراد بمجرد لا يفسد لانه اذا لم يفسد الدوران مع أنه طرد وزيادة فمطر بقى أولى أن لا يفسد الطرد بمجرد انتهى لكن قد يشكك حينئذ تمثيل الشارح المذكور على ما تقدم على أنه قد يقدح في ذلك الاستدلال احتمال أنه لم يرد بالطرد ما هو المسالك فليتأمل (قوله في الطرد) من غير مناسبة فيه أمران الأول قال شيخ الاسلام أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقية المسالك اه (وأقول) قضية خروج بقية المسالك ان في الدوران مناسبة وما في أنه قد يكون فيه مناسبة لكنها لا تلزمه فلا يكون خارجا بجميع افراده ولا يخفى أن قضية اخراج الدوران بهذه القيدان المقارنة في الطرد باعتبار الوجود والعدم اذ لو كانت باعتبار الوجود دون العدم كان الدوران خارجا بدون هذا القيد وتقدم في ذلك كلام وسأقضي فيه آخر * والثاني قال شيخنا الشهاب ينبغي أن يقول مثل هذا في الدوران السابق اه (وأقول) ينافيه قول الشارح السابق في الدوران وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف كالاسكار لحزمة الخراج فانه صريح في أن الوصف في الدوران قد يكون مناسباً وقد يستشكل حينئذ بان المناسبة بنفسها ثبتت العلية فأى فائدة حينئذ في الدوران وبان اثباتها فيه ينافي قوله الا في أنه لا يعين جهة المصلحة فان قضية وجودها فيه أنه يعينها كبقية المسالك المشتهة على المناسبة كما يشير اليه قول الشارح الا في بخلاف المناسبة وقد يجاب عن الاول بان الكلام في الدوران مع قطع النظر عن المناسبة ومع النظر اليها اقفاية ما في الباب حينئذ أن يجمع جهتان كل منهما ما تنفيده العلية ولا محذور في ذلك وعن الثاني بان المراد قياساً في النسبة للدوران اما أنه لا يعين جهة المصلحة على الاطلاق فلا ينافي أنه قد يعينها واما أنه لا يعينها من حيث كونه دورانا فانه من حيث كونه دورانا لا يتغير فيه للمناسبة فليتأمل (قوله لا ينبغي القنطرة على جنسه) أي لم يفسد ذلك (قوله لا مناسبة فيه للحكم) أي زوال النجاسة وقوله وان كان أي البناء وعدمه بنأويل المذكور مطرد أي مع الحكم وقوله لا تنقض فيه وقع تفسير لقوله مطرد (قوله قياس المعنى) أي الذي ينظر فيه للمعنى وهو المشتغل على الوصف المناسب بالذات (قوله فلا يفسد) أي ثبوت الحكم في الفرع لعدم الاعتماد به (قوله وقيل ان قارنه) الخ قال شيخنا الشهاب يفسد أن الاول يكنفي بالمقارنة في صورة النزاع وبه تعلم انفصال هذا عن الدوران اه (قوله أفاد العلية) قال شيخنا الشهاب جعله جواب الشرط وهو مراد المصنف بالارباب لكن في افادة تركيب المصنف لذلك نوع خفاء فليتأمل اه (وأقول) افادته ذلك بقدر نسبة المعنى اذ المعنى لا اعتبار بالمقارنة فيما عدا صورة النزاع في كونه تحكما أو في كونه غير مفيد وبقدرية قوله وقال الكرخي الخ فان فيه اشعارا ظاهرا بان مقابله لما قبله باطلاق الافادة في مقابله وتقسيمه فيه ولذلك عبر الشيخ بقوله نوع الخفاء ولم يطلق الخفاء فليتأمل (قوله تنقيح المناط) أي تهذيب علم الحكم (قوله نص ظاهر) أقول خرج النص الصريح وينبغي التأمل في وجهه فانه ان كان عدم امكان حذف الخصوص مع دلالة النص الصريح بخلاف الظاهر كان الاحتمال فيه دون الصريح توجه عليه انهم عدوا من النص الصريح على العلية نحو قول الشارع لعلة كذا كما تقدم ومثل هذا غير قطعي في اعتبار

أو تكون أوصاف في محل الحكم (فيحذف بعضها) عن الاعتبار بالاجتهاد (وإبطال) الحكم (بالباقى) وحاصله أنه الاجتهاد في الحذف والتعيين ويشمل لذلك بحديث الصحبة في الموافقة في شهر ١١٥ رمضان فإن أبا حنيفة ومالك كانا

خصوصها عن الاعتبار
واناطا الكفارة بطلق
الافطار كاحذف لشافعي
غيرها من أوصاف المحل
ككون الواطئ اعرايا
وكون الموطوءة زوجة وكون
الوطئ في القبل عن الاعتبار
واناطا الكفارة بها (أما
تحقيق المناط فثبتت العلة
في آحاد صورها كتحقيق ان
النباش) وهو من نبش
القبور وياخذ الاكفان
(سارق) بأنه وجد منه أخذ
المال خفية وهي السرقة
فقط خلاقا للحنفية
(وتخرج به) أي يخرج
المناس (متر) في محث
المناسبة وقرن بين السلاطة
لعادة الجداين (العاشر)
من مسائل العلة (الفاء)
الفارق) بان يبين عدم تأثيره
فثبت الحكم لما اشتر كافي
(كالخاق الامه بالعبد
في السراية) الثابتة بحديث
الصحيحين من أعققت شركا
له في عبد وكان له مال يبلغ
عن العبد قوم عليه قيمة عبد
فاعطى شركاه حصصهم
وعق عليه العبد والافقد
عق عليه ما عتق قال الفارق
بين الامه والعبد الاثقة ولا
تأثيرها في منع السراية
فثبتت السراية فيها لما
شاركت فيه العبد (وهو) أي

الخصوص في العلية بل هو محتمل لكون المعبر العموم في المنافع من جواز حذف الخصوص
بالاجتهاد الآن يمنع صراحة فهو قوله - له - كذا في اعتبار خصوص كذا في العلية بل
صراحته انما هي في علية كذا في الجملة (قوله أو تكون أوصاف الخ) أقول هل يشمل ما لو
كانت تلك الأوصاف ثابتة بنص ظاهر حتى يجوز حذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد وقد
يوجه الجواز بان دلالة النص على بعض تلك الأوصاف دلالة ظاهرة بمنزلة دلالة على خصوص
الوصف الواحد كذلك فكما جاز الحذف ثم فليجز هنا وقد يفرق بين التابع والمستقل وأصل
عدم الفرق أظهر (قوله وحاصله) أي حاصل تعريف تنقيح المناط المذهب وران تنقيح
المناط هو الاجتهاد في الدلالة قاله شيخنا الشهاب (قوله لما اشتر كافي) قال شيخنا الشهاب
اللام للتعليل لا لعمى في (قوله كالخاق الامه بالعبد) قال شيخ الاسلام مثال للظن لانه
قد يتخيل فيه احتمال اعتبار الشارع في عتق العبد استقلالا في جهاد وجهه وغيرهما
مما لا يدخل في ذلك في نفسه وهذا القطعي قياس صب البول في الماء الزاكد على البول فيه في
الكراهة اه (فان قلت) ادخال القطع في الغاء الفارق يناقض قول المصنف الا في اذا تحصل
الظن في الجملة ولا تعين جهة المصلحة ان دل على أن الغاء الفارق ظني لا قطعي (قلت) يمكن
أن يجاب بان الحكم بالظنية باعتبار الغالب أو في الجملة وأولى منه أن يجاب بأنه لا يلزم من
القطع بالغاء الفارق القطع بعلية الباقي بعد الفارق المنفي لجواز أن تكون العلة أمرا آخر
ورامه او الحاصل أن هنا أمرين كون الفارق غير معتبر في العلية وكون الباقي بعد ذلك
الفارق هو العلة ولا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني فلا يلزم من القطع بالاول القطع بالثاني
فليست بل (قوله على القول به) قال شيخنا الشهاب لم يقل مثل ذلك في الدوران كذا في الشهاب
الاكثر الى العمل به كما مر انتهى (قوله في الجملة) وقول الشارح لا مطلقا (أقول) لم يبينوا معناهما
(فان قيل) قوله من غير تعيين جهة المصلحة يبين معناهما فقوله في الجملة معناه انما تحصل ظن
العلية من غير تعيين جهة المصلحة وقوله لا مطلقا معناه انما لا تحصل ظن العلية مع تعيين جهة
المصلحة بل تحصل ظن العلية ولا تحصل تعيين جهة المصلحة (قلت) فيلزم الاستدراك في كلام
المصنف لان قوله في الجملة وما بعده المراد منه ما واحد على هذا التقدير ويلزم الغاء قول الشارح
لا مطلقا لانه بمعنى ما قبله وما بعده على هذا التقدير أيضا بل لا يبعد أن يكون قوله في الجملة إشارة
الى جزئية حصول الظن والمعنى انما لا تحصل الظن أي انما لا تحصل الظن في بعض الاحوال
فقول الشارح لا مطلقا أي لا تحصل الظن في كل حال إشارة الى نفسه وقول المصنف ولا تعين
الخز ياد معني آخر فليست بل (قوله لا بقياسه) أي بالقياس المستند اليه وقوله فكما في المعجزة
هو نظير للمدعى لامثال وقوله فان المعجز هذا الخ أي فلا يلزم من اعتبار ما عجز عنه الخلق اعتبار
ما عجز عنه الخصم (قوله من حيث العلة أو غيرها) قال شيخ الاسلام الاوضح علة كان الدليل
أو غيرها اه (وأقول) وجه ما قاله الشارح أن العلة ليست بمجرد هاديلافانها في نفسها بدون
قياس لا تثبت الحكم ولذا لم تعد من الأدلة وانما الدليل هو القياس المبني على العلة فالقدح في
العلة قدح في الدليل من حيث العلة وأما ما يقع للفقهاء من الاتصاف على تعاميل الحكم فليس
المراد منه أن العلة بنفسها تثبت الحكم وانما المراد الإشارة الى القياس بذكر الجامع ولهذا يقع

الغاء الفارق (والدوران والطراد) على القول به (ترجع) ثلاثها (الى ضرب شبهة تحصل الظن في الجملة) لا مطلقا (ولا تعين جهة
المصلحة) المقصود من شرع الحكم لانه لا تدل على واحد منها بخلاف اليأس (خاتمة) في نفى صلاحيته ضعيفين (ليس تأتي

القياس بعلمية وصف ولا يجوز عن افساده ذليل عليه على الاصح فيهما) وقيل نعم فيهما اما الاول فـ لان القياس تام وربه بقوله تعالى فاعتبروا وعلى تقدير علمية الوصف ١١٦ يخرج بقياسه عن هذه الامور فيكون الوصف علمية واجيب بانه انما تعين

عليته ان لم يخرج عن هذه الامور الا بقياسه وليس كذلك واما في الثاني فكيف في المجزأة فانما تعادلت على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المجزأة عن معارضتها واجيب بالترقي فان العجز هناك من الخلق وهناك الخصم

* (القواعد) *

أى هذا مجتهدا وهي ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غير ذلك منها (تخالف الحكم عن العلة) بان وجدت في صورة مثلاً بدون الحكم (وفاق للشافعي) رضى الله عنه في أنه قادح في العلة (وسماه النقض) وقالت الحنفية لا يقدح فيها (وسماه تخصيص العلة) (وقيل لا) يقدح (في) العلة (المستتبطة) لان دليلها اقتران الحكم بها والوجود له في صورة التخالف فلا يدل على العلية فيها بخلاف المنصوصة فان دليلها النص الشامل لصورة التخالف وانتفاء الحكم فيها يبطل بان يوقفه عن العمل به والحنفية تقول يخصه ويجاب عن دليل المستتبطة بان اقتران الحكم بالوصف يبدل على علميته في جميع صورته كدليل المنصوصة (وقيل عكسه)

هم انهم يقولون لكذا أصله كذا الشاوة الى القياس فليتأمل (قوله منها تخالف الحكم عن العلة) أى منصوصة كانت أو مستتبطة لوجوب مانع أو انتفاء شرط أم لا بدليل مقابله بالتفصيل الا تية وفيه أمور الاول قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب وهو مشكل في المنصوصة اذ القدح فيها بذلك رد للنص الا ان يقال التخالف في صورة مانع للعلية وفيه اشكال من وجه آخر وهو ان القدح أعظم من أن يرد على جميع الاقوال التي في العلة وفي ذلك تخطئة الاجماع على أن ذلك أحدهما الاعلى القول بجواز احداث قول ثالث اذا أجمع على قولين مثلاً اهـ (وأقول) أما الاشكال الاول فجوابه اننا لانسلم ان القدح فيه بذلك رد للنص لما قاله الاسنوي في شرح المنهاج نقلاً عن الغزالي مما نصه ولو جيبه كون النقض قادحاً في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي وهو ناسئين بعد وروده أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءاً منها كقولنا خارج فينقض الطاهر أخذاً من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضأ من الطهارة فيعلم ان العلة هو الخروج من الخرج المعتاد لا مطلق الخروج اهـ (ولا يبنى) ان هذا التوجيه يمكن جريانه في المنصوصة وان كان نصها قاطعي الحق والدلالة فان النص المذكور وان أفاد القطع بان العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بان كذا بمجرد أو مطلقاً هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر كانتفاء مانع فان فرض أن النص أفاد القطع بان العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر كان قال العلية كذا بمجرد ولا مانع له ولا شرط لم يتصور تخالف حينئذ حتى يتصور اختلاف في القدح به كما هو ظاهر ثم رأيت في شرح المنهاج للمصنف ما يفيد ذلك وأما الاشكال الثاني فجوابه اننا لانسلم أن في ذلك تخطئة الاجماع لانه بالتخالف في بعض الصور يتبين أنه اعتبر على كل قول مع ما ذكر فيه أمر آخر شرطاً أو شرطاً لان أهل الاجماع اذا كانوا قد اتفقوا على أن العلة أحدهما وسلموا تخالف الحكم في المادة المنصوصة كما هو حاصل الامر فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدهما شيئاً آخر لا تصدق العلة معه على المادة المنصوصة كما هو في أعلى درجات الوضوح فتسكون العلة على كل قول هي ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الامر الآخر ويكون المراد بما ذكر على كل قول أنه يعتبر لانه بمجرد هو المعتبر فيكون الموجود من الاجماع هو الاجماع على أن العلة لا يخرج عن تلك الامور المذكورة في تلك الاقوال بالكلية بان لا يكون شيء منها معتبراً في العلة ويكون معنى القدح بالتخالف هو أن الوصف المذكور في كل قول ليس هو تمام العلة وحينئذ لا يلزم تخطئة الاجماع وهذا الجواب على طريق الجواب عن الاشكال الاول المأخوذ مما نقله الاسنوي عن الغزالي كما تقرر وان دفاع هذين الاشكالين بهذا النحو من الجواب في غاية الحسن والظهور عند التأمل العارف بالقوانين وبما تقرر عن الاسنوي عن الغزالي يعلم ان الائمة ما أهموا ملاحظة الاشكال بل لاحظوه وذكروا ما يندفع به وان الشيخين قصر ابراهيم مراجعة كلام الائمة والتأمل فيه ليقفوا من كلامهم على ما يدفع عنهما الاشكال ويعلمان به انهم ما غفلوا عن ذلك ولا أهموا لايقال الجواب عن الثاني بما ذكره مخالف قول الشارح الا قى عن الامام ونقل الاجماع على أن حرمة الزنا لا تعلل الا باحد هذه الامور الاربعة فانه يدل على أن المراد العلة الشاملة على كل قول لانه قول حيث ثبت تخالف الحكم عما أجمعوا على أنه العلة في المادة

أى لا يقدح في المنصوصة ويقدح في المستتبطة لان الشارع له أن يطلق العلم ويريد بعضه مؤثراً المنصوصة بيانه الوقت الحاجة بخلاف غيره اذا عمل بشئ ونقض عليه ليس له أن يقول اردت غير ذلك لانه باب ابطال العلة

المنصوصة لزم أحد أمرين إما منع ما نقله من الإجماع وإما تأويله بأن المراد الإجماع على
اعتبار ما أجمعوا عليه لأنه تمام المعتبر وذلك لا ينافي اعتبار شيء آخر معه بحيث لا يصدق
العلة معه على المادة المنصوصة إذ لا يليق تسليم أهل الإجماع أن ما أجمعوا عليه تمام المعتبر
في العلة مع تسليمهم تخلف الحكم عما أجمعوا عليه في تلك المادة كما لا يخفى فليتأمل * والثاني
أن القول بالقدح عند اتفاق شرط أو وجود مانع أن أريد به القول بطلان عليه بمجرد الوصف
لأن العلة بالحقيقة مجموع الوصف مع وجود الشروط وانتفاء الموانع فينبغي أن لا يتحقق
خلاف بين هذا القول والقول الآخر عن أكثر فقهاء المالان الحاصل عليهما حيثئذ أن العلة
هي الوصف بشرط وجود الشروط وانتفاء الموانع أو هي مجموع ذلك فعند اتفاق بعض الشروط
أو وجود بعض الموانع يصح الحكم بطلان عليه الوصف لا اعتبار ما ذكر معه فيه بشرط أو شرطاً
فلتأثيره بدون ما ذكر ويصح الحكم بعدم بطلان العلية بمعنى أن الوصف صالح للتأثير في الجملة
قال القول بطلان العلية بالمعنى المذكور لا ينافي القول بعدم بطلانها بهذا المعنى وإن أريد به
القول بطلان علية المجموع فلا وجه له بل لا يخفى بطلانه لأن الفرض أنه لو وجد ذلك المجموع
في تلك المادة وجد الحكم معه * والثالث أن المصنف في شرح المنهاج بعد ما نقل عن حجة
الاسلام الفزاري كلاماً طويلاً من جملة ما تقدم في الجواب الأول نقله عن شرح المنهاج
للأستوى نقله عن الفزاري ذكر أن مختار البيضاوي أن التخلف أن كان المانع أو فقد شرط
لا يقدح والقدح سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ثم استشكل تصور نفس التخلف
في المنصوصة لا لوجود مانع ولا لقوات شرط ثم أجاب عنه حيث قال فإن قلت كيف يتصور
تخلف الحكم لا لوجود مانع ولا لقوات شرط في محل فيه وصف نص الشارع قطعاً أو ظاهراً على
عليته أو استنبط ذلك استنباطاً صحيحاً قلت هذا العمر الله بعد الوجود والمجوز لذلك إنما
مستنده جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة والتخصيص لا يكون بغير محقق
وذلك التخصيص أن كان حيث يوجد مانع أو بقوت شرط لم يكن صورة المسئلة وإن كان بدونها
أمكن وهو محتمل على بعد ما بان يحصل نص على عدم الحكم في محل الوصف فيه موجود وليس
فيه معنى يدعي أنه مانع أو علة بشرط وهيئات أن يوجد ذلك اهـ وهذا الاشكال وارد على
ما ذهب إليه هنا من أن التخلف قاذح مطاقاً فإنه شامل للقدح بالتخلف في المنصوصة لا لوجود
مانع ولا لقوات شرط بدليل تضعيفه التفصيل المذكور بعد (وأقول) الظاهر أنه لا يتصور
التخلف في المنصوصة ولا يكون لوجود مانع ولا لقوات شرط ولا بقية صريح على مجرد الاستبعاد
اللهم الآن يقال في صحة الإطلاق الذي ذهب إليه فرض التخلف فيما ذكر وإن كان محالاً
أو يكون هذا مستثنى من كلامه فليتأمل (قوله الآن يرد على جميع المذاهب كالعرايا) قال
شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب فيه اشكال لأن العرايا رخصة بالإجماع والرخصة ما شرع
لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس هو إلا العلة فهو إجماع على أن قيام العلة بدون
الحكم في محل العذر لا يمنع علية في غيره اهـ أي فكيف يصح القول بالقدح بالتخلف في
ذلك كما اقتضته حكاية هذا الخلاف مع مخالفة الإجماع (وأقول) يمكن أن يجاب
بأن القائل بالقدح لا يسلم أن الإجماع على أن ما ذكره علة بمعنى أنه تمام العلة بل معنى أنه معتبر

(وقيل يقدح) فيهما (الآن)
يكون التخلف المانع
أو فقد شرط للحكم فلا
يقدح (وعليه) أكثر
فقهاءنا وقيل يقدح إلا
أن يرد على جميع المذاهب
كالعرايا

في العلة فلا ينافي انه يعتبر معه شيء آخر شرطاً أو شرطاً في وجوده فلا يتخلف الحكم فيها
والا لم يتصور تخلفه فيها بل كون الامر كذلك مما لا يتصور عنه كل احد اذ لا يتصور دخول
العلة حقيقة ما ليس محل الحكم (فان قلت) ينافي هذا انه لا بد في الرخصة من قيام السبب للحكم
الاصلي واذا لم يكن ما يدكر تمام العلة لم يتحقق قيام السبب للحكم الاصلي (قلت) لان سلم المناقاة
لجواز ان يكون السبب المحكوم ببقائه هو السبب في الجملة لا التام بل كون الامر كذلك مما
لا يتم منه عند التامل الصائب والتفكير الثاقب فان على قطع من أنه لو كان الطعم مثلاً هو علة
الربا في بيع الرطب بقرم مطاقاً أي على الوجه الشامل بصورة العرايا بان أريد أن العلة في الربا
في بيع الرطب بقرم كونه مطعوماً وأن يبيع الرطب على رؤس النخل بقرم في الأرض أو نقول وان
وجد العذر المحذور للبيع لم يمكن اخراج العرايا عن الربا فعلمنا أن العلة هو الطعم على الوجه الذي
لا يشمل صورة العرايا بان تكون العلة في الربا في بيع الرطب بقرم كونه مطعوماً ما لم يكن
الرطب على رؤس النخل ولا القر في الأرض فيما دون خمسة أوسق أو نقول هو كونه مطعوماً ما لم
يصاحبه عذر فتمامه (قوله وهو بيع الرطب أو العنب) قال شيخنا العلامة ينبغي أن يراد منه
الموهوب للواهب كذا في النسخة الواقعة في التي وقفت عليها فليتأمل المراد منه فانه ان أراد
ان من جملة العرايا المرخص فيها الهبة بان يهب رطباً أو عنباً فيهب الموهوب له للواهب عمراً أو
زيباً فادخل ذلك في العرايا لا يوافق مذهب الشارح اذ لا معاوضة هنا فان وقع ذلك على وجه
المعاوضة شمله ما ذكره الشارح وكذا لو أراد ما لو وهب غير روي فهو ب الموهوب له للواهب
رطباً أو عنباً فلهذا الميز كذا في الشارح ذلك (قوله على خلاف الأصل) لم يقل خلاف الأصل كانه
والله أعلم لما يلزم حينئذ من أن الاباحة الأصل وليس كذلك اذ هي التخيير وهو غير البراءة الأصلية
كذا قاله شيخنا الشهاب فليتأمل فيه (قوله بخلاف القاطع) أي وبخلاف الظاهر الخاص بعمل
النقض أو بغيره سواء عم القاطع المحال أو اختص بعمل النقض أو بغيره فيقدح النقض حينئذ
هذا حاصل هذا القول وقد بين السكّال وشيخ الاسلام فساداً وعبارة شيخ الاسلام وأنت خير بان
هذا وهم لان العلة اذا ثبتت شيء من ذلك فلا نقض لاستحالة التخلف في القاطع العام أي لانه
مع قطعنا دلالة على علية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه ومع عدم قطعنا
دلالة على ذلك غير قطعي بالنسبة اليه وفي الخاص ولو ظاهراً بعمل النقض أي لانه مع دلالة
الخاص على علية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه وعدم التعارض في
الخاص بغيره أي لان الدليل انما يدل على علية الوصف في غير محل النقض فتخلف الحكم في محل
النقض الذي لم يدل الدليل على العلية فيه لا يعارضه وحينئذ فلا قدح في المنصوصة مطلقاً الخ
هـ وقد يقال لان سلم استحالة التخلف في القاطع العام والظاهر الخاص لانه اذا ثبت بعام قطعي
أو ظاهراً خاص عليه الطم في الربا في البر مثلاً من أنواع المطعومات أمكن أن يتخلف الحكم في
بعض أنواع البر كالردي فيعلم ان العلة الطم مع الجودة الا أن يجاب بان هذا القطعي المذكور
أو الخاص الظاهر بالنسبة لأنواع البر ظاهراً لا قطعي في الاول وعام لا خاص في الثاني فقد يرجع
الى العام الظاهر وانما الكلام في العام القطعي بالنسبة الى كل فرد فرد تناوله بخصوصه بان
يدل عليه بخصوصه دلالة قطعية وفي الظاهر الخاص بالنسبة للفرد الذي تناوله بخصوصه وقد

وهو بيع الرطب أو العنب
قبل القطع بقرم أو زبيب فان
جوازه وأودع على كل قول
في علة حرمة الربا من الطم
والقوت والكيل والمال فلا
يقدر (وعليه الامام) الرأى
وتقبل الاجماع على أن
حرمة الربا لا تعمل الا بأحد
هذه الامور الاربعة (وقيل
يقدر في) العلة (الخطأرة)
دون المبيحة لان الخطر على
خلاف الأصل فيقدح فيه
الاباحة بخلاف العكس
(وقيل) يقدر (في المنصوصة)
(الا) اذا ثبتت (بظاهر عام)
لقوله للتخصيص بخلاف
القاطع

يقال التخلف مع ذلك ممكن أيضا لو أن تكون العلة التي دل عليها ذلك القطعي أو الخاص في ذلك الفرد المخصوص ناقصة يعتبر معها أمر آخر في ثبوت ذلك الحكم فيتصور تخلف الحكم فيه عند عدم وجود ذلك الأمر الآخر لأن يجب أن المراد القطعية أو المخصوص بالنسبة لتكمال العلة أيضا وفيه نظر إذ لا يكاد يوجد من نصوص الشرع ما هو كذلك فتأمل وإياك أن تظن أن هذا الاعتراض على الشارح أو المصنف فانه غلط ظاهر فإن هذا الذي قرراه هو حاصل هذا القول فلم يزد واحد منهما على حكميته كما أراد فانه من غير أن يتصب لاختياره والاحتجاج له وانما هو على القائل نفسه نعم قد يقال هنا كمل الشارح حكمية هذا القول بقوله وبخلاف الظاهر الخاص والابتن فيه بما ذكره وقد يجب أن يكون القول باحتمال أنه لم ير التصريح بتلك التكملة في كلام ذلك القائل فسكت عنها احترازا عن التصرف عليه فيما قد لا يقول به وعن الثاني باحتمال أنه ترك ذلك اعتقادا على ظهوره بالتأمل (قوله فلا يقدح) علة في المنهاج بقوله لأن الإجماع أدل من النقص أي أن النقص وإن دل على أن الوصف المنقوض ليس به لکن الإجماع منعه قد دل كونه علة ودلالة الإجماع على العلية أقوى من دلالة الإجماع على عدم العلية لكون الإجماع قطعيا فذلك لم يقدح اهـ ولما منع أن يمنع قطعية الإجماع بالعلية على وجه يصدق على محل الاستثناء فلي تأمل (قوله هو لازم قوله فيها) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال فرق بين العبارتين اذ عبارة الآمدي لازمه أن تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لا يمكن اذ التخلف لو فرض فاما بظني ولا يمكن لعدم معارضة القطعي واما بظني ولا يمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيين وعبارة المصنف تقتضي أن التخلف المذكور يوجد ولا يقدح ثم اعلم أن في كلام الآمدي المنقول اشكالا الخ اهـ (وقول) أما اعتراضه على الشارح بأن بين العبارتين فرقا فموجب بل لا ينبغي أن يكون الاسموا وذلك لأن الشارح لم يدع اتحاد العبارتين حتى يعترض عليه بأن بينهما فرقا وانما استدعا ان في القدر الذي هو معنى عبارة المصنف لازمه ما قاله الآمدي ولا شبهة لعاقلة في صحة ذلك لأن امتناع التعارض الذي أثبت الآمدي يستلزم عدم القدر اذ هو فرع التعارض وقد ثبت امتناعه لا يقال بقي أن عبارة المصنف تقتضي اثبات التخلف وهو غير صحيح لعدم تصوره كما تقرر لانا نقول أما أولا فعبارة المصنف شرطية مقدمها كان التخلف الخ وتأليه لم يقدح أي التخلف فان أردت أن التالي يقتضي ذلك فهو قائم لانه سلب بسيط وقد استمر أن السلب البسيط لا يقتضي وجود الموضوع فتقول المصنف لم يقدح أي التخلف أي عدم تصوره وقدحه فرع تصوره وإن أردت أن المقدم يقتضي ذلك فهو أيضا فاسد لان الشرطية لا تقتضي وجود مقدمها وأما ثانيا فيجوز أن يكون قول المصنف لم يقدح بالنسبة للرابعة من قبيل الكناية فالمراد لازمه وهو بقاء العلية وعدم زوالها أو من قبيل المجاز والحامل له على ذلك جمع الاربعة مع ما قبله في جواب واحد اختصارا فلي تأمل والخاصل أنهم ما أن أراد الاعتراض على دعوى اتحاد العبارتين فالشارح لم يدع ذلك حتى يرد عليه بما أبدياه من الفرق بينهما أو على دعوى لزوم اتفاده القدر لما قاله الآمدي فقد تبين فساد ما ان ثبوت هذا لازم كذا على علم أو بان ما قاله المصنف ليس ما قاله الآمدي بل لازمه فالشارح معترف بذلك ولا محذور فيه لاسيما وسياق الآمدي وكونه

(و) يقدح (في المستنبطة)
أيضا (ال) أن يكون التخلف
(لما منع أو فقه شرط) للحكم
فلا يقدح فيها (وقال
الآمدي أن كان
التخلف لما منع أو فقد شرط
أو في معرض الاستثناء)
منصوصة كانت أو مستنبطة
(أو كانت منصوصة بما
لا يقبل التأويل لم يقدح)
والاقدح الا في المنصوصة
بما يقبل التأويل فيقول
للجمع بين الدالين وقول
المصنف عنه في المنصوصة
بما لا يقبل التأويل لم يقدح
هو لازم قوله فيها أن كان
التخلف لدليل ظني فالظني
لا يعارض القطعي أو قطعي
تعارض قطعيين محال

في بيان القدر يشعربان المقصود ذلك اللازم وأما ما أبدياه في كلام الأمدى من الاشكال فيمكن دفعه بحمل كلام الأمدى على قطعي فتشع معارضته وهذا في غاية الظهور ولان غاية الامر أن كلام الأمدى من قبيل العام والمطلق والعام يقبل التخصيص والمطلق يقبل التقييد وقرينة ذلك هو السياق وظهور المعنى فليتنا مل (قوله قال المصنف الآن يكون أحدهما ناسخا) حتى السكال عبارة الاحكام وفيها الآن يكون أحدهما ناسخا لا لا يخرج ثم قال فعز والشارح هذا الاستثناء للمصنف المقصود لكونه استدراكا على الأمدى وهم اه (وأقول) الذي أقطع به أحد امرين اما اختلاف نسخ الاحكام وثبوت هذا الاستثناء في بعضها دون بعض واما كونه حاشية ألحقت ببعض النسخ ولهذا رأيت ساقطاً من بعض النسخ وحيث قد فيجتم أن النسخة الواقعة من الاحكام للشارح خالية عن هذا الاستثناء الذي صرح به المصنف في شرح المنهاج فعزاه الشارح اليه ويحتمل انه لما رأى اختلاف نسخ الاحكام واحتمل عنده عدم صحة هذا الاستثناء عن الأمدى احتاط فحذفه الى المصنف الذي صح عنه هذا الاستثناء فالجزم بالوهم عليه في ذلك العزو وهو الوهم بلا شبهة (قوله والخلاف معنوي لا لفظي خلافا لابن الحاجب) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قال العز في تقرير كلام ابن الحاجب قال أبو الحسين النقض انما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون تقيده وهو عدم المانع ووجود الشرط جواز من العلة لان المستلزم هو العلة مع ذلك فلا يكون الا في تمام العلة فتدفع عليه ثم قال والجواب لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جواز من العلة اذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك بباعث وعلى هذا فيرجع النزاع لفظيا مبني على تفسير العلة فان فسرت بالباعث على الحكم جاز وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز اه ولا يخفى على متأمل ان قوله وعلى هذا أي الجواب فيرجع النزاع أي النزاع مع أبي الحسين في منع النقض وعدمه المبنيين على لزوم كون الشرط وعدم المانع جواز من العلة وهو خلاف ما فرض أولا وثالثا اه وان كون الخلاف المذكور لفظيا مترتب على الجواب المذكور لا مطلقا فانه أملا اه (وأقول) ما ذكره بعد تسليمه لا يمنع أن ابن الحاجب يجوز كون الخلاف لفظيا في الجملة لان بناء على الجواب المذكور كون الخلاف لفظيا اعتراف منه بتجوز كونه لفظيا على هذا التقدير مع امتناع كونه لفظيا على هذا التقدير أيضا عند المصنف بل امتناع هذا التقدير نفسه عند فان قضية كلام الاثمة جريان الخلاف على كل قول في معنى العلة فخاصة كلامه ان الخلاف جار على كل قول في معنى العلة وأنه معنوي مطلقا لوجود فرواد مترتب عليه على الاطلاق لا يختص بحال دون حال ولا يجوز كونه لفظيا في حال ولا على تقدير من الاحوال والتقدير مع حصول تلك الفوائد على الاطلاق وعلى كل حال وتقدير خلافا لابن الحاجب فانه يجوز كونه لفظيا حيث اعترف بذلك على بعض الاجوبة فقام له فانه صحيح لطيف لا يعترى في حتمه واطقه طاب الحلق والله الموفق (قوله انما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم) فيه كلامان * أحدهما المذكور اني قال مانصه أما كون التعليل بعائين من فروع المسئلة فلا ان التخلف نقض مطلقا عند المصنف سواء كان لمانع أو لا فاذا حصل الحكم بعلة يتمنع حصوله بعلة أخرى فيه كنقص التخلف الحكم عن العلة وهذا كلام المصنف في شرح مختصر ابن

قال المصنف الآن يكون أحدهما ناسخا (والخلاف) في القدر (معنوي لا لفظي) خلافا لابن الحاجب في قوله انه لفظي مبني على تفسير العلة ان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالخلاف قاذح أو بالباعث وكذا بالمعريف فلا (ومن فروع) أي فروع أن الخلاف معنوي (التعليل بعائين) فيتمنع ان قدح التخلف والا فلا وهذا التقرير ينشأ عن سهو فانه انما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم والكلام في عكس ذلك

الحاجب وبعضهم يسمونهم كلام المصنف هنا ولا وقف على ما في شرح المختصر قال تقرير هذه
المسئلة سهل لان الكلام في تخلف الحكم عن علمه وهذا من تخلف العلة عن الحكم ومع قطع
النظر عن كلام المصنف ما قاله هذا القائل غير معقول لان تخلف الشيء عن آخر يستلزم سبقه
ولا يتصور تقدم الحكم على العلة حتى يتخلف عنه انتهى والثاني لشيننا العلامة رواقه شيخنا
الشماب قال ما نصه فيه بحث اذ يتأني في عكسه اذ تعليل الحكم بعلة من مؤد الى تخلفه أي عدم
وجوده عند أحدهما عند اجتماعهما سواء قلنا العلة مؤثرة في الحكم أم لا يجمع مؤثران
على مؤثر واحد أو معرفة له لان معرفته بالخاصة بواحدة ان حصلت نفسها بأخرى لزم اجتماع
المؤثرين على أثر واحد أو مثلهما لزم تحصيل الحاصل واذا ثبت التخلف عن أحدهما أي عدم
استناده اليها فان كان قادحاً منع التعدد المؤدى اليه والا فلا انتهى (وأقول) أما كلام الكوراني
فيقال عليه ما قوله فاذا حصل الحكم بعلة يتمنع حصوله بعلة أخرى الخ فان أراد به توجيه صحة
التقرير بما وجه به الشيخان المذكوران بقولهما السابق اذ تعليل الحكم بعلة من مؤد الى
تخلفه الى آخره فسنين اندفاعه وان أراد مجرد الاستناد الى نص في شرح المختصر فهو ولا يسهن
ولا يغني من جوع لظهور ان شرح المختصر لا يزيد على المتن بل المتن اقن منه كما هو معلوم
واعترض الشارح غير خاص بالمتن بل هو وارد على نفس هذا التقرير سواء كان مذكورياً في
المتن أو في شرح المختصر أو في غيرهما كما لا يخفى حتى على الصبيان وانما اثر المتن بالذكر لانه
مشروحه ومحمل كلامه على ان عبارة اعتراضه شاملة لغير المتن أيضاً كما هو عني عن البيان فرد
الاعتراض على التقرير بانه في شرح المختصر من قبيل الهذيان وأما قوله وبعضهم يسمونهم
كلام المصنف هنا فهو تشبيع باطل وزور ليس تحت طائل فان ذلك البعض وهو سيد الشراح
الحقق الهللي اعرف والله من الكوراني بما في هذا الكتاب ومقاصده بل ما أحسن من جميع من
نظر فيه من الشراح وغيرهم له اليه نسبة في معرفته وتحقيق معاهده وما أقبح هذا التشبيع وبني
هذا الشارح الامام والمحقق الهمام بما ذكره بالبرهان بل مجرد التور والبهتان وأما قوله
ولا وقف على شرح المختصر فهو فورية بلا مبرية فأى أحد أخبر من هذا الشارح بشئ من كتب
المصنف بل أي أحد له نسبة اليه في معرفة شئ منها وما هذه التلقينات الامن قبيل التورية وإيهام
الجهل بمن اجتمع لاهل البيت في معرفة ما فيه وأما قوله ومع قطع النظر عن كلام المصنف فهو بما
ينادي عليه باتبع العار وأقطع البوار عند أولى الابصار فاما قوله فيه لان تخلف الشيء عن آخر
الى آخره فهو أدل دليل على تموره وفساده تصويره أما أولاً فان أراد ان التخلف يستلزم سبق
بمعنى ان يوجد الحكم أولاً ثم العلة ثانياً فأى محذور في ذلك بناء على الصحيح ان العلة بمعنى المعرف
اذ لا محذور في ان يتأخر وجود الدليل عن المدلول كما في العالم فانه دليل على الصانع تعالى مع
تأخره منه وقد اعترف هو نفسه بذلك فيما سبق ويرد به على غيره فما أسرع نسائه ما ذكره وان
أراد انه يستلزم سبق بمعنى أن يوجد الحكم ولا توجد العلة فأى محذور في ذلك بناء على ما ذكر
وأى محذور في أن لا ينصب الشارح علامة على الحكم وغاية الامر ان توقف معرفته على نص
الشارح ومثل ذلك مما لا يمنع منه نقل ولا عقل وأما ثانياً الخاصل اعتراضه هذا ان الشارح يجوز
تخلف العلة عن الحكم وهو غير ممكن وهذا الاعتراض مع فساد كاتين لك بما لا معنى لتخصيص

الشارح به فان جواز ذلك منصوص في المتن كغيره وقوله الآتي في العكس وتخلقه أي العكس بان
يوجد الحكم بدون العلة فادح عند مانع عاتين فأفاد جوازه والاختلاف في كونه فادحا وكأنه
لم يستحضر ذلك لانه دخيل في هذا الكتاب ضعيف المعرفة به لا يعرف منه ان عرف الاماين يديه
منه فالخامس ان حديث تخلف العلة عن الحكم منصوص عليه في كلامهم لا اختصاص للشارح
به وليس حاصل كلام الشارح هنا الا ان هذا التفرع انما يأتي على ذلك التخلف الذي اعترفوا
به وسأتي في المتن فاي اعتراض بهذا يلحق الشارح ولعمرك الله انه لا منشأ لهذا الاعتراض
الا عدم التأمل وفساد التصور مع عدم معرفة كلامهم الآتي في المتن بعد أقل من ورقة ولا حول
ولا قوة الا بالله وأما كلام الشيخين المذكورين فخوا به منع ان تعليل الحكم بعاتين مؤد إلى تخلف
قوله ما بناء على قولنا ان العلة مؤثرة لا يجمع مؤثران على مؤثر واحد قلنا لا نسلم لزوم ذلك لجواز
ان يستند الحكم الى كل منهما على البديل أو الى مجموعهما فيكون كل منهما عند الاحتجاج غير
مستقل بالتعليل وحده فلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو ظاهر ولا تخلف الحكم بمعنى
عدم وجوده عن أحدهما لانه وجد عن كل منهما على البديل أو عن مجموعهما وليس المراد بالتخلف
في هذا المقام الانتفاء الاستناد مطاوعا ولئن سلمنا استنادا الى احدهما باعتبار ما لا نسلم تحقق
التخلف المراد هنا عن الأخرى بل يكفي وجوده عند وجوده مع صلاحية استناده اليها وان لم
يتحقق استناده بالفعل اليها لاستناده الى الأولى والحاصل ان المراد بالتخلف في هذا المقام انتفاء
وجوده عند وجوده مطاوعا لا انتفاء استناده اليها وان تحقق وجوده عند وجوده لا يقال
فالتخلف حيث لا مانع وهو استناده الى الأولى والصحيح عند المصنف قدح التخلف وان كان المانع
لانا نقول التخلف لمانع معناه ان يقتضي ثبوت الحكم للمانع من ثبوته وما هنا ليس كذلك لتحقيق
ثبوت الحكم قطعا على ان المراد بالمانع فيما ذكر المانع من ثبوت الحكم كما أشار اليه الشارح المحقق
ووجود العلة الأولى ليس بمانع منه قطعاً بل من استناده للأخرى على هذا التقدير وفرق كبير
بين ما قلناه وقوله ما بناء على انها معرفة له لان معرفته الحاصلة بواحدة الى آخره قلنا لا يخفى
الشيء الثاني قوله ما يلزم تحصيل الحاصل قلنا غرض جواز أن يتغير المثلان كيفية بهما الشدة
والضعف فلا يلزم ما ذكر (قوله والانتطاع) أقول صورة المسئلة اذ الم يجب عن التخلف فان
قلنا بالقدح انقطع لبطالان دليله والافلا ببقاء دليله أما اذا أجاب فلا انتطاع والافلا وجه لقوله
وجوابه الى آخره حيث حصل الانتطاع فتأمل (قوله وانحرام المناسبة بمفسدة فيحصل ان قدح
التخلف والافلا ولكن يقتضي الحكم لوجود المانع) أقول صورة المسئلة كما لا يخفى أن يوجد الوصف
المناسب في صورة من الصور ويكون بحيث لو ترتب عليه الحكم وجدته مفسدة فيقتضي الحكم
حينئذ ولا بد ويحقق تخلف الحكم عن ذلك الوصف ثم ان قلنا بقدح التخلف بطلت المناسبة
اذ بطلت عليه الوصف بسبب التخلف حذر من تلك المفسدة وهو معنى قدح التخلف يقتضي
الغناء مناسبة وعدم اقتضاء الوصف بواسطته اذ ذلك الحكم كما لا يخفى مع صدق التأمل وان قلنا
بعدم قدح مفسدة لم تبطل لان غاية ما يقتضي تلك المفسدة تخلف الحكم وهو لا ينافي العلية فلا ينافي
المناسبة ولكن يقتضي الحكم لوجود المانع منه وهو لزوم المفسدة لو ثبت أي كونه بحيث لو ترتب
على الوصف حصلت تلك المفسدة فعمل ان الحكم لا يجتمع المفسدة بان يتربط على الوصف وان

(والانتطاع) للمستدل
فيحصل ان قدح التخلف
والافلا ويسمع قوله أردت
العية في غير ما حصل فيه
التخلف (وانحرام المناسبة
بمفسدة) فيحصل ان قدح
التخلف والافلا ولكن
يقتضي الحكم لوجود المانع
(وغيرها) بالرفع أي غير
المذكورات كتخصيص
العية فيقتضي ان قدح
التخلف والافلا (وجوابه)
أي التخلف على القول بأنه
قادح (منع وجود العلة)
فيما استرضى به (أو) منع
(انتفاء الحكم) في ذلك
(ان لم يكن انتفاؤه مذهب
المستدل) والافلا يتأتى
الجواب بمنعه

لزمن ترتبه عليه مفسدة وأنه ليس له حال ترتب على الوصف وإن لزمت المفسدة وانتفاء عنه
 حسد من لزومها بل لا بد من انتفائه أبداً لكن هل انتفاؤه لا تنفاه مناسبة الوصف أو لوجود
 مانع وهو لزوم المفسدة مع بقاء المناسبة أن قلنا أن التخلف قاذح فهو الأول وإن قلنا أنه غير قاذح
 فهو الثاني هذا معنى كلام المصنف والشارح ولا شبهة لتأمل في استقامته وإذا علمت ذلك علمت
 اندفاع قول شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب في قول الشارح فيحصل أي الانحراف
 إلى آخره الذي هو شرح عبارة المصنف مانصه فيه نظراً لأن الانحراف إنما هو بسبب المفسدة
 الحاصلة من ترتيب الحكم على المناسب إذا المصلحة مع وجود مفسدة مثلاً أو أخرج كعدم
 حصول الانحراف مع وجود المفسدة لوجود الحكم الذي هو عدم التخلف أظهر منه عند عدم
 المفسدة لعدم الحكم الذي هو التخلف فليتأمل انتهى ووجه اندفاعه أنه إن كان حاصل النظر
 الاعتراض على مجرد تخصيص الانحراف بتقدير التخلف بناء على تحققه على تقدير عدم التخلف
 أنشأ على وجه أظهر فهو في غاية السقوط أما أولاً فلا متنازع هذا التقدير كما سيأتيين وأما ثانياً
 فلأن واحداً من المصنف والشارح لم يخص الانحراف بحال التخلف إذا ليس في عبارتهما ما يفيد
 هذا التخصيص بل حاصل كلامهما تقرير التردد في انحراف المناسبة على التردد في قدح التخلف
 في العلية إن قدح انحراف والافلا وليس في هذا تعرض لحكم الانحراف على تقدير عدم التخلف
 كما لا يخفى وإن كان حاصله أن تحقق الانحراف على تقدير عدم التخلف على وجه أظهر مانع
 من تقرير الانحراف على تقدير التخلف على الخلاف في قدح التخلف لأنه إذا وجد الانحراف مع
 ثبوت الحكم وترتب على الوصف فلا معنى لتقرير الانحراف على قدح التخلف بل يجب ثبوته
 وإن لم يقدح التخلف لأنه إذا ثبت مع تحقق الحكم فليثبت مع عدم تحققه إذا لم يؤثر ذلك في العلية
 لأن تخلفه مع عدم تأثيره في العلية أن لم ينقص عن عدم تخلفه ما زاد عليه فهو في غاية السقوط
 أيضاً لا لأن لم إمكان هذا التقدير للزوم انتفاء الحكم لتحقيق المفسدة كما علم مما تقر في مسئلة
 المناسبة تخلف مفسدة ولو سلمنا مكانه فلا نسلم الانحراف حينئذ لأنه يناقض ترتيب الحكم على الوصف
 كما هو الفرض إذا انحراف مناسبة يناقض صلاحيته لترتيب الحكم عليه كما لا يخفى وعلت أيضاً
 اندفاع قولهما أيضاً في قول الشارح لوجود المانع مانصه فيه نظراً إذا المانع المفسدة هي
 أنها توجد بوجود الحكم فليست مع عدمه موجودة وجودها على الانتفاء حتى يكون من انتفاء
 الحكم لوجود مانصه بل من انتفاء الحكم لانتفاء علته بسبب المفسدة المقاومة لها انتهى
 ووجه اندفاعه أن المانع ليس هو المفسدة كما توهمه بل هو كون الحكم بحيث لو ثبت في ذلك
 الصورة وجدت المفسدة وهذا موجود قبل وجود الحكم فيها بلا شبهة ووجوده على الانتفاء
 الحكم وأمر الله أن هذا في غاية الظهور ويجب كيف خفي عليهم ما مع ظهوره فتأمل ولا تكن من
 الغافلين ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ذلك فراد شيئاً آخر عقب ما تقدم فقال مانصه ثم تبين لي بهذا
 هذا أن مراد المؤلف انحراف المناسبة وعدمها على قول الإمام السابق أي قبيل مسلك الشبه
 فيكون معنى الكلام أن القول بالقدح تخلفه المناسبة بالمفسدة عند الإمام والقول بعدمه
 لا تخلفه المناسبة المذكورة ويكون تخلف الحكم لوجود المانع هذا مراده أن شاء الله تعالى
 فلا إشكال انتهى فتأمل فيه فقيه مافيه بل يحتمل أن يقال إن ما سبق من الاختلاف في انحراف

المداينة وعدمه مبنى على قدح التخلف وعدمه فالانحزام مبنى على القدح وعدم الانحزام الذى
هو قول الامام مبنى على عدم القدح فالقصد بعبارة تقدم بيان الانحزام أو عدمه وعبارة بيان
فائدة الخلاف فليتأمل (قوله وعند من يرى الموانع) أى يرى الموانع مانعة من القدح بان يرى
ان التخلف اذا كان مانع لا يكون قادحا وانما يكون قادحا اذا لم يكن مانع وهذا امر اذا اشرح
بقوله أى يعتبرها بالنفى فى قدح التخلف أى يعتبر انتفاءها فى كون التخلف قادحا وكالموانع انتفاء
الشروط فيحصل الجواب ببيان انتفاءه وقوله ببيانها قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام خير مبتدا
مخذوف لدلالة ما قبله عليه التقدير وجوابه عند من يرى الموانع ببيانها أى الموانع وبالجملة عطف
على الجملة قبلها انتهى قلت لا يتجه تعين ذلك ولا الاحتياج اليه لجواز كونه معطوفا للجواب
الداخل على عند من يرى على منع وجود العلة فيكون خبرا عن المبتدأ المذكور باعتبار هذا
القيد أعني عند من يرى وانما تقدم هذا القيد دفعا لتوهم رجوعه للجميع لو أخرجه بان قال
وبين الموانع عند من يراها أى المذكورات وقال شيخ الاسلام ثلاثا توهم عطفه على وجود
العلة انتهى وفيه نظر الا ان يريد ثلاثا بقوى ذلك الا انها فليتأمل (قوله سلم من ايهام نفيا) كان
وجه صحة تركها الاتكال على المعنى فان ملاحظته ترشد الى المقصود اذا لامعنى لتقييد المنع
بانتفاء الدليل الاولى والجواز بوجوده بل لا معنى الا للعكس (قوله وما حكاه ابن الحاجب من انه
يمكن ما لم يكن حكما شرعيا أى بان كان عقليا) اعلم انهم اختلفوا فى اسم يمكن فى عبارة ابن الحاجب
فجعل له العضد ضمير الوصف المعطى به المدعى انتفاضة وجهه لجهور الشارحين ضمير الحكم
المتنازع فيه وعبارة العضد وقيل ان كان أى الوصف أى الذى نقض حكما شرعيا فلا أى فليس
للمعتز أن يستدل على وجوده فى صورة النقص لان الاشتغال بآيات حكم شرعى هو
الاتئغال بالحقيقة والانفهم لظهور وتبعية أى المعتز لدليله انتهى قال السعد قوله والأى وان
لم يكن وجود الوصف فى صورة النقص حكما شرعيا فنم أى للمعتز أن يقيم الدليل على وجوده
لان كون هذا اتئغال المطلوب لا انتقال الى المطلوب آخر أمر ظاهر بخلاف ما اذا كان هذا حكما
شرعيا فان جانب الانتقال فيه أظهر فضمير تقييده ودليله للمعتز واللام متعلق بتقييده والمراد
دليله على نفي العلية وبطلان قياس المستدل وجهور الشارحين على ان المراد ان المذهب الثالث
هو التفصيل بان الحكم المختلف فيه ان كان حكما عقليا فالمعتز ان يدل على وجود الوصف فى
صورة النقص لانه يقدح فيه فيحصل فائدة وان كان حكما شرعيا فلا لعدم الفائدة اذ لا مستدل أن
يقول يجوز أن يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط فيجب الحمل عليه بجهالة الدليلين
دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا تبطل العلية بخلاف الحكم العقلى فان هذا لا يتنشى فيه ولا
يحقق ضعف هذا الكلام انتهى قال شيخنا العلامة فالشارح اشار بقوله قال أى الدال على نسبة
ذلك الى المصنف تبريها منه كما صرح به أولا الى ان المصنف ما شى على تقرير وجهور الشارحين
والى ان الصواب ما مشى عليه العضد من أن المراد التفصيل فى العلة بين أن تكون هى حكما
عقليا وحكما شرعيا فتأمل هذا انتهى (وأقول) كونه أشار بقوله قال الى ما ذكر أمر محتمل
وليس بمعنى وعبارة المصنف ليس فيها افصاح عن المراد باسم يمكن وقد جعلها شيخ الاسلام على
ما وافق تقرير وجهور الشارحين وسلم بناء على ذلك ما قاله المصنف حيث قال قوله لم يوجد له غيره

(وعند من يرى الموانع) أى
يعتبرها بالنفى فى قدح التخلف
حتى اذا وجدت أو واحد
منها لا يقدح عنده (بيانها)
فيحصل الجواب على رأيه
ببيانها أو بيان واحد منها
(وليس للمعتز) بالتخلف
(الاستدلال على وجود
العلة) فيما اعترض به (عند
الاكثر) من النظر ولو بعد
ضعف المستدل وجودها
(للاتئغال) من الاعتراض
الى الاستدلال المؤدى الى
الاتئغال وقيل له ذلك لئتم
مطابقه من ابطال العلة
(وقال الأمدى) له ذلك (مالم
يكن دليل أولى) من التخلف
(بالقدح) فان كان فلا
ولو صرح المصنف باقطة له
سلم من ايهام نفيا أى
ابقاه فى الوهم أى الذهن
وما حكاه ابن الحاجب من
انه يمكن ما لم يكن حكما شرعيا
أى بان كان عقليا قال
المصنف لم يوجد له غيره

حال وجهه ان التخلف في القطعي قاذح بخلاف الشرعي بل وازان يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط (ولودل) المستدل (على وجودها) فيما عداها (هو وجود في محل النقض ثم منع وجودها) في ذلك المثل ١٢٥ (فقال) له المعترض (بقتض دليلك) على

العله حيث وجد في محل النقض دونها على مقتضى

منع وجودها فيه (فالصواب

انه لا يسمع قوله) أي المعترض

(لانتقاله من نقض العلة

الى نقض دليلها) والانتقال

ممنوع واشار بالصواب الى

دفع قول ابن الحاجب وفيه

أي في عدم السماع نظر أي

لان القدر في الدليل قدح في

الدلول فلا يكون الانتقال

اليه ممتنعاً (وليس له)

أي لا معترض (استدلال

على تخلف الحكم) فيها

اعتراض به ولو بعد منع

المستدل تخلفه لما تقدم من

الانتقال من الاعتراض الى

الاستدلال المؤدى الى

الانتشار وقيل له ذلك ليم

مطلوبه من ابطال العلة

(وثالثها) لذلك (ان لم يكن

طريقاً أولى) من التخلف

بالقدح فان كان فلا

(ويجب الاحتراز منه)

أي من التخلف بان يذكر

في الدليل ما يخرج محله

ليسلم عن الاعتراض (على

المنظور مطلقاً وعلى الناظر

لنفسه (الا فبما اشتهر من

المستثنيات) كالعرايا

(فصار كالمذكور) فلا

ساجدة الى الاحتراز عنه

(وقيل يجب) عليه الاحتراز

عنه (مطلقاً) وليس غير

المذكور كالمذكور (وقيل)

صحيح لانه بناء على رجوع الضمير في يكن الى الحكم المعلن لا الى ما يعمل به اذ لو بناء عليه لم يصح ذلك لانه قد وجد لغيره كصاحب المقترح أبي منصور البرقي وهو حجة واضحة وحتم حيث قال ان كان أي ما يعمل به حكماً شرعياً فليس للمعترض اثباته بالدليل كتعليل الحنفى وجوب المضغضة في غسل الجنابة بان الغم يحصل بحسب غسله من الخبث فيجب عنها فاذا انقض بالعين فالمستدل منع وجوب غسلها عن الخبث وحينئذ فليس للمعترض اثباته بالدليل أما اذا كان ما يعمل به أمراً حقيقياً فله ذلك كتعليل الحنفى عدم ملك الاجرة في الاجارة بانها عقد على منفعة فلا ملك عوضها بالعقد كالمضاربة فان نقض بالتمسك منع وروده على المنفعة وحينئذ فله اثباته بالدليل انتهى فتم اعماد الشيخ طريقة العضد ورد طريقة جمهور الشارحين (قوله قال وجهه ان التخلف في القطعي قاذح) أقول ان المراد بالقطعي العقلي وقد رأيت التعبير به منة ولا عن شرح المختصر للمصنف وهو الاوفق بالمقابلة بالشرعي وحينئذ فاعل ذلك ما اشتهر في كلامهم من أن العقليات لا يدخلها تخصيص لكن قيد بعضهم ذلك بالتخصيص بغير العقل والا فالتخصيص بالعقل مما يدخلها (قوله بخلاف الشرعي بل وازان يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط) أقول لعل هذا بناء على القول بعدم القدح اذا كان التخلف لوجود مانع أو فوات شرط ثم رأيت بقية عبارة المصنف في شرح المختصر مصرحة بذلك وهي مائنه وقصارى المعترض اثبات الوصف ثم لا يجيبه لان التخلف لذلك لا يقدح في العمل الشرعية عند الجمهور انتهى (قوله في محل النقض) أي في محل الذي نقض عليه به وقوله ثم منع وجودها في ذلك المحل أي بعد الاعتراض عليه به مثال ذلك قول الحنفى يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال للامسالك والنسبة فيمنعه الشافعي بالنسبة بعد الزوال فانها لا تنكفي فيمنع الحنفى وجود العلة في هذه الصورة فيقول الشافعي ما أقمه دليله لا على وجود العلة في محل التعليل دل على وجودها في صورة النقض (قوله فقال له المعترض ينقض دليلك على العلة الخ) قال العضد هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معينا ولو ادعى أحد الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف كان فلا تثبت العلية كان مسوعاً بالاتفاق فان عدم الائمة في ظاهرها انتهى وقوله وكيف كان قال السعد أي سواء كان اللازم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية بها أما على الاول فلما تران النقض يبطل العلية وأما على الثاني فلانه لا بد لتثبت العلية من مسالك صحيح وأما يقال انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان انتهى (قوله فالصواب انه لا يسمع) عبارة العضد قد قال الجدلون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها انتهى (قوله أي لان القدح في الدليل الخ) هذا وجه العضد نظر ابن الحاجب فقال ولعل ذلك أي النظران القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوبه فلا انتقال انتهى وقوله وهو مطلوبه قال السعد أي القدح في العلة مطلوب المعترض وفي بعض الشروح وجه النظران هذا انتقال من اعتراض الى اعتراض وغير المسوع هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال انتهى (قوله وقيل يجب مطلقاً) قال السكال أي من غير تفصيل بين المناظر والناظر ولا بين المستثنيات وغيرها انتهى لا يقال يلزم على هذا التكرار بالنسبة للمناظر لان الاطلاق فيه قد استفيد مما قبله لا نقول هذا فاسد أما أولاً فلان الاطلاق فيه المستفاد

يجب عليه الاحتراز منه (الافى المستثنيات مطلقاً) أي مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها اللهم بانها غير صادة

مما قبله انما هو مع التفصيل في قرينه وهو الناظر والاطلاق فيه على هذا التقدير صاحب
 للاطلاق في قرينه وأما ثانيا فلان هذا القائل غير ذلك القائل وبمجموع ما قاله هذا مبين لمجموع
 ما قاله ذلك فكيف يتصور مع ذلك تكرار ولا يخفى عليه ان الاطلاق هنا وفيما قبله يشمل
 المستثنيات بقسميها أي المشهورة وغيرها (قوله ودعوى صورة إلى آخره) قال شيخنا
 الشهاب لما وقع الكلام في النقض استدعى ذكر هذه القاعدة وحاصلها ما تقر في علم الميزان
 من أن نقض الموجبة الجزئية السالبة الكلية ونقض السالبة الجزئية الموجبة الكلية كما
 أوضحه الشارح بالمثال الآتي انتهى (قوله لتقدم عليه طبعاً) قال شيخنا العلامة ظاهرة لتقدم
 الاثبات على النفي طبعاً وفيه نظر إذا لاثبات ايجاب النسبة والنفي انتزاعها فكل منهما وارد على
 النسبة وليس أحدهما متقدماً بالطبع على الآخر نعم الانتفاء متقدم بالطبع على الثبوت في
 المكثات إلى آخر كلامه (وأقول) جوابه ما قاله الكمال حيث وجهه ما ذكره الشارح من تقدم
 الاثبات على النفي طبعاً بقوله فان معنى نفي الشيء الحكم بأنه ليس بثابت وذلك يتوقف على
 تعقل الثبوت ليحكم بانتفائه والثبوت غير مؤثر في النفي انتهى فإشارته إلى أن المراد التقدم باعتبار
 تعقل المتقدم دون تحققه وإلى أن المتقدم بهذا المعنى هو الثبوت لا الاثبات فكلام الشارح
 امامي على أن المراد بالاثبات الثبوت أو على أن المراد بالاثبات من حيث ما تضمنه من الثبوت
 ويجوز أن يراد التقدم باعتبار تعقل كل من المتقدم والمتقدم عليه فان تقدم الاثبات على
 السلب بهذا الاعتبار فيهم ما مشهور في كلامهم ولهذا قال مولانا نحن في رسالة التناقض
 في اثنائه كلام ذكره ما نصه مع أن تعقل أحد النقيضين وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الايجاب
 لتوقفه عليه ولذا اشتهر أن تصور السلب فرع تصور الايجاب انتهى وفي شرح القواعد لشيخنا
 الشريف في بحث التصديق بعد كلام ذكره والغرض من ذلك الوصف أن النسبة الحكمية
 في الموجبة والسالبة على نفيهم واستدعي لا حظ الربط والاضافة فيهما لعدم الربط ثم يدعى
 في الموجبة أن الربط ثابت وفي السالبة انه غير ثابت وهذا مذهب المتأخرين كما صرح به السيد
 الشريف المحقق في حواشي التجريد وبه استتر عن قول من يقول ان النسبة الحكمية
 في السالبة سلبية بمعنى أنا لا لاحظ عدم الربط وندعيه فنحل كلام المتأخرين على ذلك فقد
 أخطأ انتهى ولا اشكال على الأول في تقدم تصور الثبوت على السلب وأما على الثاني فهل هو
 كذلك بناء على أن ملاحظة عدم الربط تستدعي تقدم ملاحظة الربط لان تصور المضاف من
 حيث انه مضاف مسبوق بتصور المضاف اليه أو لافيه نظر فليتماثل فظهر انه لا اشكال على
 الشارح غاية الامر ان في عبارته مسامحة لفظية والامر فيها هي كما اشتهر على ان عبارته
 مساوية لعبارة في ذلك الاترى قول مولانا نحن المذكور آنفاً ولذا اشتهر أن تصور السلب
 فرع تصور الايجاب اذا السلب بمعنى النفي والايجاب بمعنى الاثبات فعلى تقدير لزوم المسامحة في
 لازمة في عبارتهم غير محتصة بعبارته الشارح نعم قال الكمال وفي كون تقدم الاثبات على النفي
 تقدماً طبيعياً باصطلاح الحكمة نظراً فان التقدم بالطبع انما يكون عندهم بين الشئين اللذين
 يجتمعان في الوجود وانتفاء الشئ وثبوته ليس كذلك انتهى وجوابه انه لا محذور في بناء
 التوجيه على غير اصطلاح الحكمة ولو سلم ان الاصطلاح لغيرهم في ذلك كان في التوجيه

(ودعوى صورة معينة أو
 مبهمة) بالاثبات أي اثباتها
 (أو نفيها) يتنقض بالاثبات
 أو النفي (العكس) بدأ
 بالاثبات الرجوع إلى
 النفي لتقدمه عليه طبعاً
 (وبالعكس) أي الاثبات
 العام أو النفي العام يتنقض
 بصورة معينة أو مبهمة
 فتحوز يد كاتب أو انسان
 ما كاتب يناقضه لاشئ
 من الانسان بكاتب وفقر
 زيد ليس بكاتب أو انسان
 فاليس بكاتب يناقضه كل
 انسان كاتب (ومنها) أي
 من القوادح (الكسر)
 هو (فادح على الصحيح) لانه
 نقض المعنى

مساححة لفظية والمراد منه يشبه التقدم الطبيعي على أن في بعض النسخ لتقدمه عليه عتلا
ولا اشكال فيه بوجه بل يمكن حل النسخة الاولى عليه اذ قد يراد بالتوسع معنى العقل (قوله
أي المعلن به) أن قلت لم فسر المعنى بالمعلن به مع أن الاقرب تفسيره بالحكمة (قلت) لأنه صريح
في كلام المصنف لأن الضمير في قوله لأنه نقض المعنى راجع للكسر فاذا فسر مع ذلك بقوله وهو
اسقاط وصف من العلة تعين أن يراد بالمعنى العلة وأن المراد بنقضه القاء بعضه وبهذا يدفع
قول شيخنا العلامة أن الاقرب إلى اللفظة أي لفظ المعنى أنه الحكمة ثم استدلل به بكلام العبد
فراجع وتامل فيه (قوله) وهو اسقاط وصف من العلة قال شيخ الاسلام أي ونقض باقيا كما
يؤخذ في صورة البذل من قوله الآتي ثم ينقض وفي غيرها من قوله وليس الخ (وأقول) بتأمل
تقرير مثال المصنف يعلم أن المراد بالنسبة إليه يساقيا الذي ينقض قوله يجب قضاؤها وإن نقضه
أعم من نقضه مع البذل كما في الصورة الاولى أو وحده كما في الثانية واعلم أن مما يؤيد ما ذكره شيخ
الاسلام أيضا أن المصنف قال في شرح المختصر وقال الاكثرون من الاصوليين والجدليين
الكسر عبارة عن اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة واخراجه عن الاعتبار إلى أن قال
وللكسر صورتان أحدهما أنه يدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه والثانية
أن لا يفعل ذلك بل يعرض عن ذلك الذي أسقطه بالكية ويذكر صورة النقض إلى آخره ولا يخفى
أن المفهوم من قوله وللکسر صورتان انحصار في الصورتين لأن ذلك هو المفهوم من مثل هذا
التعبير وقد اعتبر في كل صورة نقض الباقي بعد الانقضاء فيكون النقض معتبرا في الكسر عند
الاكثرين ويكون المقصود من ذكر الصورتين بعد التعريف بالاسقاط تتم التعريف وبيان
أنه ليس المراد الاسقاط بمجرد وان لم يكن ذلك على طريق المعهود في الحد ودلان أهل هذه
الفنون اعتماد المسامحات في الحد ويحمل ذلك والظاهر أنه في جمع الجوامع أراد موافقة
الاكثرين فيجعل كلامه على ما قررناه ويكون قوله امامه ابداله إلى آخره قرينة على المراد من
التعريف أو من جهة التعريف غاية الامر أنه مثل للصورتين في أثناء التعريف ولا محذور في ذلك
ولامتنافاه في التعريف بل فيه غاية المناسبة للمقصود به لما فيه من زيادة الايضاح وعلى هذا
يظهر صحة قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بصورتيه ويشدق قول السكال واعلم أن
الكسر بهذا التعريف الذي اقتصر عليه المصنف غير قاذح لآعلى طريق الأمدى وابن الحاجب
المسمى عندهما بالنقض المكسور ولا على طريق الإمام والبيضاوي كما سيظهر لك فيما بعد
انتهى ثم قوله ثم ينقض إلى آخره يظهر بتأمل أن تعريف المصنف الكسر في غاية من فساد
العكس لعدم إضافة النقض إلى اسقاط الوصف في صورتي الابدال وعدمه فمعرفة تعريف الإمام
والبيضاوي هو الصحيح ثم قوله الآن هذين أي الإمام والبيضاوي ادخلا نقض الجزأ الآخر
في معنى الكسر والأمدى وابن الحاجب جعلام شرطاً للقدح وعبارة المصنف غير وافية بشئ
من الامرين انتهى وجه اندفاعه أنه ظهر بذلك التقرير بموافقة تعريف المصنف لتعريف غيره
في اعتبار الامرين وأنه أضاف النقض إلى اسقاط الوصف في صورتي الابدال وعدمه وإن
عبارة وافية باعتبار الامرين في معنى الكسر وأما قوله وفي قول الشارح أن تعريف
البيضاوي منطبق على صورتي الابدال وعدمه إشارة إلى أن تعريف المصنف غير منطبق عليهم ما

أي المعلن به بالغاء بعضه كما
قال (وهو اسقاط وصف
من العلة)

فهو ممنوع على أن ما حكاكه عن عبارة الشارح ليس عبارة الشارح فان الشارح لم يعبر بان
تعريف البيضاوي منطبق على صورتي الابدال وعدمه بل بقوله منطبق على ما تقدم بصورتيه
وفرق بين التعيين فان قوله على ما تقدم يجوز ان يريد به التعريف بناء على ما قرناه من أن فيه
حذف فاعدا لولا عليه بالقرينة أو ان قوله أما الى آخره من تيمنه فيفيد اعتبار النقص فيه فيكون
اشارة الى موافقة ما ذكره المصنف لما ذكره البيضاوي ثم رأيت ما سأتى عن شيخنا العلامة وهو
صرح في شمول قول الشارح ما تقدم تعريف المصنف المذكور وان كان ما أورده على ذلك
ممنوعا كما سياتي ولو سلم ان الشارح أراد الاشارة الى ما ذكره من معناه بما علم بما قرناه بما لا يزيد
عليه فليست أملا وما قوله بعد وجعل كلامه أى المصنف كانه تعريف بما عاينه من الامثلة من باب
لطريق القوم في التعريفات كما لا يخفى فخوا به انه ان أراد بمسايقته منافاته لطريق القوم في
التعريف فهو ممنوع اذ لم يخلف على ما قرناه بشئ مما يجب في التعريف اذ غاية الامر على الوجه
الاول ان في التعريف حذف القرينة ظاهرة وهو جائز فيه كما تقر في محله وعن صرح بجواز
شيخنا الشريف في شرح الغرة وعلى الوجه الثاني انه مثل في اثناء التعريف لقسمي المعروف
ولا يخفى عاقل امتناع ذلك ولا منافاته للتعريف كيف وهو مناسب لمقصوده كما تقر وان أراد
انه غير معهود في التعريف مع المحافظة على ما يجب فيه فذلك بعد تسليمه غير قاذح كما لا يخفى
وبذلك كانه يظهر صحة تعريف المصنف وسلامته من الخلل وتوقيته بما ذكره وغيره مع الاختصار
والتمثيل ويندفع أيضا قول شيخنا العلامة في قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بعد أن فسر
ما تقدم بقول المصنف اسقاط وصف من العلة امام ابداله أو لامانه لكن يفرق بينهما بان
ما تقدم اعتبر فيه الاسقاط وحده دون النقص وهذا اعتبر فيه الاسقاط والنقص معا انتهى
وجه اندفاعه ما بين بما لا يزيد عليه من أن المصنف قد اعتبر النقص أيضا واعلم انه حيث كان
معنى الكسر اسقاط وصف من العلة ونقص الباقي كان من قبيل القدر بالخلف لكنه يفرع عن
مطلق القدر بالخلف بان القدر به ثم يقع في الابتداء وهذا انما يقع بعد الانقاع مع الابدال أو
بدونه وحينئذ قد كرم المصنف اياه مع استفادة القدر به مما سبق لانه يخلف مع زيادة لفادة تسجيته
وخصوصه وخصوص الخلف فيه ودفع توهم عدم القدر به الناشئ من اشتباهه بما لا يقدر
من المعنى الآخر الذي ذكره الامدي وابن الحاجب كما ذكره الشارح لا شبرا كما في الاسم
بشيء آخر وهو انه هل من شرط الكسر ان يكون بحيث لا يتأق القدر بالخلف الا بعد الانقاع
أو لا بل يتأق مع امكان الابتداء بالقدر بالخلف كان يقال في اثبات الصوم في الخوف صوم
يجب قضاؤه ولم يفعل فيجب اداؤه كالا من فيعترض بان خصوص الصوم ملغى وتبين بان الحج
أو الصلاة واجب الاداء كاقضاء فليست بخصيص الصوم بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض الخ
ففي نحو هذا المثال يمكن الابتداء بالقدر بالخلف بوجود العلة دون الحكم في صوم الحائض
بخلاف مثال المصنف فيه فظاهر وقضية الاطلاق انه لا فرق ولم يظهر الى الآن مانع منه فليست أملا
(قوله أى بان بين انه ملغى بوجود الحكم عند انتقائه) اعترضه الكوراني حيث قال مانعه
قال بعضهم في شرح كلامه أى المصنف وهو قوله الكسر اسقاط وصف من العلة بان بين انه
ملغى بوجود الحكم عند انتقائه ثم مثل لذلك بما مثلنا ولم يدرك أن المثال يناقض ما قاله لان في المثال

أى بان بين انه ملغى بوجود
الحكم عند انتقائه ومقابل
الصحيح بقول ان ذلك غير
قاذح

وصرح بلفظ قاذح لمتعلق به الجار والمجرور وقوله (امامع ابداله) اي الايمان بدل الوصف بغيره ولا المعلوم من ذكره مقابلة بيان
 لصورتي الكسر (كما يقال في) اثبات صلاة (الخوف) هي (صلاة ١٢٩ يجب قضاؤها) لولم تفعل (فيجب اداؤها

كالامن) فان الصلاة فيه
 كما يجب قضاؤها ولم تفعل
 يجب اداؤها (فيعترض
 بان خصوص الصلاة ملغى)
 ويسين بان الحج واجب
 الاداء كالقضاء (فليبدل)
 خصوص الصلاة (بالعبادة)
 ليندفع الاعتراض وكأنه
 قيل عبادة الخ (ثم ينقض)
 هذا القول (بصور الحائض)
 فانه عبادة يجب قضاؤها
 ولا يجب اداؤها بل يحرم
 (أو لا يبدل) خصوص
 الصلاة (فلا يبيح) علة
 للمستدل (الا) قوله (يجب
 قضاؤها) فيقال عليه
 (وليس كل ما يجب قضاؤه
 يؤذى دليله الحائض) فانها
 يجب عليها قضاء الصوم دون
 أدائه كما تقدم رقد عترف
 المضاي كالامام الرازي
 الكسر بعد تأخير أحد
 جزأي العلة ونقض الآخر
 وهو منطبق على ما تقدم
 بصورتيه وعبر عنه ابن
 الحاجب كالأمدى
 بالنقض المكسور وعرفا
 الكسر بوجود حكمة
 العلة بدون العلة والحكم
 ويعبر عنه بنقض المعنى
 أي الحكمة والراجح أنه
 لا يقدح لانه لم يرد على العلة
 وقيل يقدح لاعتراضه
 المقصود مثاله أن يقول

المذكور الحكم منتف مع وجود الحكمة التي هي المشقة في الحضر وقد تقدم منه ان الكسر
 بيان الغاء وصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفاءه انتهى ما قاله (وأقول) هو لعدم راقه
 من الهذيان بكان ومن الخراف الصبيح على أرفع شأن وذلك لانه أراد بالبعض المذكور الشارح
 المحقق والمثال في قوله ثم مثل ذلك بما مثله أقول الشارح المحقق فيما يأتي مثاله أن يقول الخنفي
 في العاصي بسفره الى آخره ولا يخفى على من له أدنى عقل ان الذي فسره الشارح المحقق ببيان
 الغاء الوصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه هو الكسر في كلام المصنف وان
 الذي مثله هو المثال المذكور هو الكسر في كلام ابن الحاجب وانه مخالف للكسر الذي في
 كلام المصنف وكل ذلك في غاية الوضوح من عبارة الشارح المحقق بحيث لا خفاء فيه الاعلى
 من انطفاة بصيرته وعيبت سريره فكيف مع ذلك يدعى من له أدنى عقل ان المثال يناقض
 ما قاله وكيف يتوهم ان التمثيل على أحد الاصطلاحين يناقض الاصطلاح الآخر وما أكد
 مفاسد قلة التأمل والله الموفق وما نقلته من عبارته هو لفظه بجره وفيه ما يحتاج في تصحيحه
 الى التكلف فليأمل (قوله) وصرح بقاذح لمتعلق به الجار والمجرور قال الكمال يوههم
 انه لولم يذكره لم يكن الجار والمجرور متعلقين وليس كذلك بل لو قال ومنه الكسر على الصحيح
 المعنى من القوادح الكسر وتعلق قوله على الصحيح بمتعلق منها المقدرا رأى الكسر معدود من
 القوادح على الصحيح نعم لولم يذكره اتوهم ان قوله على الصحيح متعلق بالكسر بمعنى ان في تفسير
 الكسر خلافا وان عدمه من القوادح مبني على الصحيح في تفسيره انتهى (أقول) وأيضا فمتعلق
 على الصحيح بمتعلق فيها المقدرة يقتضي كون الخلاف في معدوديته من القوادح مع ان الخلاف
 ليس في ذلك بل انما وقع بطريق القصد في كونه قاذحا وان كان من لازم ذلك الاختلاف في
 معدوديته منها وفرق كبير بين ما هو محل الخلاف بطريق القصد وبين ما هو محل الخلاف
 بطريق اللزوم في زيادة لفظ قاذح افادة نصب الخلاف فيما هو محل بطريق القصد وتخلص من
 نفسه فيما هو محل بطريق اللزوم لا بطريق القصد فقوله لمتعلق به الجار والمجرور معناه لمتعلق به
 على وجه مطابق للمقصود بالذات لا لخلل فيه ولا إيهام كما هو الاصل والظاهر في بيان المتعلق
 وهذا وجه بالغ في الحسن لا غير علمه ولا عبرة بما يأم بضمحل بادنى تظرفي المعنى فبالأن
 توهم من كلام الكمال أو غيره ان علمه شأ (قوله المعلوم من ذكره مقابلة) قال شيخ الاسلام
 بالرفع صفة لقوله أو لا مع ابداله انتهى (أقول) فليأمل وجه الرفع فان المتبادر تعلق قوله امامع
 ابداله الخ بقوله اسقاط وذلك لا يوافق الرفع (قوله وهو) أي العكس قال شيخ الاسلام
 فيه مع ما قبله شبه استخدام لا يخفى انتهى (وأقول) كان وجه تسميته شبه الاستخدام
 لا بالاستخدام ان الضمير للعكس وهو ليس المحكوم عليه بمن ابل ذلك مضاف محذوف أي
 تخلف ويمكن ان يقال ان انقضاء العكس ليس على حذف المضاف بل هو مستعمل في تخلف
 العكس مجازا للتعليق بينهما فيكون ذلك استخداما حقيقيا (قوله وهو انتفاء الحكم لانتفاء
 العلة) أقول يجوز ان يريد الانتفاء الانتفاء في الجملة أي أعم من الانتفاء للانتفاء أبدأ والانتفاء
 للانتفاء في بعض الصور قط فيكون قوله فان ثبت مقابله الى آخره تفصيلا وتقسيمه الى قسميه
 أعني الانتفاء للانتفاء أبدأ والانتفاء للانتفاء في بعض الصور ويبيان ذلك ان المراد بالمقابل

١٧ ح ت الخنفي في العاصي بسفره مسافرا فيترخص كغير العاصي لحكمة المشقة فيعرض عليه بذى الحرفة

ما يسمى بالطرد وهو مخصوص بالثبوت للثبوت أبدا فاما في فان ثبت الطرد الذي من لازم ثبوته
 ان يكون الانتفاء للانتفاء أبدا لانه اذا كان الثبوت للثبوت أبدا لزم ان يكون الانتفاء
 للانتفاء أبدا كان الانتفاء للانتقاء أبلغ في العكسية من الانتقاء للانتقاء الذي لم يثبت مقابله
 وهو أعني مقابله الذي لم يثبت الثبوت للثبوت أبدا وعدم ثبوت هذا المقابل من صور حقيقة
 الثبوت مع انتقاء العلة في بعض الصور وذلك الانتقاء للانتقاء الذي لم يثبت مقابله المذكور
 المحقق في الصور المذكورة هو الانتقاء للانتقاء في بعض الصور فاصل الكلام ان العكس هو
 الانتقاء للانتقاء في الجملة وهو قسمان أحدهما ما ثبت مقابله المسمى بالطرد وهو الثبوت للثبوت
 أبدا ومن لازم ثبوت المقابل المذكور ان يكون الانتقاء للانتقاء أبدا والثاني ما لم يثبت مقابله
 المسمى بالطرد ومن لازم عدم ثبوته ان يكون الانتقاء للانتقاء في بعض الصور فقط وان القسم
 الأول أبلغ في العكسية من القسم الثاني لان العكسية باعتبار كون الانتقاء للانتقاء فإذا كان
 الانتقاء للانتقاء أبدا كان أزيد في معنى الانتقاء للانتقاء الذي هو مدار العكسية فكانت
 عكسيته أبلغ وقد خرج من ذلك ان الثبوت للثبوت أبدا المسمى بالطرد يقابل الانتقاء للانتقاء
 سواء كان ذلك أبدا أو في بعض الصور لانه في كلاهما ويرفعه لكنه لا يتصور حقيقة بان يتحقق
 القس لازم في جانب الثبوت الا للانتقاء للانتقاء أبدا اذ لو لم يكن كذلك بان ثبت الحكم في بعض
 الصور مع انتقاء العلة لم يكن الثبوت للثبوت أبدا وهذا لا يضرب في جملة مقابله لانه لا يمكن
 قتالها (فان قلت) لان سلم انه لو لم يكن كذلك لم يكن الثبوت للثبوت لجواز ان يكون الثبوت
 للثبوت وعند انتقائه أيضا العلة أخرى (قلت) هو كذلك لكن الكلام اذ لم يكن الا العلة أو
 باعتبار جنس العلة الشامل للمعددة فإما مل (قوله فاباغ في العكسية عما لم يثبت الحكم للثبوت
 مقابله) فيه كلامان الأول المذكور اني فانه اعترض ما صرح به هذا الكلام من جعل الابلغية
 في العكسية بعد جعله هو اياها في صلاحية الوصف للعلة حيث قال فان ثبت وجود الحكم عند
 وجود الوصف فيكون الوصف مطردا أيضا كما كان منعكسا كان ذلك أبلغ في صلاحية الوصف
 علة لتلازمه مع الحكم وجودا وعدمه وقبل معنى قوله أبلغ أي في العكسية وقد بان في عكس
 المقصود لان الطرد ثبوت الحكم للثبوت الوصف كما ان العكس انتقاؤه للانتقاء الوصف فكل
 منهما ما بين للاخر فكيف يكون مقويا له انتمى (وأقول) لامشأ لهذا الاعتراض الانسداد
 التصور مع مزيد الثبوت اذ لا يخفى على من رزق أدنى فهم صحيح ان ما قاله الشارح المحقق هو
 المفهوم من عبارة المصنف واللائق بها لان كلامه في بيان معنى نفس العكس واقسامه لم يرتب
 على ذلك بيان انتقائه فادح لافي بيان صلاحية الوصف للعلة واما احتجاجه على قرينه بقوله
 لان الطرد الخ فهو أدل دليل على ما قلنا من فساد تصورهم ومزيد تصورهم وذلك لان مباينة الطرد
 للعكس لا تنافي تقويته اياه لانهم ما متقابلان فكما ما قويت المباينة بينهما قويت المقابلة ولذلك
 شبه بالمباينة فانها كلية وجبرية ولا يخفى ان الكلية أبلغ من الجزئية فكذلك اذا ثبت الطرد
 كان الانتقاء في العكس أقوى لانه بالنسبة لجميع الصور واذا لم يثبت كان بالنسبة لبعض الصور
 والانتقاء بالنسبة لجميع الصور وأبلغ في معنى الانتقاء الذي هو العكس من الانتقاء بالنسبة لبعض
 الصور فاجاب تحققي الطرد بالبلغية العكس عما لا شبهة فيه وثبائهم الا في ذلك كما ترى

الشاق في الحضر كن يحمل
 الاثقال ويضرب بالمعاول
 فانه لا يترخص (ومنها) أي
 من القوادح (العكس)
 أي تخلفه كإساق (وهو)
 أي العكس (انتقاء الحكم
 لا انتقاء العلة فان ثبت
 مقابله) وهو ثبوت الحكم
 لثبوت العلة أبدا المسمى
 بالطرد (فاباغ) في العكسية
 عما لم يثبت الحكم لثبوت
 مقابله بان ثبت الحكم مع
 انتقاء العلة في بعض الصور
 لانه في الأول عكس لجميع
 الصور وفي الثاني لبعضها

حقيقة لان العكسية مقابل الطردية فكلمات الطردية تحت العكسية فهذا المبدأ مهم ما تحت
 مباينة تحت مباينة الاخر فثبت عكسية لانها باعتبار مباينة له فثبتك بتأمل ذلك فانه صحيح
 ظاهر لكن لما غفل الكوراني عنه وقع في العكس ويؤمن ان هذه المباينة متناقضة لتلك التقوية
 ولم يدرك انما حقيقة لها فقال ما قال مما هو غلط فاحش وهم يحسبون انهم يحسنون صنعها
 والثاني اشبهنا العلامة حيث قال في قوله فأبلغ في العكس الخ ما نصه أي فذلك الانتفاء
 للانتفاء الثابت ومقابلته الذي هو الثبوت للثبوت أبلغ أي من الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت
 بمقابلته المذكور أي الثبوت للثبوت وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمه بانتفاء الحكم عند ثبوتها
 فاصح منه الشارح من قوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة عكس الصواب على ان ما قاله
 هو عكس العكس كما يفسره به آنفا لا عكس غيراً بلغ فليأمل فان قلت وما زعمته الصواب هو
 النقض أي تخالف الحكم عن العلة وقدمتانه فادح قلت هو فادح في العلية لاني حقيقة العكس
 الذي كلامنا فيه انتهى (وأقول) بريح الله شيخنا فلقد بالغ في هذا الكلام مما هو مبني على غير
 أساس صحيح بل على السهم والفساح والاشتباه القبيح كما يستعمل بحيث لا تترى فيه فاما قوله
 وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمه بانتفاء الحكم عند ثبوتها فلا استقامة له قطعاً اذ لا يخفى على
 عاقل فلهذا عن فاضل ان ثبوت الحكم لثبوت علمه مركب من ثبوت الحكم وثبوت علمه ويكون
 الثبوت الاول لاجل الثبوت الثاني وان انتفاء المركب يتحقق بانتفاء كل واحد من اجزائه كما
 يتحقق بانتفاء جميعها فنثبت الحكم لثبوت علمه كما يتحقق انتفاءه بانتفاء الحكم مع ثبوتها
 يتحقق أيضاً قطعه بعكس ذلك وهو ثبوت الحكم مع انتفاء او بانتفاء الحكم والعلة جميعها بل
 وبقوت الحكم وثبوت العلة اذ لم يكن الثبوت الاول لاجل الثبوت الثاني ان تصور ذلك
 وحقيقة قول الشيخ وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمه بانتفاء الحكم عند ثبوتها ان اراد به ان
 الانتفاء الاول منحصري في هذا الانتفاء فهو باطل يقيناً التحق الانتفاء الاول بغير الانتفاء الثاني
 من الاقسام التي ينشأها التي منها ما ذكره الشارح فتقر به عليه ما نرى من قوله فاصح منه
 الشارح عكس الصواب باطل يقيناً يضافه وخلاف الصواب قطعاً وان اراد به ان الانتفاء
 الاول يتحقق بالانتفاء الثاني لكن لا ينصرف فيه فان أراد مع ذلك انه أيضاً يتحقق بما ذكره
 الشارح كان التقرير مع المذكور باطلا قطعاً وتجب كما قلنا لانه اذا صدق بكل محله ذكره وما
 ذكره الشارح لم يعبى بل مجرد ذلك ان يكون ما ذكره الشارح عكس الصواب دون ما ذكره هو
 وان أراد مع ذلك انه لا يتحقق بما ذكره الشارح فهذا باطل لا شبهة فيه وهذا ان لا يربى بعقريه
 لما بين بما لا مزيد عليه من ان ما ذكره الشارح من محله تلك الاقسام التي يتحقق بها ذلك
 الانتفاء الاول فيكون تقريره المذكور باطلاً أيضاً لان التقرير على الباطل باطل وان اراد
 ان ما ذكره الشارح صحيح لكن لا ينصرف الا صرفه فهذا مناف لبقية كلامه ولعل لونه وسواله
 وجوابه المذكور كوريات وغير منتج أن ما صنعه الشارح عكس الصواب فقد بان بما لا مزيد عليه
 عند العقل بطلان ما ذكره الشيخ وان من شأن العقل والاشتباه وان ما ذكره الشارح صحيح قوي
 ملح (فان قلت) لكن قد بين مما قررته ان الانتفاء الاول لا ينصرف فيما ذكره الشارح فكيف
 ساغ قصاره عليه وكيف يكون ما ذكره مع ذلك صحيحاً قوياً ملجاً (قلت) يمكن ان يوجه

اقتصاره عليه بشئ حسن لطيف المتأمل وهو انه لما كان الغرض بيان العكس للتوطئة
 للمقصود هنا من بيان كون مخالفته قادحاً لان المقام لبيان القوادح وكان مخالفته انما يتحقق
 حيث لم يثبت مقابله وكان عدم ثبوت المقابل يتحقق بمآذ كرهه الشارح من وجود الحكم مع
 انتفاء العلة وبمآذ كرهه الشيخ وهو انتفاء الحكم مع وجود العلة وكان هذا الثاني قد بين
 المصنف فيما سبق كونه قادحاً وجعله أول القوادح ناسب الاقتصار هنا على الاول الذي ذكره
 الشارح لان المقصود بيان قادح زائد على ما سبق دفعاً للتكرار او مطلقاً وان كانت ارادة الاعم
 مما سبق لا تجب تكراراً فبيحا اول هذا اقتصر أيضاً في تفسيره تخلف العكس على الاول وأيضاً
 فاقسم الذي ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم عند ثبوتها لا يتأق مع قول المصنف ومخالفه قادح
 عند مانع علمين لان تخلف الحكم عن العلة لا يتقرب على المنع من العلمين عند الشارح كما بينه
 في قول المصنف السابق ومن فروعه التعليل بعلمين حيث بين ان هذا التفرع سهو وما
 منازعة الشيخ فيه فقد سبق ردها واخصها على أنه يمكن جعل قوله بان على القبول فهي بمعنى كأن
 كما هو عادته في كتبه تعال العادة شيخى مذهبه وامامى معتقده الرافعي والنووي في كتبهما كما هو
 معلوم من استقراء كلامه وكلامه الممنون له المأمور فلا يلزم المصنف فيما ذكره ولا يحتاج لبيان
 نكتته وقد انضح كل الاضاح بطلان ما زعمه الشيخ من ان ما صنعه الشارح عكس الصواب
 وانه لا منشأ له هذا الزعم الا الذهول والاشتباه واما قوله على ان ما قاله هو تخلف العكس كما
 يفسره به آنفاً لا عكس غير ابلغ فليمتأمل فقلط من قوله عدم التأمل فليت الشيخ امتثل أمره
 بالتأمل وذلك لان الشارح لم يجعل ما قاله تفسيراً للعكس الغير الابلغ بل لمقابله الذي هو تخلف
 العكس بعينه كما هو واضح من عبارته لا يشبهه مع أدنى تأمل وكان منشأ هذا الغلط توهمه ان
 قول الشارح بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور تفسير لما في قوله مما لم يثبت
 مقابله الواقعة على العكس الغير الابلغ وليس كذلك بل هو تفسير لعدم ثبوت مقابله فهو تفسير
 للنفي في قوله مما لم يثبت مقابله على ان في كلام الشيخ تنافياً لا يخفى لان قوله وانتفاء ثبوت
 الحكم لثبوت علة بانتفاء الحكم عند ثبوتها الخاصة به الشارح من قوله بان يثبت الحكم
 مع انتفاء العلة عكس الصواب يقتضي انه جعل قوله بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض
 الصور على انه تفسير للنفي في قوله لم يثبت مقابله لان قوله هو وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علة
 هو انتفاء ثبوت المقابل لان ثبوت الحكم لثبوت علة هو المقابل فتعرضه لبيان نفي المقابل
 على العكس بمآذ كرهه الشارح وترقيده على ذلك ان ما ذكره الشارح خلاف الصواب يقتضي
 جعل ما ذكره الشارح على انه تفسير لنفي المقابل لكن قوله على ان ما قاله أى الشارح أى
 من قوله بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة هو تخلف العكس لا عكس غير ابلغ يقتضي انه جعل
 قول الشارح بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة على انه تفسير للعكس غير الابلغ المعبر عنه
 بما في قوله مما لم يثبت مقابله فتأمل واماماً ورد من السؤال الحق لاشبهه فيه وهو من أسباب
 اقتصار الشارح على ما ذكره وترك ما ذكره الشيخ واماماً ذكره من الجواب فبطلانه في غاية
 الوضوح لصراحة المقام والسياق صراحة فاطعة في ان المقصود بيان القادح في العلة لا في
 حقيقة العكس بل انما يثبت حقيقة العكس توطئة لذلك واذا علمت جميع ذلك فاجب بما

وقم فيه الشيخ من هذه التشنيعات الباطلة المبقعة على تلك الاوهام الفاسدة واشدد يدك
 بهذا الشارح الامام ولا تم ولنك مبالغات الشيخ فانهم افي غير محلها بل غالبها مجرد اوهام
 ومالم يقين لك فساد منها فعليك بالحقايق بما تبين فسادها في الحقيقة على نظام ثم رأيت شيخنا
 الشهاب ذكر ما ذكره معاد السؤل والجواب ثم قال مانصه والجواب عن هذا الاعتراض ان
 نقول لا شك ان قول الشارح لم يثبت مقابله المراد به ابدأ بقوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة
 تصوير لقوله لم يثبت مقابله أي ابدأ بالمسلم يثبت الخ والمعتزض بنى اعتراضه على أنه تصوير لما لم
 يثبت والله أعلم انتهى (قوله وشاهده قوله صلى الله عليه وسلم الخ) قال السكوري وفيه نظر
 لان انتفاء الوزر لا انتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الاجر في الحلال اللهم الا ان يقال مراده ان
 انتفاء الحكم وهو الوزر والاجر لا انتفاء العلة وهي الحرمة والحل وشارحو كلامه لم يعترضوا
 عليه انتهى (وأقول) اعلم أولان مراد المصنف من هذا الكلام الاستشهاد بالحديث على صحة
 ما فهم من العكس من الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم كما بين ذلك الشارح المحقق
 بقوله أي العكس في صحة الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم انتهى ووجه
 الاستشهاد أنه صلى الله عليه وسلم استنتج من ثبوت الوزر في الوطء الحرام انتفاء الوزر في
 الوطء الحلال لا انتفاء علة التي هي الوطء الحرام ففيه الاستدلال بانتقاء العلة التي هي
 الوطء الحرام على انتفاء الحكم الذي هو الوزر وانما عبر بالاجر لصدق انتقاء الوزر بمصولة
 مع اقتضاء المقام بيانه وان قد يترب على انتفاء حرمة الوطء اسؤالهم عن حصول الاجر في
 الوطء الحلال فكأنه قال اذا اتقى الوطء الحرام فلا وزر وسيد قد ثبت الاجر الى ذلك اشار
 الشارح المحقق بقوله استنتج الخ فقوله انتقاء في الوطء الحلال بيان لوجه الاستشهاد وان
 استدلاله في الحديث بانتقاء الوطء الحرام على انتقاء الوزر وقوله الصادق بحصول الاجر
 اشارة الى ان اللازم من انتقاء العلة التي هي الوطء الحرام ليس حصول الاجر بل انتقاء الوزر
 وانما عبر بالاجر لصدق انتقاء الوزر به على ما تبين مع ثبوته هنا في الواقع أي بشرطه في كلامه
 اشارة الى استحكال الاستشهاد بأنه لا يلزم من انتقاء الحرمة ثبوت الاجر والجواب عنه بأنه
 لم يستدل بانتقاء الحرمة على حصول الاجر بل على انتقاء الوزر وانما عبر بالاجر لصدق
 حصول انتقاء الوزر به مع اقتضاء المقام بيانه اذا تقرر ذلك فنقول اما قول السكوري وفيه نظر
 لان انتفاء الوزر لا انتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الاجر في الحلال فجوابه أنه انما يريد ان
 المصنف الاستدلال بانتقاء الحرمة على ثبوت الاجر وليس كذلك كما بيناه ثم لا يخفى
 وجه الاستدلال عن دقة ولذا أشكل عليه وأما قوله اللهم الا أن يقال الخ فاعل فيه سقما
 فليحذر لي معرف مقصوده منه فان كان مقصوده ما بيناه في توجيه استشهاد المصنف فمرحبا
 بالوفاق والرجوع الى الحق والا فلا حاجة اليه مع ما بيناه وأما قوله وشارحو كلامه
 لم يعترضوا عليه فجوابه اما أولا فلا محذور في ترك الاعتراض اذا ظهر لهم المحل الصحيح لكلامه
 وأما ثانياً فكأنهم لم يعترضوا بمنوع فقد أشار بعضهم الى الاعتراض كالعرفي حيث قال
 لم يظهر لي وجه استشهاد المصنف به هذا الحديث انتهى وبعضهم الى الاعتراض والجواب
 كالشارح المحقق حيث قال استنتج الخ وقد بيناه فيما سبق فقوله وشارحو كلامه

(وشاهده أي العكس في
 صحة الاستدلال به أي
 بانتقاء العلة على انتقاء
 الحكم) قوله صلى الله عليه
 وسلم لبعض أصحابه (أولاً
 لو وضعها في حرام كان
 عليه وزر) فكأنهم قالوا
 ثم فقال

(فذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر في جواب) قولهم (أياقي أخذنا شهوة وله فيها اجر) أي المداخي اليه قوله في تعدي وجوه البر في بضع أحدكم صدقة ١٣٤ الحديث رواه مسلم استتج من ثبوت الحكم أي الوزر في الوطء الحرام اتفاه

في الوطء الحلال الصادق لم يعترضوا عليه من شدة الاطلاع والتأمل فلا طاع على كلام البعض ولا تقي لما أشار إليه البعض الثاني لما فيه من الدقة المحتاجة الى اطفاء التصور وحسن التفكير (قوله فكذلك اذا وضعها في الحلال) أي مثل ثبوت الوزر لثبوت الوضع في الحرام ثبوت الحل أيضا الصادق بثبوت الاجر لثبوت الوضع في الحلال في ان كلاً ترتيب على ما يناسبه (قوله ومنها أي من القواعد) عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه (وأقول قد يستشكل ذلك في القسم الثاني فانه لم يظهر فيه القبح بعدم مناسبة الوصف بالاستغناء عنه ولهذا عبر العضة بقوله القسم الثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير في الاصل مثله أن يقول في بيع الغائب مبيع غير مرفق فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيه قول الله تعالى من يبيع ما لم يملكه فهو باطل وان ناسب في الصحة فلا تأثير له في مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرفق وغير المرفق فيه انتهى ثم رأيت الكمال أورد ما أوردته وأطال فيه فليتأمل (قوله وبالمستنبطة) خرجت المنصوصة في قياس المعنى لان قياس المعنى شامل للمنصوصة والمستنبطة (قوله بناء على جواز التعليل بعلمين) اعترضه السكوراني وغيره فأما السكوراني فقال وهذا ليس مبني على جواز التعليل بعلمين كما توهمه بعضهم اذ مع المعارضة لآله أصلاً واذا رجحت آله المستدل أو المعارض كانت هي الآلة انتهى وأما الكمال رشح الاسلام فقال لا مانع من اللفظ الاول قوله بناء على جواز التعليل بعلمين متعلق بقوله معارضة وحاصله ان قبول هذه المعارضة وعدمها من القواعد مبني على جواز التعليل بعلمين وهو سهو انقلب على الشارح والصواب كما في الاحكام والمنهاج ان عدم التأثير في الاصل قاذح ان منعنا التعليل بعلمين وغير قاذح ان جوازنا انتهى وأما شجبنا العلامة بوجه شجبنا الشهاب فقال بعد ما بين أن هذا إشارة الى أن المعارض هنا غير منافي وأنه وصف المستدل علمان معاً مانعه لكن لا يخفى على ذي لب أن ذلك منافي لعدم المعارضة به من القواعد انتهى (وأقول) لا أن تقول ما زعموه من السهو أو الوهم أو المناقاة لعدم ذلك من القواعد منوع ويجوز مخالفة ما في الاحكام والمنهاج لا يقتضي ذلك بل الجزم به بمجرد الاستناد الى ما فيه سهو وذلك الثاني القبح بايداً غير ما علب به وان جوازنا التعليل بعلمين لانه حينئذ كما يحتمل استتقلال كل من وصف المستدل والوصف الذي أيدها المعترض بالعلية يحتمل أن يكون الوصف المبدى هو الآلة دون الآخر وأن يكون جزأ من الآلة حتى تكون الآلة مجموع الوصفين ومع ذلك الاحتمال لا يتجه نهوض قياس المستدل بدون ترجيح وصفه لان الحكم يكون له آلة مستقلة مع احتمال كون الآلة هي الوصف المبدى دونه أو مجموعهما تحكم لا وجه للمصير اليه وهذا هو وجه صحيح لا يسوغ معه التأمل منصف الجزم بالسهو أو الوهم ويحتمل أن الشارح قصد بما قاله الرد على ما في الاحكام والمنهاج ومن وافقهما ومنع ما قاله من بناء القبح على المنع وأنه يجوز بناؤه على الجواز أيضاً (فان قلت) كان عليه أن يعم وان يفرع القبح على المنع أيضاً (قلت) يحتمل أن اقتصره على البناء على الجواز لانه المختار عنده وقا بالجمهور كما تقدم أو ما قاله في الرد على المذكورين حتى كان القبح مخصوصاً بغير ما قالوا ولان البناء على المنع مفهوم بالاولى (لا يقال) ما ذكرته من

في الوطء الحلال الصادق لم يعترضوا عليه من شدة الاطلاع والتأمل فلا طاع على كلام البعض ولا تقي لما أشار إليه البعض الثاني لما فيه من الدقة المحتاجة الى اطفاء التصور وحسن التفكير (قوله فكذلك اذا وضعها في الحلال) أي مثل ثبوت الوزر لثبوت الوضع في الحرام ثبوت الحل أيضا الصادق بثبوت الاجر لثبوت الوضع في الحلال في ان كلاً ترتيب على ما يناسبه (قوله ومنها أي من القواعد) عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه (وأقول قد يستشكل ذلك في القسم الثاني فانه لم يظهر فيه القبح بعدم مناسبة الوصف بالاستغناء عنه ولهذا عبر العضة بقوله القسم الثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير في الاصل مثله أن يقول في بيع الغائب مبيع غير مرفق فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيه قول الله تعالى من يبيع ما لم يملكه فهو باطل وان ناسب في الصحة فلا تأثير له في مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرفق وغير المرفق فيه انتهى ثم رأيت الكمال أورد ما أوردته وأطال فيه فليتأمل (قوله وبالمستنبطة) خرجت المنصوصة في قياس المعنى لان قياس المعنى شامل للمنصوصة والمستنبطة (قوله بناء على جواز التعليل بعلمين) اعترضه السكوراني وغيره فأما السكوراني فقال وهذا ليس مبني على جواز التعليل بعلمين كما توهمه بعضهم اذ مع المعارضة لآله أصلاً واذا رجحت آله المستدل أو المعارض كانت هي الآلة انتهى وأما الكمال رشح الاسلام فقال لا مانع من اللفظ الاول قوله بناء على جواز التعليل بعلمين متعلق بقوله معارضة وحاصله ان قبول هذه المعارضة وعدمها من القواعد مبني على جواز التعليل بعلمين وهو سهو انقلب على الشارح والصواب كما في الاحكام والمنهاج ان عدم التأثير في الاصل قاذح ان منعنا التعليل بعلمين وغير قاذح ان جوازنا انتهى وأما شجبنا العلامة بوجه شجبنا الشهاب فقال بعد ما بين أن هذا إشارة الى أن المعارض هنا غير منافي وأنه وصف المستدل علمان معاً مانعه لكن لا يخفى على ذي لب أن ذلك منافي لعدم المعارضة به من القواعد انتهى (وأقول) لا أن تقول ما زعموه من السهو أو الوهم أو المناقاة لعدم ذلك من القواعد منوع ويجوز مخالفة ما في الاحكام والمنهاج لا يقتضي ذلك بل الجزم به بمجرد الاستناد الى ما فيه سهو وذلك الثاني القبح بايداً غير ما علب به وان جوازنا التعليل بعلمين لانه حينئذ كما يحتمل استتقلال كل من وصف المستدل والوصف الذي أيدها المعترض بالعلية يحتمل أن يكون الوصف المبدى هو الآلة دون الآخر وأن يكون جزأ من الآلة حتى تكون الآلة مجموع الوصفين ومع ذلك الاحتمال لا يتجه نهوض قياس المستدل بدون ترجيح وصفه لان الحكم يكون له آلة مستقلة مع احتمال كون الآلة هي الوصف المبدى دونه أو مجموعهما تحكم لا وجه للمصير اليه وهذا هو وجه صحيح لا يسوغ معه التأمل منصف الجزم بالسهو أو الوهم ويحتمل أن الشارح قصد بما قاله الرد على ما في الاحكام والمنهاج ومن وافقهما ومنع ما قاله من بناء القبح على المنع وأنه يجوز بناؤه على الجواز أيضاً (فان قلت) كان عليه أن يعم وان يفرع القبح على المنع أيضاً (قلت) يحتمل أن اقتصره على البناء على الجواز لانه المختار عنده وقا بالجمهور كما تقدم أو ما قاله في الرد على المذكورين حتى كان القبح مخصوصاً بغير ما قالوا ولان البناء على المنع مفهوم بالاولى (لا يقال) ما ذكرته من

باني فيه (وبالمستنبطة الختلاف فيها) فلا ياتي في المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها (وهو أربعة) القسم الاول عدم حصول التأثير (في الوصف بكونه طريداً) كقول الحنفية في الصبي صلاة لا تنقض فلا يقدم أنا هنا كالمغرب فعدم القصير في عدم تقديم

باني فيه (وبالمستنبطة الختلاف فيها) فلا ياتي في المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها (وهو أربعة) القسم الاول عدم حصول التأثير (في الوصف بكونه طريداً) كقول الحنفية في الصبي صلاة لا تنقض فلا يقدم أنا هنا كالمغرب فعدم القصير في عدم تقديم

الأذان طردى لامناسبة فيه ولا شبهة وعدم الثقة بديم وجودهما بقية مصر وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علمية الوصف
(و) الثاني عدم التأثير (في الأصل) بأبداءه لحكمه (مثل) أن يقال في بيع ١٢٥ الغائب (مبيع غير مرفق فلا يصح

حصول القدر بمجرد احتمال استقلال الوصف المبدى أو جزميته يتأق قول المصنف السابق
في محبت المعارضة أن المستدل دفعها بمطالبة المعارض بالتأثير أو الشبهة لمعارض به أن لم يكن
دليل المستدل سيرا أدلو كفى مجرد الاحتمال لم يكن لجواز المطالبة بما ذكر معنى وقول
الشارح هناك بخلاف السبب فمجرد الاحتمال قاذح فيه دلالة على أن مجرد الاحتمال غير
قاذح في المناسب والشبهة (لأننا نقول) كلامنا في أبداء وصف صالح للعلية كأن يبين مناسبتها مع
احتمال علمية وعدمها فيتوجه القدر بمجرد ذلك الاحتمال وأما ما ذكر من المطالبة فهي أذالم
بين ما يتوقف علمية عليه فلا مستدل بمطالبة بيانه على التخصيص المذكور فأين أحدهما من
الآخر ثم رأيت ما تقدم في محبت المعارض من قول الشارح فكل منهما يحتاج في ثبوت
مدعى من أحد الوصفين إلى ترجيحه على الآخر وإطلاقه موافق لما هنا وما ذكرناه هناك في
توجيه تقرير شيخنا العلامة على اشتراط انتفاء المعارض نقلا عن المصنف وغيره مما يخالف
ما ذكره الشارح هنا لأن يكون الشارح مخالفا للمصنف فليراجع ما ذكرناه هناك على أنه
لو سلم ما في الأحكام والمنهاج أمكن حل كلامه عليه بناء على أن معنى قوله بناء على جواز التعليل
بعلتين بناء على تلك المعارض رداً وقبولاً على ذلك الجواز انتفاء وثبوتاً أي رداً للمعارض بناء على
انتفاء الجواز وقبولها بناء على ثبوتها غاية الأمر أن العبارة توهم خلاف ذلك فتعود المناقشة
لنظمية وأمرها حين جرت العادة بالمساهلة فيه فليتنامل (قوله) إذن أو وجب الضمان أو وجبه
وان لم يكن في دار الحرب) أقول قد تستشكل المبالغة فيه بقوله وان لم يكن في دار الحرب
لأن ما قبل هذه المبالغة وهو كونه في دار الحرب ليس أولى بالحكم وهو الضمان منها بل الأمر
بالعكس لأن يجب أن يتسامح في ذلك لتكون المبالغة في محالها فيما أحاطه عليه بقوله وكذا
من نقاه الذي هو المقصود بالذات فليتنامل (قوله) لتقدمه على النفي) قال شيخنا العلامة فيه نظر
إلى آخر كلامه (وأقول) قد سبق جوابه في الكلام على قول الشارح لتقدمه طبعاً في شرح
قول المصنف ودعوى صورة معينة أو بهيمة الخ ومنه قول مولانا حنفى مائنه ولذا اشتهر أن
نصراً والسبب فرع تصور لا يجب أن ينتهي فقوله الشارح لتقدمه على النفي أي في التصور وهو
حينئذ موافق لهذه العبارة التي ذكرها هذا الامام اشتهارها عنهم فان كان في ذلك نزاع فهو معهم
لامع الشارح لأنه لم يرد على التوجيه بما اقترره ورأوه على أنه يحتمل أنه أراد بالتقدم المتقدم
الرتبي بالشرف ولا غبار على ذلك إذ لا شبهة في أشرفية الأثبات (قوله) كقول معتبر العدد الخ
أقول لا ينافي اعتبار العدد في الأصل أنه يكفي سبع وميات ولو بمجرد واحد قال لازم تعدد الرمي
للمرعى لأنه في الفرع كذلك أذلو مسح بمجرد واحد ثلاث مسحات كفي بشرطه قال لازم
فيه تعدد المسح لا الممسوح به (قوله) فان لم تقتض الضرورية بأن صح الاعتراض بمحلها
أقول فيه أمران * الأول أن هذه العبارة تشعر بخلاف في الاعتقاد لكنه لم يعترض لاصله ولا
للاصح منه نعم يمكن أن يستفاد ترجيح عدم الاعتقاد من إطلاق عدمه من القوادح عدم التأثير
مع الاقتصاد على ترجيح الاعتقاد في الرابع كما أفاده قوله فيه والاصح جوازه * والثاني
أن الذي يظهر أن المراد بمحلها هو العلة المشبهة عليها كقولنا في المثال السابق عبادة متعلقة
بالاجبار لم يتقدمها مصيبة وان معنى الكلام أن عدم الاعتقاد يفصح بصفة الاعتراض

شق النفي كما اقتصر عليه غيره وزاد هوشق الأثبات تقوية للاعتراض وبدأه لتقدمه على النفي (فراجع) الاعتراض في ذلك (إلى)
القسم (الأول لأنه) أي المعارض (وطالب) المستدل (و) تأثير (كونه) أي الأتلاف (في دار الحرب أو يكون له) أي لذكر الوصف

المستعمل عليه العلة (فائدة ضرورية كقول معتبر العدد في الاستحجام أو بالاجار عبادة متعلقة بالاجار لم تقدمها معصية فاعتبر فيها
العدد كالجارية قوله لم تقدمها معصية ١٣٦ عدم التأثير في الاصل والفرع لكنه مضطرا الى ذكره لئلا يفتقد ما علل

بالوليد كرفسه (بالرحم)

للمعصية فانه عبادة متعلقة

بالاجار ولم يعتبر فيها العدد

(أو غير ضرورية فان لم

تقتصر الضرورية) بان صح

الاعتراض بمثلها (لم تقتصر

هذه) بطريق الاولى (والا

فتقد) أي وان اعتبرت

الضرورية فليس يقتصر

غيرها أيضا وقيل لا (مثاله

الجمعة صلاة مفروضة فلم

تقتصر في اقامتها (الى

اذن الامام) الاعظم

(كانت اظهر فان مفروضة حشو

اذلوا حذف) مما علية (لم

يقتض) أي الباقي منه

(بشيء لكن ذكره لتقريب

الفرع من الاصل بتقوية

الشبه بينهما اذ الفرض

بالفرض أشبه به من غيره

(الرابع) عدم التأثير (في

الفرع مثل) أن يقال في

تزويج المرأة نفسها (زوجت

نفسها بغير كف فلا يصح كما

لو زوجت) بالبناء للمفعول

أي زوجها الولي بغير كف

(وهو) أي الرابع (كالثاني

أولا أثر) في مثاله (للتقييد

بغير الكف) فان المذعي

لم تزويجها نفسها لا يصح

مطلقا كالأثر للتقييد في

مثال الثاني بكونه غير

مرفق وان كان نفي الآخر

هنا بالنسبة الى الفرع

وهنا بالنسبة الى الاصل

(ويرجع) هذا الى المناقشة

بالحمل وذلك لأن المعارض اذا اعترض على المستدل بهذه العلة باعتبار انها غير مؤثرة مع ان
عدم تأثيرها باعتبار هذا الوصف المشقة عليه الضروري الذي ذكر كان ذلك متضمنا لعدم اعتقاد
ذلك الوصف الضروري اذ لو اعتقر لم يصح الاعتراض لأن الاعتراض انما أشأ من عدم تأثير
هذا الوصف فلو اعتقر لم يبق موضع للاعتراض فالباء في قوله بمثلها املا للمصيبة أي الاعتراض
بسبب الحمل لكونه غير مؤثر والتهديدية أي اعترض بالحمل أي أورده اعتراضا بان أورده غير
مؤثر فلا يصح التعليل به ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله بمثلها هو عبادة متعلقة بالاجار
اد هو محل التقييد بذلك الوصف الضروري انتهى فليست أم (قوله لكن ذكره لتقريب الفرع
الخ) أقول هو بيان لفائدة هذه الزيادة وتقوية المشابهة لا تنافي في نفي التأثير عنها فان قياس الشبه
للمناسبة فيه أي بالذات ولا مطلقا على قول مع حصول المشابهة (قوله به من غيره) قال
شيخنا الشهاب هذا بناء منه على ان بالفرض ليس متعلقا بالشبه وأن المعنى اذ الفرض بالقياس
الى الفرض أو مع الفرض ويجوز أن يكون متعلقا بأشبه بل هو الظاهر والتقدير اذ الفرض
أشبه بالفرض وحينئذ يقال منه بغيره بل به من غيره انتهى (قوله وهو كالثاني) أقول لكن
بينهما فرق من وجهين الاول ان انتفاء المناسبة هناك في نفس الوصف وهذا لم تقتض المناسبة
عنه في الحقيقة بل هي ثابتة فيه لكن بين أن المناسبة في أعم منه فخصوصه لا يخصص بالمناسبة
بل هو من أفراد ذي المناسبة وهو الأعم كتر ويجوزها نفسها في المثال والثاني ان المذعي عدم
مناسبتها هنا جو الوصف وهناك كل الوصف فلما ذرجه المصنف هنا عدم القدر بخلافه في
الثاني ولما كان بينهما هذان الفرقان جعلهما من نوعين لا نوعا واحدا (قوله ويرجع هذا الى
المناقشة في الفرض الخ) لا يقال ما الفرق بين هذا وبين الثاني وهذا كان مرجع الثاني
أيضا الى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض الصور بالحاج فيكون الاصح الجواز فيه
كما هو حاصل كلام المصنف في هذا الرابع وعلاوه بأنه قد لا يساعد الدليل في كل الصور أولا
يقدر على دفع الاعتراض في بعضها فليس يستعيد بالفرض غرضا صحيحا وهذا المعنى يمكن جريانه
في الثاني ونجاة ما في الباب ان التخصيص في الرابع في صور الفرع وفي الثاني في صور الاصل
وهذا لا يظهر به الفرق بينهما لاننا نقول الفرق بينهما اظاهر فانه هنا وقع التقييد في الفرع
الآثر انه وقع التقييد في المثال بغير الكف فخصص بعض وهناك لم يقع تقييد في الاصل
الآثر في المثال لم يقيد الطير في الهواء بكونه غير مرفق نعم لو وقع التقييد هنا كان قيد في
المثال بكونه غير مرفق فهل يجري فيه ما قيل هنا وحينئذ لم يذكر فيه أيضا محل نظر (قوله
والاصح جوازه وثالثها بشرط البناء الخ) أقول قضيته جواز بناء غير محل الفرض عليه
كان يقياس عليه بجامع وفيه اشكال لأن ذلك الجامع ان لم يكن هو الجامع بين محل الفرض
والاصل لم ينقد القياس لعدم وجوده حكم الاصل في الفرع وان كان هو الجامع بينهما
لم يحتج الى القياس على محل الفرض لا مكان القياس على نفس الاصل بل لا يصح القياس لأن
شرط الاصل ثبوت حكمه بغير القياس كما تقدم (لا يقال) يجوز القياس على محل الفرض للشبه
لأن شرط قياس الشبه تعذر قياس المعنى كما تقدم اللهم الا أن يستثنى هذا من اشتراط ثبوت
حكم الاصل بغير القياس أو يفرع على ما تقدمه المصنف من جواز القياس على الفرع عند

في الفرض وهو) أي الفرض (تخصص بعض صور النزاع بالحاج) كما فعل في المثال المذكور اذ المذعي فيه منع تزويج ظهور
المرأة بنفسها مطلقا والاستدلال على منعه بغير كف (والاصح جوازه) أي الفرض مطلقا وقيل لا (وثالثها) يجوز (بشرط البناء

ظهور الفائدة وان رده الشارح كما تقدم الان ذلك اختيار المصنف وهذا القول الذي صححه
 هنا منقول عن غيره فيبعد حينئذ هذا التفريع (قوله في المسئلة المتنازع فيها) قال السكال
 احتراز عن دعوى المعارض ان ما استدلل به المستدل عليه لانه في مسئلة اخرى لافي المسئلة
 المتنازع فيها اه (وأقول) قضية قوله احتراز الخ ان قول المصنف في المسئلة قيد في قوله عليه
 المذكور بعده وينبغي أن يكون قيدا أيضا في قوله استدلل به احتراز عما استدلل به في مسئلة
 أخرى اذا ادعى المعارض انه عليه في هذه المسئلة المتنازع فيها فان الظاهر ان هذا ايضا ليس
 من القلب والحاصل انه متعلق في المعنى بكل منهما وما في اللفظ فيجوز أن يتعلق بهما أيضا على
 وجه التنازع ويجوز أن يتعلق باستدلال كاهو ظاهر المتن والشرح ويستغنى عن تقييد عليه
 بتبادر المراد فان المتبادر من قوله عليه انه عليه في تلك المسئلة (قوله على ذلك الوجه) فيه
 أمران * الاول قال السكال احتراز عن دعوى المعارض ان ما استدلل به في تلك المسئلة عليه
 لكن على غير ذلك الوجه الذي استدلل به الخ وقضية انه متعلق بقوله استدلل به وهو المتبادر من
 المتن بمعنى انه حال من الهاء في به العائدة على ما ويجوز أن يتعلق به عليه بمعنى انه حال من الضمير
 المستتر فيه العائدة على ما والمحترز عنه واحد على التقديرين * والثاني قال شيخ الاسلام لم أره أعني
 تقييده بقوله على ذلك الوجه لغيره ولا حاجة اليه فقول بعضهم انه احتراز عما اذا كان بغير ذلك
 الوجه كأن يكون استدلال المستدل على المسئلة بطريق الحقيقة واستدلال المعارض عليها
 بطريق المجاز فدل ذلك لا يسمى قلبا هو دود ويرد مثاله المذكور أيضا بما مثل هو به كغيره للقلب
 من الخبر الاتي اذا استدلل المستدل به من جهة الحقيقة والمعارض استدلل به من جهة المجاز اه
 (وأقول) أما قوله ولا حاجة اليه فيحتمل ان وجهه انه لا يصدق ما استدلل به المستدل الا اذا
 كان على ذلك الوجه اذ لو غير عن ذلك الوجه لم يصدق انه ما استدلل به المستدل بل هو دليل آخر
 فلا حاجة الى ذلك التقييد وعلى هذا فقد يجاب بأنه لا دفع توهم شمول ما لو تصرف المعارض
 في دليل المستدل بخوض مقدمة أخرى اليه بحيث صار بواسطة هذا التصرف دالا على
 المستدل لانه فان هذا ليس من القلب كما هو ظاهر مع انه يصدق على الدليل مع ذلك التصرف
 انه دليل المستدل في الجملة او يتوهم صدق ذلك عليه لكن رده قول البعض المذكور فيقول هذا
 لا يسمى قلبا يقتضي انه يرى انه يسمى قلبا وان وجه عدم الحاجة اليه عدم صحة الاحتراز وعلى
 هذا فكان قياس ذلك أن يبدل قوله ولا حاجة اليه بقوله ولا يصح فليست أمثل وأما قوله فقول
 بعضهم فيريد السكال في حاشيته وعبارته في بعض نسخها وقوله على ذلك الوجه احتراز عن
 دعوى المعارض ان ما استدلل به في تلك المسئلة لكن على غير ذلك الوجه الذي استدلل به كأن
 يكون استدلال المستدل بطريق الحقيقة واستدلال المعارض بطريق المجاز اه وفي بعضها
 بدل قوله كأن يكون الخ بأن لم يغير فيه نظم الدليل ولا يمكن حمل على معنى آخر غير ما أراد
 المستدل اه اي كأن زجله المستدل على الحقيقة والمعارض على المجاز كما في حديث توريث
 الخال الاتي فالنسختان بمعنى واحد وكلتا هما مخالفة لثبته بعد ذلك للقلب بخبر الخال حيث
 قال ومثاله اي القلب من النصوص استدلال الحنفى في توريث الخال بحديث الخال وارث من
 لا وارث له فية قول المعارض هذا يدل على انك لالك اذ معناه في توريث الخال بطريق المبالغة اي

أي بناء على غير محل الضرر عليه
 كأن يقياس عليه بجامع أو
 يقال ثبت الحكم في بعض
 الصور فثبت في باقيها اذ
 لا فائيل بالفرق وقد قال به
 الحنفية في المثال المذكور
 حيث جوزوا تزويجها
 تقسم من كف (ومنها)
 أي من القوادح (القلب
 وهو دعوى) المعارض
 (ان ما استدلل به) المستدل
 (في المسئلة) المتنازع فيها
 (على ذلك الوجه) في كيفية
 الاستدلال (عليه) اي على
 المستدل

الخال لا يرث كما تقول الجوع زاد من لازادته والصبر حيلة من لا حيلة له اي ليس الجوع زادا
 ولا الصبر حيلة (فان قيل) هذا المثال لا مطابقة فيه لتعريف القلب لان المستدل استدلل بالمعنى
 الحقيقي للحديث والقلب اعتبر بمعنى مجازيا فليس قلبه على الوجه الذي استدلل به المستدل
 (قلنا) المراد بكونه على ذلك الوجه ان نظم الدلائل لم يغير فيه انما حله القلب على معنى آخر حقيقة
 كان او مجازيا فالمثال مطابق للتعريف اه نعم نقل الصفي الهندي الاتفاق على ان مثل هذا
 لا يسمى قلبا فقال قيل هو أي القلب عبارة عن بيان ان ما ذكر المستدل يدل عليه وينبغي أن يزداد
 عليه في تلك المسئلة بعينها وعلى ذلك الوجه حتى يستقيم والالم يكن مانعا اذ يدخل تحته ما يدل
 عليه في غير المسئلة التي هو استدلل به عليها أو في تلك المسئلة بعينها لكن على غير ذلك الوجه
 مثل أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة والمستدل يستدل به عليه في تلك المسئلة
 بطريق التجوز فان ذلك لا يسمى قلبا وفاقا اه وهذا يصح ما قاله السكال أولا ويدفع رد شيخ
 الاسلام عليه كما يدفع ما ذكره السكال ثانيا من التمثيل المذكور ويثبت الاحتياج لقول المصنف
 على ذلك الوجه والله أعلم (قوله ان صح) أقول فيه أمور * الاول قال السكال هو من كلام
 المعترض اه (قلت) وفيه نظر لان الظاهر ان صدور ذلك من المعترض غير لازم ويوافق ذلك
 الامثلة المذكورة في كلام المصنف حيث لا ذكر لهذا اللفظ فيها ووجهها على النقصان بعدد وما
 المانع أن يكون ذلك من كلام المصنف على لسان حال المعترض فلا يلزم صدوره من المعترض
 بالفعل بل قد يصدر منه وقد لا يصدر منه بالفعل فليست أمرا * والثاني قال شيخ الاسلام انه من تمة
 الحد اذ لو لم يصح لم يكن صحيحا المذهب المعترض ولا مبطلا المذهب المستدل وليس كذلك كما
 سياتي اه (قلت) أما كونه من تمة الحد فيدل عليه قول الشارح وعلى كلا القولين لا يذكر
 في الحد قوله ان صح فانه يدل على انه مذكور فيه على الاول ومن لازم ذكره فيه انه من تمة والا
 لم يكن مذكورا فيه وحاصل ذلك بناء على ما تقدم من أن هذا القيد من كلام المصنف على لسان
 حال المعترض انه يعتبر في مفهوم القلب تقدير المعترض الصحة وتجوزها وفيه نظر لان الظاهر
 ان القطع بالصحة لا ينافي القلب فيش كل اعتبار التقدير المذكور في مفهومه فان اجيب
 بأن التقدير لا ينافي القطع بالصحة اذ المقطوع به يمكن اعتبار تقديره فقيسه نظرا لأن
 التقدير غير لازم اذ قد يكون القلب قاطعا بالصحة غير ملاحظ تقديرها واعتبار فرض التقدير
 مع اتفاقه مما لا وجه له ولا حاجة اليه فكان الوجه اعتبار الاعم من اعتقاد الصحة الشامل
 للقطع بها ومن تقديرها اللهم الا أن يكون هذا القيد باعتبار الغالب ويمكن أن يقال ان فرض
 الصحة باعتبار مقتضى حال المعترض وهذا أعم من أن يقطع بها أولا ومن أن يلاحظ هذا
 الفرض أولا فليست أمرا وأما استدلاله بقوله اذ لو لم يصح فقيسه نظرا اذ لا يلزم من كونه خارجا عن
 الحد أن لا يصح حتى يلزم أن لا يكون صحيحا المذهب المعترض ولا مبطلا المذهب المستدل وقد
 يجب بأن هذا التمايز عليه لو اراد الاستدلال على انه من تمة الحد وان كان هذا هو المأبى من
 عبارته وهو ممنوع وانما أراد الاستدلال على التقيد بالصحة المفهوم من قوله ان صح * والثالث
 قال شيخ الاسلام المراد صحته في الواقع وعند المعترض ولا ينافيه عدم تسليم المعترض له
 كما سياتي لان معنى عدم التسليم طلب الدليل على صحته اه (قلت) وفيه نظر لما تقدم عنه من ان

(لا اله الا الله) ذلك المستدل

اعتبار الصحة لأجل تصحيح مذهب المعتزض وإبطال مذهب المستدل وبجواز صحته في الواقع
 لا عند المعتزض الذي دل عليه العطف بالولايت بترتب عليه ذلك فلعن الوجه أن يرد صحته عند
 المعتزض سواء أطاق الواقع أم لا والرابع يجب كما هو ظاهر أن يكون المراد صحته في نفسه
 لا ما يتيوهم من صحته من حيث دلالة على مذهب المستدل لأن ذلك يناقض دعواه أنه يدل
 عليه لاله والخامس أنه قد يقال ما ذكره المصنف من أقسام القلب يتوقف على تسليم صحة دليل
 المستدل إذ مع عدم تسليم صحته كيف يتأتى للقلب تصحيح مذهبه أو إبطال مذهب المستدل
 يمكن في قول المصنف أن صح وقوله أمكن معه تسليم صحته إشارة إلى أن المعتزض قد لا يسلم
 الصحة ويوافق ذلك بل يصريح به قوله لا أتى معارض عند التسليم قاذح عند عدمه وحينئذ
 لا يتأتى تلك الأقسام التي حصر كغيره القلب بالمعنى الذي ذكره فيها إذ كيف يتأتى له مع عدم
 تسليم صحة الدليل أن يصحح به مذهبه أو يطل به مذهب المستدل (فإن قلت) عدم التسليم غاية
 طلب الدليل وذلك لا يتأتى الأقسام المذكورة (قلت) عدم التسليم يقتضي عدم الاعتراف
 بصحة الدليل والافتلامعني لمطالبة باثباته الذي هو معنى المانع ومع عدم الاعتراف بصحة لا يتأتى
 الاحتجاج به على صحة مذهبه ولا على إبطال مذهب المستدل ويمكن أن يجاب بأن تلك
 الأقسام مخصوصة بتقدير التسليم أما عند المنع فلا يتأتى شيء منها وحينئذ فالأقسام مطابقة
 لا تنحصر فيها أو بأن المراد التصحيح أو الإبطال باعتبار زعم المستدل أو تقدير الصحة وذلك
 لا يتأتى منع المعتزض الآن ذلك لا يطور عند المنع فلا يتأمل (قوله ومن ثم أمكن
 معه تسليم صحته) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال إمكان تسليم الصحة مع
 عدم زيادة أن صح أظهر منه مع زيادتها بل المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة ومع عدمها
 تسليمها ثم المتبادر من قوله دعوى أن القلب حقيقة أن يقول المعتزض به للمستدل ما استدلت
 به عليك لا لك أن صح وليس كذلك بل حقيقة القلب أن يستنتج القلب من دليل المستدل
 خلاف حكمه وذلك في المعنى هو الدعوى المذكورة اهـ (وأقول) أما قوله قد يقال الخ فإجابته
 أما أولاً فهو أن هذا البحث بتقدير تسليمه مدفوع لانه مما لا يقدح في المطلوب وذلك لأن المطلوب
 هو احتمال التعريف في الجملة على الإشارة إلى إمكان تسليم الصحة وهذه الإشارة حاصله تبينه
 الزيادة وحصوله ببدونها أيضاً ولو على وجه أظهر مما لا يتأتى ذلك كما لا يخفى (فإن قلت) لكن
 يلزم استدراك هذه الزيادة لحصول تلك الإشارة ببدونها (قلت) أما أولاً فهذا سؤال آخر غير
 ما أوردته وأما ثانياً فدعوى الاستدراك المنوعة بأن هذه الزيادة معتبرة في مفهوم القلب عند
 المصنف كما يدل عليه ذكرها في الحد ومفهوم قول السارح وعلى كلا القولين لا يذكر في الحد قوله
 أن صح وما تقدم عن شيخ الإسلام أنها من تمة الحد وانظرنا فيما كما تقدم لأن هذا سؤال آخر
 وحينئذ فلا استدراك فيها للاحتجاج إليها في تقييم الحد عند المصنف مع حصول المطلوب بها من
 الإشارة إلى ما ذكره وأما ثالثاً فلا يخفى أن معنى إمكان التسليم المذكور احتمالاً مع احتمال
 عدمه وهو منع الصحة وحاصله التسليم في الجملة وفي بعض الأحوال والأفراد دون بعض كما يدل
 على ذلك قوله معارضة عند التسليم قاذح عند عدمه ومقابله بالقولين بعده وهما كونه تسليمياً
 للصحة مطاقاً وكونه افساداً مطلقاً ولا شبهة في أن تفريع ذلك مع زيادة أن صح أظهر منه مع

(ومن ثم) أي من هنا وهو
 قولنا أن صح أي من أجل
 ذلك (أمكن معه) أي مع
 القلب (تسليم صحته) أي
 صحة ما استدلت به (وقيل هو)
 أي القلب (تسليم لصحته)
 أي صحة ما استدلت به مطلقاً
 سواء كان صحيحاً أم لا (وقيل)
 هو (افساداً) له (مطلقاً) لأن
 القلب من حيث جعله على
 المستدل مسلم لصحته وإن لم
 يكن صحيحاً ومن حيث لم
 يجعله له مفسد له وإن كان
 صحيحاً وعلى كلا القولين
 لا يذكر في الحد قوله أن صح

عدم زيادتهم اعكس ما زعم الشيخ لان تقرير ما يدل على الاحتمال والتردد في العبارة المشعرة
 بالتردد في الصحة أظهر من تقريره على العبارة التي لا اشعار فيها بالتردد بل يتبادر منها الصحة من
 غير تردد فيها كما لا يخفى فلذا فرع المصنف الامكان على تلك الزيادة لظهور التقرير حينئذ
 وعدم الخفاء فيه لا على عدمها لعدم الظهور ووجود الخفاء حينئذ لتبادر عدم التردد في الصحة
 على ذلك التقدير وهو لا يناسبه التردد في تسليمها كما لا يخفى ومنه ما وقع فيه الشيخ ملاحظته
 في جانب المقرح مجرد تسليم الصحة من غير ملاحظة كونه على وجه الامكان المقتضى للتردد
 فغفل عن ملاحظة المقرح بتمامه ولا شك أن تقرير مجرد تسليم الصحة على عدم الزيادة أظهر
 كما قال الا ان هذا ليس تمام المقرح وتقرير تمام المقرح على عدم الزيادة ليس أظهر من
 تقريره عليها بل الامر بالعكس كما تقرروا اذا علمت ذلك علمت سقوط هذا البحث (لا يقال) قوله
 المتبادر مع زيادتهم عدم تسليم الصحة يناه في ما قرره اذ لا اشعار على هذا بالتسليم (لا يقال) بعد
 تسليم كون المتبادر ما ذكر ان اراد به دلالة الزيادة على احتمال الصحة وعدمها الا ان المتبادر
 منها ما ذكر فلهذا غير منافي لما قلناه لضمن ذلك قطعاً وجود الاشعار المذكور وان اراد به انه
 لا يفهم منها الا عدم الصحة فهو ممنوع منع الاشبهة فيه لما قل فضل عن فاضل كيف وقد
 صرحوا بأن أصل وضع ان استعملها في الامور المحتملة وأما قوله ثم المتبادر الى قوله وليس
 كذلك بل حقيقة القلب الخجوا به اما أولاً فان اراد بقوله بل حقيقة القلب أن يستنتج القالب
 الخ ان هذا حقيقة عند بعضهم فسقوط هذا الاعتراض حينئذ في غاية الظهور اذ لا معنى
 للاعتراض باخذ الاصطلاحين على الآخر لاسيما ومن المشهور انه لا مشاحة في الاصطلاح
 وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء وان اراد ان هذا حقيقة عند الجميع كان ممنوعاً بالاشبهة
 فانهم عرفوه بوجوده آخر تقدير حقيقة غير ما ذكر الشيخ قال في المحصول وحقيقته اى القلب
 أن تعاق على العلة المذكورة في قيام نقيض الحكم المذكور فيه اه بفعل حقيقة التعليق
 المذكور وتبعه على ذلك غير واحد ولا يخفى ان مفهوم التعليق المذكور غير مفهوم
 الاستنتاج وقال الاصفهاني في شرحه له قال صاحب الاحكام في تعريفه اى القلب هو بيان
 ان ما ذكره المستدل من الدليل هو دليل عليه اه وهذا يوافق ما ذكر المصنف وكفى به سنداً
 للمصنف من ذلك الامام صاحب الاحكام وقال صاحب الدرر القدر بقلب الدليل عبارة عن
 دعوى ان ما ذكره المستدل عليه لاه في تلك المسئلة على ذلك الوجه اه وهذا أيضاً يوافق
 ما ذكره المصنف وقال الاصفهاني شارح ابن الحاجب اى القلب تعليق نقيض الحكم
 المذكور أو لازم نقيضه على العلة المذكورة الخاق بالاصل المذكور اه وقال العضد القلب
 حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذي هو مستدل
 المستدل اه وقال بعضهم مانعه وهو اى القلب تعليق ما يناه في الحكم بعلمته وبعبارة أخرى هو
 جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه وبعبارة أخرى جعل الوصف شاهداً لكون بعد
 ما كان شاهداً عليك اه وما ذكر في العبارات الثلاث يخالف ما ذكره الشيخ في حقيقة القلب
 كما لا يخفى بخبره بقوله وليس كذلك بل حقيقة الخ من غير قاطع عقلي او نقلي على تعين ما قاله
 وبطلان ما قاله المصنف مع موافقة غيره من الأئمة ومع وجود تلك العبارات الاخر المخالفة

للعبارتين معاتساهل قبج واما ثانيا فيجوز أن يكون احدا التعريفين او التعريفات حدا
والآخر ربما اذ لا محذور في ذلك بوجه ومثله شائع ذائع ومع ذلك لا موقع له هذا الاعتراض
ولا منشأ له الا الذهول عما ذكرنا واما ثالثا فيجوز أن لا يكون مراد المصنف خصوص قول
المعتز للمستدل ما استدلت به عليك لالك ان صح كما يتوهم من عبارته قبل التأمل في سياقه
بل ذلك القول او ما هو موافق له في المعنى بدليل أمثله فانه ليس فيها هذه الدعوى على هذا
الوجه فحاصل الكلام انه أراد ما هو أعم مما قد يتوهم من العبارة واعتقد في هذه الارادة على
قرينة الامثلة ولا اشكال في ذلك بوجه فان أراد الشيخ ان ما هو ظاهر العبارة ليس من افراد
القب لا يصح ارادة الاعم فهو ممنوع منه الاشبه فيه اعقل (قوله وعلى المختار فهو مقبول)
أقول وكذا هو مقبول على القولين الاخرين أخذ من اطلاق عد القلب من القوادح ثم ذكر
هذه الاقوال فيه ومن قوله معارضة عند التسليم قادح عند عدمه اذ مقتضاه انه على القول
الثاني معارضة مطلقا لانه تسليم عليه مطلقا وانه على الثالث قادح مطلقا لانه افساد للدليل
عليه مطلقا وانما اقتصر المصنف على تفريع القبول على الاول لكونه المختار عنده ولا خصامه
بالانقسام عليه الى المعارضة والقبح والمقبادر ان قوله وقيل هو شاهد زور مقابل القبول
المفرع على المختار وفي الحقيقة هو مقابل القولين الاخرين أيضا لثبوت القبول عليه ما
كما تقرر والحاصل انهم اختلفوا في قبول القلب وعدم قبوله وعلى القبول فهل هو تسليم
مطلقا او افساد مطلقا او تسليم في بعض الاحوال دون بعض (قوله معارضة عند التسليم
قادح عند عدمه) أقول فيه أمران الاول أن صريح هذا الصنيع ان كلا القسمين من القلب
ولا يفتني اشكاله في الثاني اذ مع عدم تسليم صحة الدليل كيف يتأتى الاحتجاج به على المستدل
حتى يتصور القلب اللهم الا أن يحدل هذا الصنيع على التسامح وان المراد انه عند التصريح
بالمع لا يكون من قبيل القلب وأوجه من هذا أن يقال ان الاحتجاج به على المستدل باعتبار
زعم المستدل فانه يعتد بصحته والثاني انه قد يستشكل تخصيص القبح بالقسم الثاني أعني
عدم التسليم مع اطلاق عدم القلب مطلقا من القوادح ويحجب بأن القبح في العداء منه
هنا فانه يشهد للمعارضة أيضا بخلافه هنا ثم رأيت شيخ الاسلام أورده ذلك وأجاب عنه فقال
وقد يقال جعله القبح اذا كان معارضة لا يكون قادحا متاف لاطلاق أنه من القوادح ويحجب
بأن المراد في الاول بالقادح ما يعم الفساد للدليل والموقف عن العمل به وفي الثاني يفتي القبح فيه
نفي كونه مفسدا لا موقفا اه فليتأمل (قوله وقيل شاهد زور يشهد لك وعليك) أقول فيه
أمران الاول انه قد استقيم عدم قبوله من وصفه بكونه شاهد زور والثاني ان قوله يشهد لك
وعليك كالدليل على كونه شاهد زور ووجه ذلك انه شهد بالاثبات والنفي اشئ واحد وهو دليل
المستدل وذلك باطل لاستحالة ولا معنى لكونه شاهد زورا لا كونه شاهدا باطلا (قوله وهو
قسمان) ثم قوله ومنه خلافا للقاضي قلب المساواة (أقول) لا يفتني ظهور هذا الصنيع في ان
هذه أقسام للقلب على كلاته كونه معارضة وكونه قادحا وهو مشكل في الثاني كما سبق
الاشارة اليه ومما يقوى الاشكال ما سبق عن شيخ الاسلام من تصريح كلامه بأنه عند عدم
التسليم مفسد للدليل اللهم الا أن لا يراد هذا الظاهر بل انها أقسام باعتبار التقدير الاول وقد

(وعلى المختار) من امكان
التسليم مع القلب (فهو
مقبول معارضة عند التسليم
قادح عند عدمه وقيل) هو
(شاهد زور) يشهد لك
وعليك) أي القلب حيث
سلب فيه الدليل واستدلت
به على خلاف دعوى
المستدل فلا يقبل (وهو
قسمان الاول تصحيح مذهب
المعتز في المسئلة)

صريحوا برجوع تلك الاقسام الى المعارضة فليأمل (قوله صريحا) قال شيخ الاسلام
 كالكمال حال من مذهب المستدل لامن ابطاله اى حال كون مذهب المستدل مصريا
 في الاستدلال وهذا يؤخذ من كلام الشارح بعد زاد الكمال وهذا بخلاف قوله فيما سياتى
 لا بطلان مذهب المستدل بالصراحة فان قوله بالصراحة متعلق بابطال لا بمذهب المستدل اه
 (فان قلت) ما ذكرناه صحيح لكنه غير متعين بل يجوز كونه حال من ابطال فيوافق ظاهر ما يأتى
 في قوله لا بطلان مذهب المستدل بالصراحة ويراد بابطال الصريح ابطال ما هو مصروح به
 في كلام المستدل وبغيره ابطال ما لم يصروح به فيه ولا يأتى في ذلك قول الشارح فيما بعد ابطال
 للمذهب الخصم الذى لم يصروح به في الدليل بل واز أن يكون المقصود به انه لم يصروح به كان
 ابطاله غير مصروح به فأتاه وبؤيد ذلك انه يقع في عبارات الجدل من مانه وقديكون باطلاله
 للمذهب المستدل ابتداء اتمام صريحا او بالالتزام بأن يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفي
 مذهبه اه ثم مثلوا الالتزام فقالوا مثال الثالث أن يقول الحنفى بيع غير المرتضى بيع معاوضة
 فيصح مع الجهل كالنكاح فيقول الشافعى انه عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
 فتثبت خيار الرؤية في بيع الغائب لكونه لازما للصحة متى نفي نفيت وان لم يصرح الا بنفي
 اللازم وهذا ان الحسبان أعنى الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان في الفرع للوافق على ذلك وان لم
 يتنافيا لذا اتهم ما لاجتماعهما في الاصل أعنى النكاح وبالجمله من قال بصحته قال بخيار الرؤية
 فكان خيار الرؤية لازما للصحة عنده فاذا اتى الالتزام وهو الخيار اتى المزموم وهو الصحة اه
 فان ما ذكره في تفسير الالتزام وتنبه صريح في رجوع الالتزام لا بطلان نفسه لا للمذهب كما
 لا يخفى وهذا يقتضى ان الصريح المقابل بالالتزام راجع لنفس الابطال لا للمذهب (قلت)
 لا مانع من ذلك وان لم يصرح منه اختلاف معنى الابطال الصريح في كلام المصنف لانه على هذا
 التقدير يكون المراد به في القسم الاول ابطال ما صرح به المستدل وفي الثانى ابطال نفس
 مذهبه وان لم يصرح به لا بطلان ما يصرح به المستدل بل ابطال مذهب هذا الاختلاف لا يمنع ما ذكر
 بل الاختلاف لازم على التقدير الاول ايضا ولم يمنع فان الصراحة عليه جمعت في القسم
 الاول وصفا للمذهب وفي الثانى وصفا لا بطلان (قوله كما يقال في بيع الفضولى الخ) أقول
 من هذا المثال ونحوه يستفاد انه لا يجب في القلب أن يريد المعتبر بالاصل عين ما أراده
 المستدل به من كل وجه بل قد يقع تفاوت بينهما في نحو ذلك ولا يكون مانعا من القلب ولا من
 كونه قاب ما استدلل به المستدل على ذلك الوجه حتى لا يخالف تقييد المصنف بغيره بقوله على
 ذلك الوجه وذلك لان المستدل أراد بالاصل في هذا المثال شراء الفضولى لمن ساء والمعتبر أراد
 به فيه شراء لنفسه ولم يقدح ذلك في كونه من القلب فمن ذلك ما يأتى في مثال قلب المساواة من
 اختلاف وجه استدلال القالب ووجه استدلال المستدل وقول الشارح وهو اخذ وجهين
 عندنا كأنه يشير به الى وجود شرط القياس لئلا ينقض على الخصم وهو كون الاصل متفقا عليه
 بين الخصمين فبين ان الاصل متفق عليه هنا على احد الوجهين وعلى هذا فتدلى في بيان قياس
 المستدل فلا يصح ان تنمى متفقا عليه بين الخصمين ليصح القياس وعلى تقدير أن لا يحصل
 اتفاقهما عليها يكون الغرض التمثيل على سبيل القرض فليأمل (قوله فلا يكون بنفسه قرينة)

(امام مع ابطال مذهب
 المستدل) فيها (صريحا
 كما يقال) من جانب
 المستدل كالشافعى (في
 بيع الفضولى عقد في حق
 الغير بالولاية) عليه (فلا
 يصح كالشراء) اى كشراء
 الفضولى فلا يصح ان ساء
 (فقال) من جانب المعتز
 كالحنفى (عقد في بيع كالشراء)
 اى كشراء الفضولى فيصح
 له ويلغو تسميته لغيره وهو
 احد وجهين عندنا (أولا)
 مع الابطال صريحا (مثل)
 أن يقول الماتى المشتري
 للصوم في الاعتكاف (لبت
 فلا يكون بنفسه قرينة
 كوقوف عرفة) فانه قرينة
 بصحة الاحرام فكذلك
 الاعتكاف يكون قرينة
 بصحة عبادة البسه وهى
 المزموم

في وقوفها في هذا أبطال المذهب الناصب الذي لم يصرح به في الدليل وهو ١٤٣ شرائط الصوم (الثاني) من قسمي القلب القلب (لأبطال

مذهب المستدل بالصراحة)

كأن يقول الحنفى في مسح

الرأس (عضو وضوء فلا

يكفى) في مسحه (أقول

ما ينطبق عليه الاسم

كالوجه) لا يكفى في غسله

ذلك (فيقال) من جانب

المعارض كالشأنى عضو

وضوء (فلا يقدر) غسله

(بالربع كالوجه) لا يقدر

غسله بالربع (أو بالاتزام)

كأن يقول الحنفى في مسح

الغائب (عقد معاوضة

فيصح مع الجهل بالمعوض

كالنكاح) يصح مع الجهل

بالزوجة أى عدم رؤيتها

(فيقال) من جانب المعارض

كالشأنى (فلا يشترط) فيه

(خيار الرؤية كالنكاح)

ونفى الاشتراط يلزمه نفي

الصحة إذا قائل بها يقول

بالاشتراط (ومنه) أى من

القلب فيقبل (خلافاً

للقاضى) أبى بكر الباقلانى

في رده (قلب المساواة مثل)

قول الحنفى في الوضوء

والغسل (طهارة بالمائع

فلا تجب فيها النية كالنجاسة)

لا تجب في الطهارة عنها

النية بخلاف التيمم تجب

فيه النية (فنقول) نحن

معترضين (فيستوى جامدها

ومائعها) أى الطهارة

ليس هو الفرع المطلوب اثبات حكمه بل هو مطوى أى فلا بد من ضمنية وهى الصوم لأنه المتنازع فيه كما سأتى كذا قاله شيخنا الشهاب وهو واضح للمتن والشرح (قوله أذهو المتنازع فيه) تعليل للحصر في قوله وهى الصوم لأن العبادة اعم منه (قوله بالصراحة) أى بالدلالة عليه بالمطابقة بقدرته مقابلة بقوله أو بالاتزام (قوله فلا يشترط فيه خيار الرؤية) قال شيخ الاسلام كالكمال لو قال كغيره فلا يثبت كان أولى لأن اللازم للصحة عند القائل بها ثبوت ما ذكر لا اشتراطه اه زاد الكمال وفى تأويله بما سئل كره من الاشتراط شرعا الذى هو معنى الثبوت نوع تكلف اه (قلت) وكذا تأويله بلا يصح اشتراط خيار الرؤية فإنه إذا كان اللازم ثبوت خيار الرؤية لزم منه ثبوت صحة اشتراط خيار الرؤية فيه نوع تكلف (قوله فيستوى جامدها ومائعها) كالتنجاسة لا يخفى ان المراد فى الفرع بجامد الطهارة التيمم وبمائعها الوضوء والغسل وفى الاصل بجامد الطهارة الاستنجاء وبمائعها ازالة النجاسة بالماء (قوله وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل) قال شيخنا العلامة يعنى لأن وجه استدلال القالب استواء جامد النجاسة ومائعها وجه استدلال المستدل عدم وجوب النية فيها وهذا لا يخفى انه نتيجة القياس استدلالاً وتدللاً لوجه الاستدلال أى كيفيته اه (وأقول) هو اعتراض فى غاية السقوط والفساد لا منشأ له الا أنهم كلامهم على غير وجهه وتفسير مرادهم بما لا يطاقه ومن أين له ان المراد بالوجهين المذكورين ما زعمه وأنى حاجة الى الجمل عليه بل يجوز أن يرد بوجه استدلال المستدل ككون الجامع الطهارة بالمائع وبوجه استدلال المعارض كونه مطابقاً للطهارة ولا اعتبار على هذا وليس هو نتيجة القياس كما لا يخفى والمجيب وقوعه فيما وقع مع ظهور العبارة او صراحته فى خلاف ما قاله اذ قول المصنف طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية صريح فى استنتاج عدم وجوب النية من كونها طهارة بالمائع فلا يمكن حتمئذ الآن كونها طهارة بالمائع هو العلة وان عدم وجوب النية هو الحكم المترتب عليها فكيف مع ذلك يتوهم ان وجه استدلال المستدل عدم وجوب النية وكذا قول المصنف فيستوى جامدها ومائعها صريح فى ان هذا الاستواء هو الحكم المستنتج من العلة المطوية أى طهارة أى عن الحدث ثم رأيت شيخنا الشهاب يفسرهم هذا فقال وذلك لأن الجامع فى قول الحنفى طهارة بالمائع والجامع عند المعارض مطلق الطهارة اه (قوله وشاهده والله العزة ورسوله) فيه أمور * الاول انه قد يقال كان الاولى تقديم التعريف على الاستشهاد عليه لان مقصود المصنف افادة الغير وهو لا يتأتى لانهم الاستشهاد عليه قبل تصوره وفهم معناه والثانى انه ان قيل لم يذكر قوله وللمؤمنين مع ذكره فى الآية قلنا يمكن أن يكون إشارة الى أن كلام ثبوت العزة لهم واخراجهم المنافقين واخراج المنافقين اياهم فى زعمهم تبعاله صلى الله عليه وسلم فهو المقصود بالذات بالعزة منه تعالى وبالاخراج من المنافقين فى زعمهم وهو المخرج بالحقيقة للمنافقين ولا ينافى ذلك إعادة اللام فى وللمؤمنين الدالة على تأكيدها ثبات العزة لهم لانه للمبالغة فى الرد على المنافقين وأما قول شيخنا الشهاب فى قول الشارح والله ورسوله الاعز مانعه لم يعترض للمؤمنين وان ذكر وفى الآية موافقة لما بين اه فغير شافى لورود السؤال على المتن هذا واقائل أن يقول ما فى الآية من قبيل القلب لصدق معنى القلب عليه فليست أقل

(كالنجاسة) يستوى جامدها ومائعها السابق وغيره وقد وجبت النية فى التيمم فوجب فى الوضوء والغسل ووجه التسمية بالمساواة واضح من المثال والقاضى يقول فى رده وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل

(برسمه) أي من القواعد (القول ١٤٤) بالموجب وشاهد (قوله تعالى) والله العزة ورسوله في جواب ليخرجن

الجواب (قوله والله ورسوله الاعز) قال شيخنا الشهاب ان قوله الاعز على غير بابه وان الاولى
أن يعبر على وفق الآية بما يقيد قصر العزة على الله ورسوله اه بعناه (وأقول) اذا كان الاعز
على غير بابه أي بأن لا يراد معنى التفضيل كان قول الشارح والله ورسوله الاعز مفيد للعصر
الذي كوراه تعريف الطرفين ويمكن أن يوجه صنيع الشارح بأنه قصد موافقة عبارة المستدل
والإشارة إلى كفاية ذلك في الرد عليه وان في الآية مبالغة في الرد فليأتل (قوله وقد أخرجاهم)
قال السكال عبارة شرح المختصر والله ورسوله يخرجهم وهي أولى لمطابقة المضارع في قوله
تعالى يخرجهم وأولى منها أن يراد على المتن والله ومنين ويقال فآله يخرجهم ورسوله والمؤمنون
لأنه أتم طبا فاللاية اذ يتألف في التعبير وبالمضارع وافراد الاسم الكريم بالذكور كذلك
الرسول والمؤمنون دون جميع الرسول مع الاسم الكريم في ضمير اه (وأقول) أما قوله وهي
أولى لمطابقة المضارع الخ فيجاء عنه بأن الشارح لم يقصد تميم تصوير معنى القول بالموجب
بل قصد الاخبار بتحقيقه في الواقع بمبالغة في بطلان دليلهم واما عدم زيادة المؤمنين فقد تقدم
جوابه واما عدم افراد الاسم الكريم بالذكور فبوابه انه أشار بجمعه صلى الله عليه وسلم مع
الاسم الكريم في ضمير واحد إلى أن الموجود اخرج واحد وان الذي باشره انما هو رسول الله
صلى الله عليه وسلم وانما ذكر الله معه للتبرك ولكونه المقدس (قوله وهو تسليم الدليل مع
بقاء النزاع) قد يتطرق فيه بأنه صادق بالقلب حيث كان معه تسليم لصحة ادفعه حينئذ تسليم
للدليل مع بقاء النزاع واشتماله على زيادة لا ينافي ذلك اللهم إلا أن يلتزم أنه أعم من القلب
فليأتل (قوله فلا ينافي القصاص) قال شيخنا الشهاب أي فثبت وهو الفرع المقيس لعدم
المنافاة كما هو ظاهر العبارة بل ذلك من تمام الدليل كما يعلم بما يأتي وقد سبق للشارح رحمه الله
مثل هذه العبارة ولما سقط الفاء كان أجلى أي لانهم اتفهم ان مدخلها هو الفرع اه (قوله
سأنا عدم المنافاة) قال شيخنا العلامة بوجههم انه دليل المستدل وليس كذلك بل هو نتيجة فتأمل
اه (وأقول) كان وجه الإيهام إضافة التسليم إلى الدليل في التعريف حيث قال وهو تسليم
الدليل الخ ولك أن تمنع هذا الإيهام بان إضافة التسليم إلى الدليل في التعريف لا تقتضي إيهام
المثال ما ذكر لصراحة عبارته في ان المسلم هو نتيجة الدليل اذ لا يفهم من قولنا قتل بما يقتل غالباً
فلا ينافي القصاص كالاحراق الا ان قولنا قتل بما يقتل غالباً هو الفرع وقولنا كالاحراق هو
الاصل وان مجموع القولين قياس نتيجة عدم المنافاة المذكور وهذا أدل دليل على ان متعلق
التسليم في قوله سأنا عدم المنافاة هو نتيجة الدليل لانفسه بل هذا التمثيل قريبة في غاية الظهور
على أن إضافة التسليم في التعريف إلى الدليل على حذف المضاف أي تسليم مقتضى الدليل
لمطابق التسمية بالقول بالموجب أي بالمقتضى بالفتح وهذا قال شيخ الاسلام قوله وهو تسليم
الدليل أي مقتضاه كما أشار إليه الشارح بقوله بان يظهر الخ اه فأى إيهام مع ذلك ولو سلم فهو
إيهام كالعدم لانه مثله لعدم التأمل في الامثلة فلا اعتداده فالحاصل ان في التعريف
حذف ادلت عليه الامثلة دلالة واضحة فلا تحقق لهذا الإيهام أولاً اعتداده واعلم مر الله ان
ظهور المراد من العبارة بحيث لا يوجب إلى الامر بالتأمل فتأمل لكن عادة الشيخ المبالغة
بالمناقشات اللفظية التي لا تلتفت إليها الاقرين المتعالمين وقد أكثر منها الشيخ بل هي

إكبر

جميع ذلك

(والمختار تصديق المعترض)

أكثر ما في حواشيه فلهذا قصد به القرين (قوله من منافاة القتل بالمقتل للتصاص) قال شيخ
 الاسلام فمر به قول المصنف هذا فجعله راجعا لامثال الاول ولو فسر به قوله من منع التفاوت
 في الوسيلة لرجع الى امثال الثاني امكن اقرب وموافقا للكلام غيره انتهى (وأقول) كان
 وجه كونه اقرب ما بينه اعني شيخ الاسلام قبل ذلك من ان امثال الاول مثال للنوع الاول
 من انواع ورود القول بالموجب الذي ليس المقصود فيه استنتاج ابطال ما يوههم انه ماخذ
 مذهب الخصم ليناسب ان يقول المعترض ليس هذا ما اخذى بل المقصود فيه استنتاج ما يوههم
 انه محل النزاع اولاه وان صح ايضا كونه مثالا للنوع الثاني كما قاله وعليه ما ذكره الشارح
 وقد يوجه كلام الشارح بانه اراد الاشارة الى صحة جعله مثالا للنوع الثاني دفع الما يوههم من
 تمثيل القوم به للنوع الاول ويرد عليه ان الاشارة الى ذلك لا تتوقف على قصر كلام المصنف
 على امثال الاول بل جعله على ما يشمل المشايين يتضمن تلك الاشارة مع زيادة الفائدة اللهم الا ان
 يقال انما قصر الكلام عليه مبالغة في صحة جعله مثالا للنوع الثاني او يدعى ان ما ذكره الشارح
 راجع للمثالين جميعا اما الى الاول فظاهر واما الى الثاني فلان ما انتفاء المستدل من ان التفاوت
 في الوسيلة يمنع القصاص مستلزم لنفيه ان القتل بمنقل يمنع القصاص وينافيه فقوله
 من منافاة القتل بمنقل للقصاص شامل للمنافاة المنقضية صريحا في امثال الاول بقوله فلا ينافي
 القصاص وللمنافاة المنقضية لزوما في المثال الثاني بقوله التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص
 لانه يستلزم ان القتل بمنقل لا يمنع القصاص لان المنقل مع المحدد من باب تفاوت الوسيلة
 (فان قلت) رجوع كلام الشارح الى امثال الاول لا يوافق قوله فيه وذلك محل النزاع ولا يستلزمه
 الدليل حيث دل هذا الكلام على ان المقصود فيه استنتاج ما يوههم انه محل النزاع او مستلزمه
 لا ما يوههم انه ماخذ لخصم حتى يناسبه قول المعترض ليس هذا ما اخذى (قلت) دلالة كلامه
 المذكور وعلى ان المقصود بالمثال الاول استنتاج ما ذكره لا ينافي انه يجوز ان يصد به ايضا
 استنتاج بطلان ما يوههم انه ماخذ لخصم فيجوز ان يقصد من المثال الاول استنتاج نفي منافاة
 القتل بمنقل القصاص باعتبار توهم انه محل النزاع وان يقصد منه استنتاج نفي تلك المنافاة
 باعتبار توهم انه ماخذ لخصم فارجاع الاشارة لما ذكر في المثال الاول بانظر اهـ هذا الاعتبار
 الثاني فليتأمل والله أعلم (قوله لان عدالة تمنعه من الكذب) فيه أمران الاول ان قضية
 اشتراط عدالة في تصديقه وقضية تعليل العمد بقوله لانه اعرف بعذبه ومذهب امامه ولانه
 ربما لا يعرف فيدعى احتمال ان لعله ماخذ آخر خلافاً وهو قضية اطلاق التنبؤ له التجاه
 والثاني انه لا منافاة بين تعليل المختار بان عدالة تمنعه من الكذب وتعليل قابله بانه قد يعاند مع
 ان العناد يقع في الكذب لان المراد ان ظاهر العدالة ومن شأنها انتفاء الكذب وهذا لا ينافي
 انه قد يقع لان الكذب لا ينافيها فليتأمل (قوله وفي صلاحية افشاء الحكم) قال شيخنا
 العلامة صواب العبارة وفي صلاحية الحكم لافضائه يعرف ذلك بتأمل كلام الشارح في المثال
 انتهى (أقول) أي حيث قال فيه تحريم المحرم بالاصاهرة وبما صالح لان يقضى الى عدم التجور
 بفعل الموصوف بالصلاحية الحكم الذي هو التحريم وجعل الافشاء متعلق بصلاحيته وهذا
 أعني الاشارة الى ما في عبارة المصنف من كناية اشارة صلاحية الافشاء بالتثليل ثم أقول ان اراد

شرعه

ان تعبير المصنف صحيح لكن كان الاولى التعبير بما ذكر لانه أوضح فهو مسلم لكن قوله صواب
 العبارة غير صواب بل كان الصواب ان يقول أصوبية العبارة اللهم الا ان يريد بالصواب
 الاولى وان اراد ان تعبير المصنف خطأ كان خطأ قطعاً لان الصلاحية وان كانت صفة للحكم
 الا انه اسبب في افضائه فيصح اضافتها اليه من اضافة السبب الى المسبب فانها واقعة شائعة
 لا يسع ما قلنا توقف فيها والمعنى الصلاحية التي هي سبب لافضاء الحكم أى صلاحية الحكم
 التي هي سبب افضائه فتدبر ولا تغفل (قوله بان يتنى كلام من الاربعة) قال شيخنا العلامة
 دفع به أن يتوهم ان الواو بمعنى أو فريد عليه ان القدر في المناسبة يعم عدم التأثير المتقدم
 انتهى (وأقول) فيه نظر ظاهر لا يخفى على ماهر اما أولاً فلان المراد بالقدر في المناسبة هنا
 ابداء منفردة راجحة أو مساوية كما بينه العضد وغيره والمراد بعدم التأثير السابق ابداء عدم اعتبار
 الوصف اما لكونه طرياً أو لادعاء عنه بوصف آخر في المحل أو غير ذلك كما علم مما سبق ومن
 العضد وغيره وحينئذ فعلى تقدير كون الواو بمعنى أو لا يرد أن القدر في المناسبة يعم عدم التأثير
 لتباينهما كما تقرروا وأما ثانياً فلان قوله بان يتنى كلام من الاربعة لا ينافي كون الواو بمعنى
 أو لجواز ان يريد بان يتنى كلام من الاربعة في صورته وهذا وان خالف ظاهر العبارة الا أنه مؤيد
 بوافقه لحمل العضد وغيره هذه الامور الاربعة اربعة اعتراضات مستقلة كما انما في الواقع
 كذلك نعم يمكن أن يوجه ظاهر عبارة الشارح بأنه المناسب لعدم المصنف القدر في الاربعة
 اعتراضاً واحداً حيث ترجمه بقوله ومنها وان صرح ان تعدد اربعة اعتراضات مستقلة (قوله)
 لانه على الاول ابداء خصوصية في الاصل الى آخره) أقول عبارة العضد مانعه الفرق ابداء
 خصوصية في الاصل هو شرط وله ان لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل
 أو ابداء خصوصية في الفرع هو مانع وله ان لا يتعرض لعدمها في الاصل فيكون معارضة
 في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الاصل فيكون
 مجموع المعارضتين انتهى قال المولى سعد الدين قوله فيكون معارضة في الاصل لان المستدل
 ادعى عليه الوصف المشترك والمعارض عاينته مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر وانما
 الخفاء في كون ابداء المانع في الفرع معارضة فيه وتحققه ان المانع عن الشيء في قوة المقتضى
 انقضائه فيكون المانع في الفرع وصفاً يقتضى نقض الحكم الذي أثبتته ويستدل الى اصل
 الاحتمال وهذا معنى المعارضة في الفرع وانما يحتاج الى هذا التكلف محافظة على ما يشير اليه
 كلام الشارح يعنى العضد من ان المعارضة في الفرع تكون بما يقتضى نقض حكم المستدل
 اما بنص او اجاع ظاهر او موجود مانع الحكم أو بقوات شرط الحكم ولا بد من بيان تحققة
 وطريق كونه مانعاً أو شرطاً على نحو طريق اثبات المستدل عليه الوصف المعال به من التأثير
 أو الاستنباط وعلى هذا ينظر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين اذا تعرض لانتفاء الشرط
 في الفرع أو عدم المانع في الاصل أما الاول فلان ابداء الخصوصية التي هي الشرط في الاصل
 معارضة في الاصل وبيان انتفاءها في الفرع معارضة فيه وأما الثاني فلان بيان وجود مانع
 في الفرع معارضة فيه وبيان انتفاءها في الاصل اشعار بأن العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا
 المانع لا الوصف نفسه وهذا معارضة في الاصل حيث ابدى علة أخرى لا توجد في الفرع وقد

(وفي الانضباط) للوصف
 المعال به (والظهور) له
 بأن يتنى كلام من الاربعة
 (وجوابها) أى جواب
 القدر فيها (بالبيان) لها
 مثال الصلاحية المحتاجة
 الى البيان أن يقال تحريم
 المحرم بالمصاهرة مؤيداً صالح
 لان يفضى الى عدم القبح
 بها المقصود من شرع التحريم
 فيعترض بأنه ليس صالحاً
 لذلك بل لا فضاء الى القبح
 فان النفس مائلة الى
 الممنوع فيجيب بان تحريمها
 المؤيد بسد باب الطمع فيها
 بحيث يصير غير مشتهة
 كالام (ومنها) أى من
 القواعد (الفرق) بين
 الاصل والفرع (وهو راجع
 الى المعارضة في الاصل
 أو الفرع وقيل اليهما) أى
 الى المعارضتين في الاصل
 والفرع (معاً) لانه على
 الاول ابداء خصوصية في
 الاصل يجعل شرطاً للحكم

يتوهم من ظاهر عبارة الشرح ان تحقق مجموع المعارضتين انما هو على تقدير ابداء خصوصية
 في الاصل هو شرط مع التعرض لعدمها في الفرع وابداء خصوصية في الفرع هي مازنة مع
 التعرض لعدمها في الاصل وهو غلط أما اولاً فلا لأنه لم يقل أحد بكون الفرق عبارة عن ابداء
 مجموع الخصوصية وأما ثانياً فلا لأنه لا حاجة حينئذ الى التعرض المذكور لتحقيق المعارضتين
 بدونه انتهى وفيه فوائد منها ان معنى المعارضة في الاصل ابداء وصف لحكمه غير الذي ابداه
 المستدل كما أفاد ذلك قوله لان المستدل ادعى الى آخره أو بيان انتفاء المانع في الفرع
 عن الاصل كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفاءه في الاصل اشعار الى آخره وان معنى المعارضة
 في الفرع ابداء مانع فيه يقتضي نقيض الحكم الذي أثبت فيه المستدل الخاف بذلك الاصل
 فالمستدل ألحق الفرع بهذا الاصل بجامع ما ادعى انه عليه الاصل والمعارض الحقه باصل آخر
 في حكمه الذي هو نقيض حكم هذا الاصل بجامع علم حكم ذلك الاصل الاخر التي هي ذلك
 المانع الذي ابداه في الفرع كما أفاد ذلك قوله وتحقيقه الخ أو بيان انتفاء الخصوصية التي هي
 الشرط في الاصل عن الفرع كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفاءها في الفرع معارضة فيه وبه
 بالنسبة للقسم الاول من قسمي معنى المعارضة في الفرع على انه تكلف أحوج اليه ما أشار اليه
 الشارح يعني العضم ان المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل وكان
 وجه كونه أشار الى ذلك وصفه الخصوصية التي ابداها المعارض في الفرع بقوله هو مانع فان
 في هذا الوصف إشارة الى ان الخصوصية المبدأ مانع من الحكم فيكون مقتضيه نقيض حكم
 المستدل ولا يخفى ان هذه الإشارة في كلام الشارح المحلى فيجوز كلامه الى هذا التكلف أيضاً
 * ومنها ان المعارضتين في الاصل والفرع يتحققان اما بابداء خصوصية في الاصل مع التعرض
 لانتفاءه في الفرع واما بابداء مانع في الفرع مع التعرض لانتفاءه في الاصل كما أفاد ذلك قوله
 وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين الخ واما بابداء خصوصية في الاصل وابداء
 مانع في الفرع وان لم يتعرض لانتفاء الخصوصية عن الفرع ولا لانتفاء المانع عن الاصل وأما
 اعتبار التعرض المذكور مع ذلك فلم يقل به أحد كما أفاد ذلك قوله وقد يتوهم من ظاهر
 عبارة الشرح الى قوله وهو غلط الخ فعلم انه يكفي في تحقق المعارضتين كل من ابداء الخصوصية
 في الاصل مع التعرض لانتفاءها في الفرع ومن ابداء المانع في الفرع مع التعرض لانتفاءه
 في الاصل وأن يتحققهما لا يتوقف على ابداء الخصوصية في الاصل وابداء المانع في الفرع وان
 لم يتعرض لانتفاء كل عن الآخر وعلى هذا يشكّل قول الشارح المحلى وعلى الثاني ابداء
 الخصوصية مع الاصل ظاهره توقف تحقق المعارضتين على ابداء الخصوصية وأنه لا يكفي ابداء
 احدهما في واحد منهما مع التعرض لانتفاءها عن الآخر وقد أفاد كلام السعد الاكتفاء
 بذلك كما تقرر فيحتمل ان الشارح ثبت عنده عن القائل الثاني ما هو ظاهر عبارته ويحتمل انه
 ذلك على سبيل التمثيل فليتمل (قوله بأن تجعل من علمه) ظاهره حصر المعارضة في الاصل
 في كون المبدى جزءاً من علمه وقضية كلام الاحكام عدم حصرها في ذلك حيث قال
 الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الاصل بمعنى وراما عال به المستدل وسواء كان مستقلاً
 بالتعليل كمعارضة من على ربا الفضل في البر بالطمع بالكيل أو بالقوت أو غير مستقل بالتعليل على

بان تجعل من علمه أو ابداء
 خصوصية في الفرع
 تجعل مانعاً من الحكم وعلى
 الثاني ابداء الخصوصية
 معامثلة على الاول بشقيه
 ان يقول الشافعي التمس في
 الوضوء واجبة كالتيمم
 بجامع الطهارة عن حدث
 فيعترض الخنفي بان العلة
 في الاصل الطهارة بالتراب
 وان يقول الخنفي بقاد المسلم
 بالذي كغير المسلم بجامع
 القتل العمود العدوان
 فيعترض الشافعي بان
 الاسلام في الفرع مانع من
 القود وقد ذكر الامد
 اذا كرر رجوع الفرق الى
 مانع قدم أن من معنى
 المعارضة في الاصل ابداء
 قيد في العلة ومن معنى
 المعارضة في الفرع ابداء
 مانع من الحكم ولم يذكر
 ذلك المصنف فأحال معنى
 الفرق على ما لم يذكره بخلاف
 الامد (والصحيح أنه) أي
 الفرق (فادح وان قيل انه
 سؤالان)

وجه يكون داخلا في التعديل وجزأ منه وذلك كما ارضه من علل وجوب القصاص في القتل
بالمثقل بالمثل العمل العدوان بالخارج في الامل ونحوه انتهى ثم قال الاعتراض التاسع عشر
المعارضة في الفرع بما يضي نقيض حكم المستدل الخ ثم قال الاعتراض العشرون الفرق
واعلم ان سؤال الفرق عند بناء زمانا لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الخ ولم يقصر
المعارضة فيهما هنا فليتمأمل (قوله بناء على القول الثاني فيه) قال شيخ الاسلام ولو قال بدل ما قاله
بناء على وجوع الفرق اليهما كان أولى لثلاثيهم انه مبني على الضعيف وهو حصر رجوع الفرق
اليهما وليس مراد كما مررت الاشارة اليه انتهى أي وكلام المصنف لا ينافي شمول هذه المناقعة
لرجوع الفرق اليهما على القول الاول أيضا لان الحكاية بقيل في كلامه لا يتعين ان تكون
للتضعيف وكان وجه ما سلكه الشارح انه المتبادر من الحكاية بقيل واراد شيخ الاسلام بقوله
كما مررت الاشارة اليه قوله في قول المتن السابق وقيل اليهما مانصة تضعيفه بالنظر الى حصر
الفرق فيه والا فالفرق حاصل برجوعه اليهما كحصوله برجوعه الى أحدهما بالاولى فافرق
كلامه مانعة خلو انتهى (قوله والصحيح انه يمنع تعدد الاصول افرع واحد) فيه امور
أحدها قال شيخ الاسلام انه موافق لامتناع تعدد العال والذي صححه ابن الحاجب وغيره جواز
تعدد القوة الظنية وهو المعتمد انتهى وقد يقال لا يلزم من جواز تعدد العال جواز تعدد
الاصول أخذ من قوله لا انتشار اذا لا انتشار في تعدد العال مطلقا أو كالاتشار في تعدد الاصول
كما هو ظاهر ثانياً لم يبين ان العلة في تلك الاصول متحدة أو مختلفة ولا يبعد انه يجوز ان تكون
متحدة وان تكون مختلفة بناء على جواز تعدد العال بأن يكون لذلك الحكم علة متعددة ويرد
النص به في ثلاثة اصول مع ملاله في كل واحد بهلة وتوجد العال كلها في بعض الفروع ثالثها ان
المصنف نقل عن الأكثر جواز القياس مع ورود النص وحينئذ فيجوز الاستدلال على شيء
واحد بالنص والقياس والاجماع وهذا قد يشكل على منعه هنا تعدد الاصول لا انتشار
اذا لا انتشار يحصل أيضا فيما ذكر وهو هذا قد يؤيد القول بجواز تعدد الاصول والاتفا الفرق الا أن
يجاب بفتح لزوم الانتشار في الاستدلال بالنص والاجماع والقياس مطلقا أو كالاتشار في تعدد
الاصول رابعها هل المراد بتعدد الاصول أصلا ن فأكثر أو لا بد من أقل مسمى الجمع فيه نظر
واعمل الاقرب الاول خامسها مظاهره انه لا فرق في الامتناع بين ان يطلق أو يصرح بأنه قصد
الالحاق بكل واحد بانقراده من غير نظر معه لا سخر وهو قضية تعلل بالانتشار أيضا وفيه نظر
ظاهر وينجبه الجواز اذا صرح بما ذكر سادسها هل صورة المسئلة اذا وقع الحاق بالاصول في
مجلس واحد بخلاف ما اذا وقع كل الحاق باصل في مجلس فانه لا وجه للامتناع (قوله وان جواز
علمان) قد يستشبه كل الفرق فان تجوز العلمين والقياس باعتبار كل منهما ولا سيما والمراد بهما
ما فوق الواحد فيشمل الأكثر من العلمين ولا حصر له لا يخلو عن الانتشار الا أن يجاب بأنه أقل
وظاهر أن التقدير وان جواز علمان مع اتحاد الاصل أو في الجملة ولا فيجبوز العلمين صادق مع
تعدد الاصول (قوله وقد لا يحصل انتشار) قوة الكلام تفيد أن الغرض من هذا الكلام دفع
استدلال الصحيح بالانتشار وفيه نظر لان الظاهر انه ليس مراد الصحيح ان الانتشار لازم لظهور
انه قد لا يوجد فلا يسع أحدا دعوى لزومه بل مراده انه قد يحصل الانتشار وحينئذ لا يظهر

بناء على القول الثاني فيه
لأنه يؤثر في جمع المستدل
وقيل لا يؤثر فيه وقيل
لا يؤثر على القول
بأنه سؤالان لان جمع
الاستدلال المختلفة غير
مقبول وسكت المصنف عن
جواب الفرق وبما يجاب به
منع كون المبدى في الاصل
جزأ من العلة وفي الفرع
مانع من الحكم ومهمل
المصنف مسئلة تتعلق
بالفرق قوله (و) الصحيح أنه
يمنع تعدد الاصول افرع
واحد بان يقاس على كل
منها (لا انتشار) أي انتشار
البحث في ذلك (وان جواز
علمان) لمعول واحد وقيل
يجوز التعدد مطلقا وقد
لا يحصل انتشار (قال
المجيزون) للتعدد (ثم) على
تقدير وجوده (لوفر بين
الفرع وأصل منها كفى)

في القدر فيه لانه يبطل
جميعها المقصود وقيل لا يكفي
لاستقلال كل منها
(وثالثها) يكفي ان قصد
الالحاق بمجموعها لانه
يبطله بخلاف ما اذا قصد
بكل منها (ثم في اقتصاص
المستدل على جواب
أصل واحد) منها حيث
فرق المعترض بين جميعها
(قولان) قبل يكفي لحصول
المقصود بالدفع عن واحد
منها وقيل لا يكفي لانه التزم
الجميع فيلزمه الدفع عنه
(ومنها) أي من القواعد
(فساد الوضع بان لا يكون
الدليل على الهيئة الصالحة
لاعتباره في ترتيب الحكم)
عليه كان يكون صالحا
اضد ذلك الحكم أو نقيضه
(كتافي التخفيف من التغليظ
والتوسيع من التضييق
والاثبات من النفي) وعكسه
(الاول) مثل قول الحنفية
(القتل عدا جنابة عظيمة
فلا يكفر) أي لا يجيب له
كفارة كالردة

كون ما ذكره ذلك الاستدلال فليتأمل (قوله لانه يبطل جميعها) أي جمع تلك الاصول أعم
من أن يكون الالحاق بكل منها أو بمجموعها بقية المقابل المقصود وجه بطلان
هذا الجمع بالفرق المذكور ظاهر فيما اذا كان الالحاق بمجموعها وأما اذا كان بكل منها فعمل
خفاء ووجهه انه بعد الفرق المذكور لم يبق جمع بين الفرع وبين كل منها بل بين الفرع وبين بعضها
لكن بطلان الجمع بينه وبين كل منها لا يظهر فيه القدر بمعنى بطلان التمسك في حكم الفرع لان
التمسك ببعضها كاف في اثبات حكمه فكيف حكم بالقدر على وجه الاطلاق اللهم الا أن
يكون المراد ابطال التمسك بالجميع من حيث الجميع فلا مستدل أن يعود ويتمسك ببعضه الا أن
ذلك خلاف ظاهر كلامه بل ظاهره انه بمجرد ذلك يبطل التمسك وينقطع المستدل ما لم يجب
ووجه بان مستند تلك الاصول لبعضها وقد سقط ذلك المستند بالفرق المتعاقب بعضها ثم
رأيت شيخنا الشهاب قال قضيت انه بعد ذلك لا يصح ان يتمسك بشئ منها في ذلك الحكم وكأنه
بالنظر لما ظروا انتهى فليتأمل (قوله لاستقلال كل منها) أي في نفسه وان قصد الالحاق
بالمجموع والثالث يقول في هذا لم يعتبر استئصال كل واحد فليتأمل (قوله ان قصد الالحاق
بمجموعها) قال شيخنا العلامة الالحاق بمجموعها ليس من تعدد الاصول الذي هو موضوع
المسئلة الا ترى كيف فسره الشارح بان يقال على كل منها اه (وأقول) جوابه ان المراد
بتعدد الاصول تعدد أمور يصلح كل منها بانفرادها للقياس عليه أعم من ان يقع القياس على
كل منها بانفراده أو يقع على مجموعها فظهر ان الالحاق بمجموعها من تعدد الاصول لانه
الالحاق بمجموع أصول يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه فقد وجد فيه تعدد الاصول بذلك
المعنى ولا ينافي ذلك قول الشارح بان يقاس على كل منها امال لانه على وجه التتميل فانه يستعمل
بان في موضع كأن كماله من عادته كما تقدم بيان ذلك وامال ان المراد بكل منها أعم من الكل
الجميع والكل المجموع وعلى هذا فنفي كل منها لا بداء أو مستعملة في معنى التبعيض
والبيان معا وامال ان المراد بكل منها أعم من أن يكون على انفراده أو في جملة لا يقال
الالحاق بالمجموع صادق بالالحاق بالبعض فقط على انفراده فهذا التوجيه غير شامل لانا نقول
تعدد الاصول يستلزم عرفا ملاحظة الجميع في القياس والالزام تعدد الاصول في كل قياس كان
للمقيس فيه أصول في الواقع لم يلاحظ منها الا واحد فقط وهو باطل قطعا فالالحاق بالمجموع
لا يكون من تعدد الاصول الا اذا لوحظ الجميع وذلك منحصر في الالحاق بمجموعها بحيث يكون
كل واحد جزءا من الجملة الملقب بها منظور اليه فيها في الجملة نعم قال شيخ الاسلام الانسب
بالقول المنفصل الذي ذكره ان يقول بان يقاس عليها الصادق بكل منها ومجموعها اه أي صدقا
واضحا للمانع التكلف والافتداع صدق ما عبر به بذلك أيضا وان لم يحصل عن التكلف
(قوله قبل يكفي لحصول المقصود) هذا موافق قوله في جانب الفرق وقيل لا يكفي لاستقلال كل
منها لانه على ذلك القول لا يكفي في القدر الفرق بين الفرع وجميع الاصول وحينئذ لا يكفي
في جواب الاعتراض بالفرق بين الجميع الجواب عن واحد لانه حينئذ لم يحصل الفرق بين الجميع
الذي هو شرط القدر على ذلك القول فلعل قائله ما واحد (قوله وعكسه) يحتمل ان المراد
عكس الاخير فقط ويحتمل ان المراد عكس الجميع (لا يقال) يؤيد الاول افراد الضمير وتذكيره في

عكسه ادلو اراد عكس الجميع لقال وعكسه الانا نقول على تقدير ارادة عكس الجميع يرجع الضمير
 للماضي وهو مقرر مدكر فافراد الضمير وتذكيره لا تأيد فيه للاول نعم بؤيده قوله الاتي والرابع
 كان يقال في المعاطاة الخ حيث جعل الرابع عكس الاخير ادلو اراد عكس الجميع لكان الظاهر
 أن يكون الرابع عكس الاول لان المناسب والظاهر عد العكس على ترتيب الاصول فيكون
 أول العكس هو عكس أول الاصول وعكس أول الاصول لا يصح تقييده بما مثل به الرابع وان
 كان يذكر بقية أمثلة العكس ولا يقتصر على الرابع وحينئذ فيوجه عليه انه كان ينبغي أن
 يذكر عكس الجميع ويستوفي أمثلة ذلك فانه أفيد اللهم الا أن يعتذر بعدم وجود بقية العكس
 في الواقع أو في كلامهم (قوله فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم) قال شيخنا الشهاب قديقال
 هذا منه لان المراد لا تكفره الكفارة اه وحاصله ان لقائل ان يقول هذا من تغليظ الحكم لان
 المراد ان عظم هذه الجناية اقتضى أن لا تكفره الكفارة ولا تجبره اضعفها عن ذلك فلا تجب
 ويمكن أن يجاب عن هذا بان كون الكفارة لا تجبر هذه الجناية لا يقتضي عدم الوجوب لان
 التغليظ لم ينفرد في الجبر بل قد يقصد به الزجر فينبغي التغليظ بوجوب الكفارة زجرا على ان
 عظم الجناية لو سلم انه ينافي الجبر انما ينافي الجبر رأسا بحيث يرفع اثر الجناية مطلقا أما الجبر
 بمعنى التخفيف للجناية فلا مانع منه بل يمكن أن يقال انما يجاب الكفارة مع انتفاء الجبر أبلغ في
 التغليظ ويغفار الرد بانه مع تختم قتلها وعدم قبولها العقول الى شيء آخر فليتمأسل (قوله على
 وجه الارتفاق) قال شيخنا الشهاب المراد به الرقي بالمالك والمساهلة في شأنه وعدم التشديد
 عليه اه (أقول) ومن آثار كونها على وجه الارتفاق تجوز اخراجها من غير المال وامتناع
 أخذ نحو الحامل والكريمة وما يمنع من ارادة رفق المستحق قول الشارح الاتي كان يكون
 له جهتان الخ حيث دل على ان المستدلل نظري في التخفيف الى الارتفاق أي اخذ التخفيف من
 الارتفاق وانما يناسب أخذه منه اذا أريد به ارتفاق المراكز لان قصد المساهلة والتخفيف عليه
 يناسبه السراخي بخلاف ارتفاق المستحق انما يناسبه القورية كما هو ظاهر (قوله كالدبة على
 العاقلة) قضيته تحقق الجامع المذكور من الارتفاق ودفع الحاجة هنا وبيان ذلك ان في وجوبها
 على العاقلة دفع حاجة الجاني الى خلاصه من عهدة جنائبه التي تكثرت منه وبعبارة اخرى وان
 في الاقتصار في كل حول على نصف دينار على الغني وربع دينار على المتوسط وعدم أخذه ذلك
 في غير آخر الحول وعدم أخذه زيادة على ما ذكر وان لم يقو بالادية رفاة بهم وتسهيلا عليهم (قوله
 في نقيض الحكم) فمعه أمران أحدهما قال شيخنا الشهاب فيه الفصل بين المصدر ومعموله
 بمعمول غيره اه (وأقول) قوله بين المصدر أي قوله باعتباره وقوله ومعموله أي قوله في نقيض
 الحكم وقوله بمعمول غيره أي قوله بنص أو اجماع المتعلق بالفعل أعني ثبت أي وذلك مما منع قال
 في التسهيل ومعموله أي المصدر ركضته في منع تقديمه وفصله ويضمر عاه في فيما أو هم خلاف
 ذلك انتهى ويمكن أن يجاب بجعل قوله بنص أي قوله بنص الى آخره متعلقا بالمصدر أيضا أي ان اعتبره
 بالنص أو الاجماع في نقيض الحكم قد ثبت فليتمأمل والثاني انه كان ينبغي أن يزيد أو ضده وقد
 يجاب بانه أراد بنقيض الحكم ما يشمل ضده (قوله فيقال السبعة اعتبرها الشارع علة للظاهرة
 الخ) أقول هـ لا اعتراض أيضا بان قدح في الجامع بعدم تحقه لان الواقعة دلت على انتفاء

فعظم الجناية يناسب تغليظ
 الحكم لا تخفيفه بعدم
 وجوب الكفارة والثاني مثل
 قوله الزكاة وجبت على
 وجه الارتفاق لدفع الحاجة
 فكانت على التراخي كالدبة
 على العاقلة فالتراخي الموسع
 لا يناسب دفع الحاجة
 المضيق والرابع كان يقال
 في المعاطاة في المحقر لم يوجب
 فيها سوى الرضا فلا ينعقد
 بهما يسع كما في غير المحقر
 فالرضا الذي هو مناط البيع
 يناسب الاعتقاد لاعلمه
 (ومنه) أي من فساد الوضع
 (كون الجامع) في قياس
 المستدل (ثبت باعتباره بنص
 أو اجماع في نقيض الحكم)
 في ذلك القياس مثال الجامع
 ذي النص قول الخنفسية
 الهرة سبع ذناب فيكون
 سورته بخس كالكلب فيقال
 السبعة اعتبرها الشارع
 علة للظاهرة

لحيث دعي الى دار فيها كلب فامتنع والى أخرى فيها سنور فاجاب فقيل له فقال السنور تسبع رواه الامام أحمد وغيره ومثال
ذی الاجماع قول الشافعية في مسح الرأس في الوضوء يستحب تكراره كالاستنجاء بالخروج حيث يستحب ١٥١ الا بتأريفة فقال

المسح في الخفاف لا يستحب

تكراره اجماعا فيها

قيل وان حكى ابن كنج انه

يستحب تنليه مسح الرأس

(وجوابها) أي قسمي

فساد الوضع (بتقرير كونه

كذلك) فيقرر كون الدليل

صالحا لاعتباره في ترتيب

الحكم عليه كان يكون له

جهتان ينظر المستدل فيه

من احدهما والمعارض

من الاخرى كالارتفاق

ودفع الحاجة في مسئلة

الزكاة ويجاب عن الكفارة

في القتل بأنه غلط فيسئ

بالقصاص فلا يغلط فيه

بالكفارة وعن المعاطاة بان

الانعقاد بها مرتب على عدم

الصيغة لاعلى الرضا ويقرر

كون الجامع معتبرا في ذلك

الحكم ويكون تخلفه عنه بان

وجد مع نقيضه لما منع كافي

مسح الخفاف فان تكراره

يفسده كغسله (ومنها)

أي من القوادح (فساد

الاعتبار بان يخالف) الدليل

(نصا) من كتاب أو سنة

(أو اجماعا) كان يقال

في التيميت في الاداء صوم

مقروض فلا يصح بنية من

النهار كالقضاء فيعارض

بأنه يخالف لقوله تعالى

والصائم والضامات الخ

فانه رتب فيه الاجر العظيم

على الصوم كغيره من غير تعرض للتيميت فيه وذلك مستلزم لصحة دونه

السبعية عن الكلب لان فرق الشارع بقوله السنور سبع يقتضى ان الكلب ايسر بسبع والالم
يحصل الفرق بينه وبين السنور بذلك القول الآن يجاب بان ترك الاعتراض به للاستغناء عنه
مع فهمه مما اعترض به ثم ينبغي التامل في معنى السبع ما هو حتى كان السنور منه دون الكلب
كما اقتضاه هذا الفرق وقد فسر في القاموس السبع بالمفترس من الحيوان فليست اصل (قوله
حيث دعي الى دار فيها كلب فامتنع) قال شيخنا الشهاب قد يقال عليه امتناعه كون الملائكة
لا تدخل بيتا فيه كلب لانجاسة سورته (أقول) قد يجاب بان هذا خلاف ظاهر تعليقه عليه
أفضل الصلاة والسلام عدم دخوله به عدم سبعية الكلب كما أنشأ راليه بقوله السنور سبع فان
عدم السبعية أهم من عدم دخول الملائكة لتحققها في غير الكلب من الحيوانات كالأطير ورمع
دخول الملائكة فلا يناسب تعديل عدم الدخول به ويرد عليه انه يعارض بالمثل فان عدم
السبعية أهم من النجاسة لتحققها في نحو الطيور مع طهارتها فلا يناسب تعديل النجاسة نعم قد
يجاب بالتزام اعتراض الشيخ ولا بد من المدح في المثال لانه مما يكفيه الاحتمال فليست اصل (قوله
وجوابها أي قسمي فساد الوضع) قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام لوقال المصنف وجوابها أي
اقسام فساد الوضع اكان أوضح لانه أقسام يصدق تعريفه بكل منها عدمها في اثني أربعة
تلقى التخفيف من التعاليف والتوسيع من التضييق والاثبات من النفي وكون الجامع ثبت
اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم وزاد الشارح خلافا وهو تلقى النفي من الاثبات
وردها الى قسمين هما تلقى الشيء من ضده أو نقيضه وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع
في نقيض الحكم تأويل لا ضرورة اليه انتهى (وأقول) يمكن ان يقال انه أشار بذلك الرد
الى طريق اختصار الاقسام وضبطها وذلك داع أي داع (فان قلت) يرد على ردها الى هذين
القسمين صدق التعريف بغيرهما وهو ان لا يتلقى الشيء من ضده أو نقيضه ولا يكون
الجامع مما ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم بأن يبين عدم صلاحية الدليل لترتب
الحكم عليه ولا يكون أيضا صالحا لترتب ضد الحكم أو نقيضه ولا اذا جامع ثبت اعتباره بنص
أو اجماع في نقيض الحكم فان هذا القسم يصدق به تعريف المصنف الذي أشار اليه بقوله
بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة الخ (قلت) وجود هذا القسم وكونه من افراد
المحدود غير معلوم فلا اعتباره به ولعل هذا مما قصده المصنف بالرد المذكور وبذلك تزيد فائدة
(قوله) ويكون تخلفه عنه بان وجد مع نقيضه لما منع) قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب
فيه دفع فساد الوضع اكانه يلزمه النقص وقد قدم انه قاض ولولم يمنع انتهى (وأقول) قد قدم
أيضا من جملة الاقوال انه قاض الا ان كان التخلف لما منع أو فقد شرط ونقله عن أكثر
فقهاءنا فالجواب بما ذكره مني على هذا القول على ان الجواب بذلك في كلام القوم ليس من
مخترعات الشارح فلهل قائله هو القائل بذلك التفصيل فلا غبار عليه وأما الشارح فنقله كما هو
اقتدا بهم وأما حكم النقص وكونه قاضا عنه مطلقا فهو معلوم مما قدمه بما لا هن يد عليه
(قوله من غير تعرض للتيميت) أقول يرد عليه انه لو صح استلزام عدم التعرض للشيء الصحة بدونه
استلزام عدم التعرض للنية أيضا الصحة بدونها فان قالوا عدم التعرض يستلزم بشرط عدم ثبوت
ما يخالف وقد ثبت المخالف في النية قلنا لو سلم ذلك فقد ثبت المخالف أيضا في التيميت وهو خير

على الصوم كغيره من غير تعرض للتيميت فيه وذلك مستلزم لصحة دونه

من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له (قوله مخالف للاجماع السكوتي) قال شيخنا العلامة
 هذا الاجماع ينبغي حرمة النظر اليها وذلك هو نفي وجود العلة في الفرع انتهى (وأقول) كان
 مقصوده القدر في هذا المثال وكان محمول هذا القدر ان الكلام فيما اذا تحقق القياس بان
 وجد ما يعتبر فيه لكنه خالف نصاً واجماعاً وهذا المثال ليس كذلك لان العلة هي حرمة النظر
 وهذا الاجماع دل على انتفاءه فلم توجد في الفرع فلم يتحقق القياس ويمكن ان يجاب أما
 اولاً فبأننا لا نسلم ان هذا الاجماع ينبغي حرمة النظر اليها الا لا يستفاد منه سوى مجرد جواز
 التعميل وهو لا يستلزم جواز النظر حتى يستلزم جوازه جواز لا مكانه مع السائر أو غرض البصر
 وأما ثانياً فبأننا لا نسلم ان الكلام فيما اذا تحقق القياس لكنه خالف ما ذكر اذ لم يعتبر وفي فساد
 الاعتبار سوى المخالفة المذكورة أعم من ان يصح القياس أو لا وهما يصح بذلك ما قرره
 في توجيه كون فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع مما يصرح بأن القياس في فساد الاعتبار قد
 لا يكون صحيحاً كما سيظهر من الكلام الآتي في أنقاع الكوراني وحينئذ فليس الكلام الآتي
 القدر مجرد مخالفة النص أو الاجماع أعم من ان يتحقق مع ذلك فادح آخر كائناً ما كان وجود
 العلة في الفرع أو لا فعلى الاول يتحقق القدر من جهة الا أن المقصود هنا القدر من إحدى
 الجهتين وأما ثالثاً فبأن المثال مبنى على مجرد القرض الكافي فيه كما تقدم وبما سب هذا سكوت
 الشارح على حرمة النظر الى الزوجة الميتة مع ان مذهبه جوازه بدون شهوة فليتماً لن نعم ههنا
 بحث آخر وهو ان الاجماع السكوتي يجوز مخالفة كما تقر في محله فكيف يرد هذا القياس بهذا
 الاجماع فان قيل انما تجوز مخالفة الدليل بعارضة وهو منتهى ههنا قلنا لا نسلم اتفاقاً لان
 القياس المذكور من جملة الأدلة وهو معارض له اللهم الا أن يستثنى القياس فيمتنع مع
 وجوده (قوله وهو أعم من فساد الوضع) قال الكوراني وهذا سهو بل هذا ما بين فساد
 الوضع لان القياس هناك ليس بصحيح في نفسه اما لكونه ليس على الهيئة الصالحة أو لكونه
 مستلزماً لقياس الحكم وهذا القياس صحيح غاية معارضه باقوى منه حتى لو عارض ذلك
 النص بقي القياس سالماً عندنا انتهى (وأقول) أما دعواه السهو المذكور فهو من الخرافات
 الصريحة والخطا الواضح القبيح والجرأة على أئمة الدين بمجرد التخيلات الفاسدة والتوهيمات
 الكاسدة وذلك لان من المعلوم الجلي ان وضع هذه الاسماء بآراء تلك المفاهيم من الاصطلاحات
 وحينئذ فان كان مستنده في هذا الحكم بالسهو واجماع الاصوليين على تباينها فهذا باطل بلا
 شبهة وكيف لا ومنهم من صرح بما قاله المصنف جازماً به مقتضاه عليه كسيف العلوم وواحد
 الزمان أي الحسن الأمدى قال في احكامه مانعه وعلى هذا فكل فساد الوضع فساد الاعتبار
 وليس كل فساد الاعتبار يكون فساد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان
 اعتباره فاسداً بالنظر الى أمر خارج كما سبق تقريره ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار
 على سؤال فساد الوضع لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لكون
 الاخص مشتقاً على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة انتهى فانظر هذا النص القاطع للشبهة من هذا
 الامام الا ترى الى قوله فكل فساد الوضع فساد الاعتبار الخ وقوله لان النظر في الاعم الخ فهل
 يسوغ معاً قل أن يدعى اجماع الاصوليين أو أن يدعى سهواً المصنف مع موافقه لئلا هذا

وكان يقال لا يصح القرض
 في الحيوان لعدم انضباطه
 كالمخلوقات فيه مترض بانه
 يخالف الحدوث مسلم عن
 ابي رافع انه صلى الله عليه
 وسلم استسلف بكر اورد
 ورابعياً وقال ان خيار الناس
 أحسنهم قضاء البكر يفتح
 الموعدة الصغير من الابل
 والرابع يفتح الرء ما دخل
 في السنة السابعة وكان
 يقال لا يجوز للرجل ان
 يقبل زوجته الميتة لمجرد
 النظر اليها كالأجنبي
 فيترض بانه مخالف للاجماع
 السكوتي في تعميل على
 فاطمة رضي الله عنهما
 (وهو أعم من فساد الوضع)
 لصدقه حيث يكون الدليل
 على الهيئة الصالحة لترتيب
 الحكم عليه

(وله) أي الله عز وجل بفساد الاعتبار (تقديم على الموعودات) في المقدمات (وتأخير) ٥٣ عن المجامعة لها من غير مانع في التقديم

والتأخير (وجوابه الطعن

في سنده) أي سند النص

بارسال أو غيره (والمعارضة)

له نص آخر فيساقطان ويسلم

الاول (او منع الظهور) له في

مقصد المعارض (او التاويل)

له بدل (ومنها) أي من

القواعد (منع عليه الوصف)

أي منع كونه العلة (ويسمى

المطالبة بتصحيح العلة والاصح

قبوله) واللا أدى الحال الى

تمسك المستدل بما شاء من

الاصناف لامنعه المنع وقيل

لا يقبل لادائه الى الانتشار

بمع كل ما يدعي عليه (وجوابه

بأنه) أي بآبائ كونه

العلة بمسلك من مسالكها

المقدمة (ومنه) أي من

المنع مطلقا (منع وصف

العلة) أي منع انه معتبر

فيها وهو مقبول جزما

(كقولنا في افساد الصوم

بغير الجماع) كالا كل من

غير كفارة (الكفارة)

شرعت (لزجر عن الجماع

المحذور في الصوم فوجب

اختصاصها) به (كالحد

فانه شرع للزجر عن الجماع

زنا وهو مختص بذلك (فيقال)

لأنه ان الكفارة شرعت

للزجر عن الجماع بخصوصه

(بل عن الافطار المحذور

فيه) أي في الصوم بجماع

أو غيره (وجوابه يبين

اعتبار الخصوصية) أي خصوصية الوصف في العلة كان بين اعتبار الجماع في الكفارة بان الشارع رتبها عليه

النص الجازم من مثل هذا الامام على انه لو فرض الحال الذي دونه خوط القنادوشيب الغراب وهو اجماع الاصولين على ما زعمه لجازلهم صنف مخالفتهم واصطلاحه على خلاف اصطلاحهم من غير ان يسوغ لاحد ان يحكم عليه بالسهو في ذلك لما اشتهر من انه لا يجري في الاصطلاحات وان اسكن أحد ان يصطلح على ما شاء مع صلاحية تعريضه فساد الاعتبار لاجمعيته من فساد الوضع كما هو ظاهر نعم توجيه الامدى وجوب التقديم كالصريح في ارادة العموم المطلق وهو مخالف لما ساقى عن شيخ الاسلام وان كان مستنده قول بعض الاصولين بتباينهما فهذا لا يقتضى سهوا المصنف في قوله بخلافه سيما غيره ولا يسوغ لعائل أن يوجه الحكم عليه بذلك السهو على ان القول بتباينهما سهوا كما قاله شيخ الاسلام وواحد الاعلام حيث قال مانعه قوله وهو اعم من فساد الوضع ظاهره انه اعم منه مطلقا وقضية تعريضه ما يماذ كره المصنف انه اعم منه من وجه لصدقه فقط بماذ كره الشارح وصدق فساد الوضع فقط بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم ولا يعارضه نص ولا اجماع وصدقه ما عابان لا يكون الدليل على الهيئة المذكورة مع معارضة نص أو اجماع له فما قبل من ان فساد الوضع اعم ومن انه مما متباينان ومن انه مما متحدان سهوا انتهى وانظر ايضا ما في قول الكوراني أيضا ولو كونه مستلزما فتبعض الحكم من العجرفة فانه لا يقابل ما قبله فان استلزامه فتبعض الحكم من اقسام كونه ليس على الهيئة الصالحة لا مقابل له وبالجمله فما قاله في هذا المقام لم يصدر عن تأمل ولا ثبت (قوله وله تقديمه على الموعودات وتأخير) قال الكوراني وعندي أنه يجب تقديمه لانه أقوى لدلالته على بطلان القياس بخلاف غيره فانه اماما مطالبة بتصحيح الدليل أو معارضة له انتهى (وأقول) اما ولا ينبغي تأمل قوله لانه أقوى لدلالته على بطلان القياس مع قوله السابق آنفا وهذا القياس صحيح غاية معارضة باقوى منه حتى لو عورض ذلك النص بقى القياس سالما انتهى وأما ثانيا فكونه اقوى بتقدير عامه لا يقتضى وجوب تقديمه اما ولا فلالته على تقدير تأخيرها يكون من باب الترقى من الأدنى للأعلى وهو من المستحسنات كما قرر في محله ولا معنى لوجوب التقديم مع ذلك واما ثانيا فتدعيكم ما ذكره ويقال بل ينبغي وجوب تأخيرها لانه مع التأخير محتاج اليه للاحتياج للأقوى بعد الاضعف لعدم كفاية الاضعف أو لعدم تمام كفايته ومع التقديم لا يحتاج اغيره لعدم الحاجة الى الاضعف بعد الاقوى وبالجمله فما قاله ههنا من طرف ما قاله قبله لم يصدر عن تأمل ولا ثبت فتأمل ولا تغفل (قوله أي منع كونه العلة) أقول انما عير بذلك لانه عين للتامة ولو عبر بقوله أي منع كونه علة صدق بالتناقضة مع انها ساقى في قوله ومنه منع وصف العلة مع قبول منعها (قوله أي من المنع مطلقا) فيه أمران الاول قال السكالك تبينه على ان الضمير في منه غير عائدا الى منع العلية كما زعمه الشيخ ابو زرعة بل الى المنع مطلقا بدليل انه جعل منه منع حكم الاصل وبدليل ان منع وصف العلة مقبول جزما وقبول منع العلية موضع خلاف انتهى (أقول) وحامله ان الضمير راجع للمقيد السابق بدون قيده ومثله يقع كثيرا وقد صرح السكالك في بحث الاعادة مجوازه وأشار اليه السيد في بحث الدلالة من حوائثي العضد وحيد فلا غبار على المصنف في ارتكابه ولا سيما مع قيام القرينة من كلامه على المراد وهي ما ذكره السكالك واثاني قال شيخ الاسلام ولو قال بدل قوله مطلقا المطلق

٥٤ فتح اعتبار الخصوصية) أي خصوصية الوصف في العلة كان بين اعتبار الجماع في الكفارة بان الشارع رتبها عليه

حيث أجابهم أمن بالله عن جاعه ١٥٤ كما تقدم (وكان المعترض) لهذا الاعتراض (ينقح المناط) بجذبه خصوص الوصف

عن الاعتبار (والمستدل بحقيقته) بتبيينه اعتبار خصوصية الوصف (و) من المنع (منع حكم الاصل) وهو مسموع كان يقول الخفي الاجارة عقد على منعة فتبطل بالموت كأنه ~~كأنه~~ كالحق لا يطل بالموت بل ينتهي به (وفي كونه قطعاً للمستدل مذهب) اربعها أخذ من التفریع الاثنى لا توقف القياس على ثبوت حكم الاصل والثاني نفي للاتقال عن اثبات حكم الفرع الذي هو بصدده الى غيره (ثالثاً قال الاستاذ أبو اسحق الاسفراييني يكون قطعاً له (ان كان ظاهراً) يعرفه أكثر الفقهاء بخلاف ما لا يعرفه الا خواصهم (وقال الفرزالي يعتبر عرف المكان) الذي فيه البحث في القطع به أولاً (وقال) الشيخ (أبو اسحق الشيرازي لا يسمع) لانه لم يعترض المقصود حكاه عنه ابن الحاجب كالأمدى على ان الموجود في المنص والمعنونة للشيخ كما قال المصنف السماع ثم على السماع وعدم القطع قال المصنف (فان دل) أي المستدل (عليه) أي على حكم

كان أولى انتهى (وأقول) كان مراده ان قوله مطلقاً يفهم منه ان المعنى ~~كل~~ منع وهو خلاف المراد اذ ليس منع ماذ كرم من كل منع بخلاف المطلق اذ يفهم معنى المنع من غير تقييد ومنع ماذ كرم فرد من افراد المنع من غير تقييد (قوله) وكان المعترض ينقح المناط الخ) أقول دل تعبيره بكان على ان ذلك ليس تنقح المناط ولا تحققه حقيقة وكان وجهه ان تنقح المناط كما تقدم حاصله الاجتهاد في حذف بعض الاوصاف وتعيين الباقي للعلة وليس هنا اجتهاد ولا تعيين بل منع وصف العلة فقط ووجه شبهه بتنقح المناط ان المناط غير قائل بان هذا الوصف معتبر في العلة بمقتضى منعه فقد حذفه عن الاعتبار واذا حذفه عن الاعتبار تعين الباقي فاشبهه من حذف البعض بالاجتهاد والاستدلال وعين الباقي وان تحقيق المناط كما تقدم أيضاً اثبات العلة في أحد صورها وهذا المعنى غير موجود هنا لان حاصله ان العلة المعلومة مسلمة قد يتحقق وجودها في بعض الصور فيبين المستدل وجودها في ذلك البعض كبثان ان السرقة التي هي أخذ المال خفية من حرز مثله بالاشبه وهي علة القطع موجودة في التباش وما نحن فيه ليس كذلك ووجه الشبه ان المعترض لما منع الوصف الذي هو علة في الجملة لانه معتبر في العلة ثم اثبت المستدل اعتباراً فيه ما أشبهه من اثبت العلة في أحد صورها (قوله) وفي كونه قطعاً للمستدل (مذهب ثالث الخ) هذا يفيد السماع الذي صرح به الشارح أخذ من ذلك لان الاختلاف في كونه قطعاً للمستدل فرع قبوله وسماعه ويفيد ذلك أيضاً المقابلة بما سألني عن الشيخ أبي اسحق وانما ذكره مع افادته ما هذا يفيد الاختلاف في ذلك والحاصل انه لم يوافقوا في السماع وعدمه واختلفوا على الاول هل يحصل الانقطاع اولاً وعبارة المصنف تفيد الامر من اما الاول فما خوذ من المقابلة بما سألني عن الشيخ ويذكر الاختلاف في الانقطاع واما الثاني فظاهر (قوله) أخذ من التفریع) أي لان الاقتصار على التفریع على أحد احوال محكية يدل على رجحان الفرع عليه أي دلالة الظنية وان لم يستلزمه لجواز التفریع على غير الراجح عنه لغير ما كفرابة التفریع عليه أو أشكاله أو توهم عدم صحته (قوله) لم لا يكون مما اختلف في جواز القياس فيه) أقول فيه أمران الاول قال شيخ الاسلام عقبه أي والمستدل لا يراه انتهى (وأقول) في الجزم بهذا التقييم نظر بل يتجه كما تقدم المعترض في اسناد منه بتجوز الاختلاف فيه وان كان المستدل ممن يرى ان ذلك الحكم مما يقاس فيه والثاني ان الاقتصار في اسناد المنع بما ذكره كانه اقتصار على أقل ما يكفي فيه فيكون ما فوقه بالاولى فهو لم لا يكون مما اتفق على منع القياس فيه ونحو الجزم بالاتفاق على منع القياس فيه (قوله) سلمنا ذلك) يعني انه مما يقاس فيه ولا نسلم انه معال (أقول) قد يستشكل ذلك بانه مع تسليم انه مما يقاس فيه لا يمكن منع تعديله لان تعديله لازم لكونه مما يقاس فيه اذ ما لم يعال لا يمكن تعديله حكمه الى غيره لاجل وجود علة حكمه في ذلك الغير وتلك التعديله هي معنى القياس فتسليم انه مما يقاس فيه ومنع كونه معالاً متناقضان لا يجتمع مان وكذا قوله سلمنا ذلك يعني ان هذا الوصف علمه ولا نسلم وجوده فيه قد يستشكل أيضاً لانه يلزم من كون الوصف علمه حكم الاصل وجود الوصف في الاصل والا فلا يكون علمه حكمه فتسليم كون الوصف علمه حكم الاصل ومنع كون الوصف موجوداً في الاصل متناقضان لا يجتمع مان ويجب ان عن الاول بانه ليس المراد بكونه مما يقاس فيه انه

الاصل أي أي يدل عليه (لم يقطع المعترض) بمجرد الدليل (على المخار بل له أن يعود ويعترض) الدليل لانه نفسه

قد لا يكون صحيحا وقيل يقطع فليس له ان يعترضه نظروا وجه باعتراضه عن المقصود ١٥٥ (وقد يقال) في الايمان بنوع مرتبة

(لا نسلم حكم الاصل سلمنا)
ذلك (ولا نسلم انه مما يقاس
فيه) لم لا يكون مما يختلف
في جواز القياس فيه (سلمنا)
ذلك (ولا نسلم انه مما لا
لا يقال انه تعبدى (سلمنا)
ذلك (ولا نسلم ان هذا الوصف
علمه) لم لا يقال العلم غير
(سلمنا) ذلك (ولا نسلم وجوده
فيه) أي وجود الوصف في
الاصل (سلمنا) ذلك (ولا نسلم
انه) أي الوصف (متعبد) لم
لا يقال انه قاصر (سلمنا)
ذلك (ولا نسلم وجوده في
الفرع) فهذه سبعة منوع
تتعلق الثلاثة الاولى منها
بحكم الاصل والاربعة
الباقية بالعلم مع الاصل
والفرع في بعضها (فيجاب)
عنها (بالدفع) ايها (يعرف
من الطرق) في دفعها ان
أريد ذلك والا فليس
الاقتصار على دفع الاخير
منها (ومن ثم) أي من هذا
وهو جوازها المعلوم من
الجواب عنها أي من اجل
ذلك (عرف جواز ايراد
المعارضات من نوع)
كالمقوض أو المعارضات
في الاصل والفرع لانها
كسؤال واحد مترتبة
كانت أولا (وكذا) يجوز
ايراد المعارضات (من
أنواع) كالنقض وعدم

بنفسه يقاس عليه حتى ينافيه منع كونه من الدلائل المراد انه من النوع الذي يقبل القياس عليه
لنكون نوعه غير نوع الكفارات والاسباب والشروط والموانع وغير ذلك على ما تقدم فيها
ولا يلزم من كونه من ذلك النوع الذي يقبل القياس عليه كونه نفسه من ذلك حتى يتأق القياس
عليه وعن الثاني بانه لا منافاة بين كون ذلك الوصف علمه حكم الاصل وعدم وجوده في الاصل
لانه يجوز ان يكون للعالم علمان احدهما وجوده في جميع افراد الاصل والاخرى غير
موجودة في بعض افراده فغاية الامر انها قاصرة عن بعض الافراد وذلك لا يمنع صحة التعليل
على ما تقدم بيانه فاذا أريد القياس على ذلك البعض الذي لم توجد فيه تلك الاخرى صدق على
الحكم ان ذلك الوصف علمه لانه احدي علميه وان لم يكن ثبوته في ذلك البعض بواسطة ذلك
الوصف وصدق أيضا انه لم يوجد فيه أي ذلك الوصف فثبت تصور كون الوصف علمه حكم
الاصل أي في الجملة وان لم يكن ثبوته فيه بالنظر اكل فرد مع عدم وجوده في بعض افراد
الاصل أمكن تسليم ان الوصف علمه حكم الاصل مع منع وجوده في ذلك الاصل الذي اريد
القياس عليه غير ان هذا الجواب لا ياتي على ما صححه المصنف من امتناع التعليل بهاتين
فليست على ان التسليم لا يلزم ان يكون معناه قبول ذلك المسلم واعتقاده حقيقة بل قد يكون
معناه عدم الاعتراض بذلك الشيء حتى يكون معنى سلمنا كذا لا نعترض لذلك ولا نعترض به
بل اقتصر على الاعتراض بشئ آخر وهذا ما صدق مع كون ذلك المسلم مردودا عنده ذلك
شيخنا الشريف الصقوي وحينئذ فلا منافاة بين تسليم كون الشيء مما يقاس فيه ومنع انه
مما لا ينسب اليه ان هذا الوصف علمه ومنع وجوده فيه لجواز ان يكون التسليم بهذا المعنى
فليست على (قوله) ولا فيكفي الاقتصار على دفع الاخير منها) أي لانه مبني على تسليم ما قبله
(فان قلت) هذا ظاهر اذا كان التسليم بمعنى القبول والاعتقاد دون ما اذا كان بمعنى مجرد
عدم التعرض لذلك الشيء والاعتراض به كما تقدم عن شيخنا الشريف (قلت) بل هو ظاهر ايضا
على هذا لانه اذا ترك الاعتراض به لم يحتج للجواب لان الاحتياج للجواب فرع وجود الاعتراض
(قوله) وهو جوازها المعلوم من الجواب) أي من اجل ذلك عرف الخ لا يقال في هذا تعليل الشيء
بنفسه لانه علم معرفة جواز ايراد المعارضات به لم ذلك الجواز من الجواب عنها لانا نقول
المراد ان الجواز المفهوم من الجواب علم منه الجواز في الواقع فليست على (قوله) جواز ايراد
المعارضات) أي الاعتراضات معارضات كانت أولا فلا اشكال في تقسيمها الى معارضات
وغيرها (قوله) وكذا يجوز ايراد المعارضات من أنواع) أقول قدر متعلق كذا يجوز دون
عرف الذي هو ظاهر عبارة المصنف اشارة الى انه غير مراد لان ايراد المعارضات من أنواع
لم يعرف مما ذكره المصنف اذ لم يذكر الا المعارضات أي الاعتراضات من نوع وجواز ذلك لا يدل
على جواز ايراد من أنواع وكان ذكر الخلاف قرينة على ذلك لقطع مع التأمل بانه لا يصلح
لغرضه في معرفة جواز ذلك مما سبق كما هو ظاهر العبارة فليست على (قوله) وان كانت مترتبة الخ)
أقول قضية هذه المباحة ان غير المترتبة اولي بالجواز من المترتبة ووجه ذلك يعلم من الترجيح
الاتي لثالث الفصل (قوله) لان تسليمه) تعليل لجواز المترتبة الذي تضمنته هذه المباحة دفعا
لتوجيه التفصيل الاتي (قوله) تقديرى) أي سواء عسر بفسوسنا او بخولتن سلمنا (قوله)

التأثير والمعارضة (وان كانت مترتبة أي يستدعي تأييدها تسليم مقاولان تسليمه تقديرى) وقيل لا يجوز من أنواع لا تشار (وثالثها

المتفصيل فيجوز في غير المرتبة دون المرتبة لان ما قبل الاخير في المرتبة مسلم قد كره ضائع ودفع بان تسليمة تقديري كما قال المصنف
لا تحق في مثال النوع ان يقال ١٥٦ ما ذكرناه على منقوض بكذا ومنقوض بكذا او معارض بكذا او معارض بكذا او مثال

الا انواع غير المترتبة ان يقال
هذا الوصف منقوض بكذا
او غير مؤثر لكذا او مثال الانواع
المترتبة ان يقال ما ذكر من
الوصف غير موجود في
الاصل والفرع فهو معارض
ببعضها (ومنها) أي من
الفوائد (اختلاف الضابط
في الاصل والفرع لعدم
الشفقة) فيه (بالجامع)
وجود او مساواة كما يعلم
من الجواب كان يقال في
شهود الزور بالقتل تسبوا
في القتل فيجب عليهم
القصاص كالمكره غيره
على القتل فيعترض بان
الضابط في الاصل الاكراه
وفي الفرع الشهادة فاین
الجامع بينهما وان اشتركا
في الافضاء الى المقصود فاین
مساواة ضابط الفرع لضابط
الاصل في ذلك (وجوابه
بأنه) أي الجامع (القدر
المشترك) بين الضابطين
كالتسبب في القتل فيما تقدم
وهو منضبط عرفا (أو بان
الافضاء سواء) أي افضاء
الضابط في الفرع الى المقصود
مساو لافضاء الضابط في
الاصل الى المقصود كلفظ
النفس فيما تقدم (لإلغاء
التفاوت) بين الضابطين
بان يقال التفاوت بينهما
ملحق في الحكم فانه قد

ودفع بان تسليمة تقديري) أي فالمنع باق حقيقة فلا يكون ذكر ما قبل الاخير ضائعا (قوله
مثال النوع الخ) قال شيخ الاسلام مثال للنوع في المعارضات غير المترتبة ومثاله في المترتبة
الى آخر كلامه (قلت) وهو مشعر بان مثال المترتبة متروك في المتن والشرح وفيه نظر لان
ما ذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ مثال للنوع في المترتبة وهذا يمكنه عدم تغيب الشارح له
واقصاره على امثلة النوع في الغير المترتبة والانواع مترتبة وغير مترتبة فليتم (قوله ومنها
اختلاف الضابط) أقول فيه أمران الاول انه ينبغي ان المراد دعوى اختلاف الضابط لان
القدح انما يحصل بذلك لا بوجود الاختلاف في الواقع والثاني ان السعد في الضابط بقوله
أي الوصف المشتل على الحكمة المقصودة انتهى وقد يقال يشكك حينئذ قول المصنف لعدم
الوقوف بالجامع لان الوصف المذكور هو العلة لما تقدم انها الوصف المشتل على الحكمة
المذكورة والعلة هي الجامع فكان الواجب ان يقول لعدم الجامع لان اختلاف الجامع في
الاصل والفرع يلزمه عدم وجود الجامع في الفرع لان الوصف الذي في الاصل وهو الجامع لانه
العلة لم يوجد في الفرع دون ان يقول لعدم الوقوف بالجامع لاقضائه انه مع الاختلاف يمكن ان
يوجد الجامع وليس كذلك كما هو ظاهر فان اجيب بان الوصف المذكور لا يجب ان يكون هو
الجامع والعلة كما يعلم من التمثيل والجواب ولا يلزم من اشتماله على الحكمة المذكورة ان يكون
هو العلة لجواز ان يكون غيرها مع اشتماله على ما ذكر لكونه ملزوما مثلا لا ترى الى مثاله
المذكور فان الضابط في الاصل فيه الذي هو وصف مشتل على الحكمة المذكورة الاكراه وقد
بان انه ليس هو العلة والجامع وان العلة والجامع هو القدر المشترك بين الاكراه وشهادة الزور
وهو التسبب في القتل والحاصل ان اختلاف الوصف المذكور في الاصل والفرع محل احتمال
ان العلة هي خصوص ما في الاصل فلا جامع وان نظرا الى اشتراكهما في الافضاء الى المقصود
فلا بد من مساواتهما في ذلك وقد لا تثبت وانما القدر المشترك بين ما في الاصل وما في الفرع
فيحقق الجامع فلذا لم يوفق مع الاختلاف بوجود الجامع ولا بالمساواة في الافضاء الى المقصود
فقد يتوجه على ذلك ان غاية الامر حيث هو الجمع يلزم العلة وذلك ينبغي ان يكون صحيحا اخذا
بمساوئي من عدم الجمع يلزم العلة من اقسام قياس الدلالة لان لا يزمها يدل عليها بل دلالة الملزوم
على اللازم اقوى اذ الملزوم لا يتفق عنه لازمه بخلاف العكس لجواز كون اللازم اعم بل ينبغي
ان المراد من هذا الا اني باللازم هو المساوي المستقيم الحكم بدلالة اللازم على العلة وحينئذ
فما هن من افراد ذلك الا في لان الملزوم المساوي من جملة اللازم نعم يمكن ان يجاب بانه لا يلزم
من اشتمال الوصف على الحكمة المقصودة كونه العلة ولا كونه ملزوما لها الا ترى ان المشقة
تشتل على الحكمة المقصودة وهي التسهيل لورثب الترخص في السقر عليهم عدم صحة كونها
علة لعدم انضباطها وعدم استلزامها العلة التي هي السقر لوجودها في الحضر أيضا كما في
الاعمال الشاقة فليتم (قوله أو بان الافضاء سواء) أقول فيه أمران أحدهما ان حاصل
الجواب بذلك بيان ان المقصود هو قياس ضابط الفرع على ضابط الاصل لبيان ان الجامع هو
القدر المشترك بدليل مقابلة الجواب الاول وعبارة ابن الحاجب وشرحه مصترحة بذلك ولفظ
العقد ثانيا أي وجهي الجواب بيان ان افضاء في الفرع مثل افضائه في الاصل أو ارج

منه كما لو جعل في مسألة القصاص من الشهود الاصل هو المفري الحيوان على القتل فيقول
 المعارض الضابط في الاصل اغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجب المستدل بان افضاء
 التسبب بالشهادة الى القتل أقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان ائبعاث أولياء المقتول على
 قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبا للتشفي وتلج الصدور بالانتقام اغلب من ائبعاث الحيوان على
 قتل من يفري هو عليه وذلك بسبب نقرته عن الا دعى وعدم علمه بالاغراء وإذا كان كذلك
 لا يضر اختلاف اصلي التسبب وهو كونه شهادة واغراء فان حاصله قياس التسبب بالشهادة على
 التسبب بالاغراء والاصل لا بد من مخالفته للفرع وذلك كما يقاس ارث المرأة التي يطلقها الزوج
 في مرض موته على القاتل أى على عدم ارثه في نقض المقصود الفاسد من الفعل فلا يقال حكم
 الاصل عدم الارث وكم الفرع الارث فلا يصح أى القياس لان هذا الاختلاف لا يضر
 ويرجع الى الاختلاف في محل الحكم لاني الحكم وذلك مما لا بد منه في القياس فكيف يكون
 مفسدا انتهى ووثانيهما قال شيخ الاسلام قوله اوبان الافضاء سواء أى اوبانه في الفرع ارجح كما
 فهم بالاولى وأولسنيوع لا للتخيم والمعنى ان اعترض بعدم وجود الجامع أجيب بالاول اوبعدم
 المساواة بالثاني اوبهم صافهم صا بان تجعل مانعة خلو انتهى (قلت) قضية قوله اجيب بالاول
 امتناع الجواب بالثاني وقوله اجيب بالثاني امتناع الجواب بالاول وقوله ما امتناع الجواب
 باحدهما ويظهر الجواز في الجميع فليتأمل (قوله والاعتراضات) قال شيخ الاسلام هي المعبر
 عنها قيمتها بالفوائد الشاملة لما يأتي من التقسيم ولهذا زاد الشارح كلها أى لا يدخل به فيها
 التقسيم الا في اذ قد يتبادر منها ما تقدم فقط قال ولو آخر المصنف ذلك عن التقسيم كما فعل
 البرماوى كان أولى انتهى أى لانه يتبادر اوبهم من ذلك التأخير خروج التقسيم الا في وهذا
 صريح في رجوع التقسيم والاستفسار الى المنع وقد يوجه في الاول بان يرجع اليه باعتبار
 أحد صحاحه المرددين على السواء وكان حاصل الاعتراض به ان هذا الدليل ممنوع لان احد
 صحاحه على السواء ممنوع ولا مرجح لارادة الآخر وفي الثاني على القول بوردته بان حاصله منع
 دلالة الدليل على المطلوب لانه لا يدل على معنى واضح فلا يفيد المطلوب لا يقال الاستفسار ليس
 من الاعتراضات ولهذا لم يقل شيخ الاسلام من التقسيم والاستفسار لاننا نقول هذا لا يصح
 لتصريحهم بانه منها ولهذا قال في الاحكام الاعتراض الاول الاستفسار انتهى وقال العضد
 وانت تعلم انه أى الاستفسار يرد على تقدير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة
 فلا سؤال اعم منه انتهى (قوله وقال المصنف لان المعارضة منع للعلة عن الجريان) قال
 الكوراني وهذا الذي قاله ليس معنى المعارضة بل لازم معناها لان المعارضة كما هو المستطور
 في كتب الخلاف عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم ويلزم منه منع
 جريان العلة والامر في هذا سهل انتهى (وأقول) اما ولا فكثيرا ما يعرف الشيء بلازمه وهو
 امر سائغ شائع فلا محذور فيه واما ثانيا فكثير من الاعتراضات ليس صريح معناه هو نفس
 المنع او المعارضة كما هو في غاية الظهور بتأمل ما ذكره في معانيها واعتراضها الى احدهما
 بنوع ثانوي ولذا عبروا بالرجوع اليهما فخصيص المعارضة بالمناقشة في رجوعها الى المنع
 بما ذكره جريانه في غيرها من الاعتراضات بالنسبة اليهما مما لا وجه له بل هو ذهول واضح

(والاعتراضات) كلها
 (راجع الى المنع) قال
 ابن الحاجب **ك**اكثر
 الجدلين او المعارضة لان
 غرض المستدل من اثبات
 مدعاه بدله يكون احصا
 مقدما له ليصل للشهادة
 ولسلامته عن المعارض
 لتقديده شهادته وغرض
 المعارض من عدم ذلك
 يكون بالقدح في صحة
 الدليل بمنع مقدمته
 او معارضته بما يتاوه
 وقال المصنف كبعض
 الجدلين انها راجعة الى
 المنع وحده كما اقتصر عليه
 هنالان المعارضة منع للعلة
 عن الجريان (ومقدمها)
 بكسر الدال ويجوز فتحها
 كما تقدم أوائل الكتاب أى
 المتقدم او المقدم عليها
 (الاستفسار) فهو طبيعة
 لها كطبيعة الجيش

(وهو مطلب ذكر معنى اللفظ
حيث غرابية واجمال) فيه
(والاصح ان يبان معاً على
المعترض) لان الاصل
عدمهما وقيل على المستدل
بيان عدمهما بالظهور دليله
(ولا يكلف) المعترض بالاجمال
بيان (تساوى المحامل)
الحق للاجمال اعسر ذلك
عليه (ويكفيه) في بيان
ذلك حيث تبرعه (أن
الاصول عدم تفاوتها)
وان عورض بان الاصل
عدم الاجمال (فيسين المستدل
عدمهما) أى عدم الغرابية
والاجمال حيث تم الاعتراض
عليه بما بان بين ظهور
اللفظ في مقصوده كما اذا
اعترض عليه في قوله
الوضوء قرينة فوجب فيه
النية بان قيل الوضوء يطلق
على النظافة وعلى الانفعال
الخصوصية فيقول حقيقة
المرعية الثانية (او يفسر
اللفظ بمقتضى) منه بفتح
الميم الثانية (قيل) وبغير
مقتضى) منه ادغاية الامر
انه فاطى بلغة جديدة ولا
يحتاج في ذلك بناء على ان
اللغة اصطلاحية وريبان
فيه فتح باب لا يند (وفي
قبول دعواه الظهور في
مقتضى) به سير الصاد
(دفعاً للاجمال)

(قوله غرابية واجمال) أقول يمكن جرحه لان حيث قد نضاف الى المفرد ورفعها على الابتداء
(فان قلت) فما المصوغ حينئذ للابتداء بالنكرة (قلت) تقدير الوصف أى فيه أى في لفظ
المستدل والخبر محذوف أى موجودة ولا ينافيه كلام الشارح لان تقديره فيه لا ينعين للغيرية
بل يحتمل الوصفية او تقدير الخبر مقدماً أى فيه أى في لفظ المستدل (قوله والاصح ان
يبان معاً) قال الكمال أى بيان الغرابية بان يعين اللفظ الغريب أى باعتبار غرابيته وبيان
الاجمال بان يبين ككون اللفظ يصح اطلاقه على متعدد انتهى (قلت) أى وان لم يبين تساوى
ذلك المتعدد بالنسبة اليه وعدم ظهوره في شئ منه كما يصرح به قول المصنف ولا يكلف الخ
ولا يخفى ان محجـ رديان الاطلاق على المتعدد من غير بيان التساوى المذكور ليس بياناً
للاجمال لان مجرد ذلك البيان لا يستلزم الاجمال ثم هو مظنته كما يفهم ذلك من قوله ويكفيه
أن الاصل عدم تفاوتها فكان المراد ببيان الاجمال بيان مظنته لا بيان نفسه حقيقة (قوله
وقيل على المستدل بيان عدمهما) أى لا يبان معاً كما يتوهم من العبارة لكن النظر في المعنى
قرينة على المراد ان ظهور فساد وجوب يبان معاً على المستدل (قوله ويكفيه ان الاصل عدم
تفاوتها) يحتمل ان المراد بكففيه في البيان ان يقول ذلك ويصرح به قول الشارح في البيان
حيث تبرعه وهو الذى في العوض ويحتمل ان المراد ان كون الاصل ذلك يفنيه عن البيان
(قوله فيسين المستدل) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الفاء جواب شرط مقدراً أى واذا
بينما المعترض ما تقر من انه عليه فيسين المستدل عدمهما انتهى (قوله او يفسر اللفظ
بمقتضى) أقول فيه أمران الاول انه عطف على قوله فيسين المستدل عدمهما فهو جواب آخر
عن الاعتراض بالاجمال والغرابية وبعبارة العوض والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره في
مقصوده فلا جمال ولا غرابية وذلك اما بالنقل من أهل اللغة واما بالعرف العام والخاص
او بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن ذلك كله فبالترجيح انتهى وظاهرها ان الجواب بالتفسير
مشروط بالعجز عن الجواب بما قبله خلاف ظاهر عبارة المصنف ويحتمل ان تقييده بالعجز
لم يقصد به الاشتراط بل الجرى على العادة اذ لا يعدل عادة الى التفسير المذكور والاعتداد بالعجز
ثم قال العوض واعلم انه اذا فسره فيجب ان يفسره بما يصلح للغة والالكان من جنس اللعب
فيخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق انتهى قال المولى سعد الدين قوله بما يصلح للغة
أى يجوز استعماله فيه حقيقة او مجازاً او نقلاً وبالجملة يكون مما يرخص أهل اللغة في استعماله
فيه وليس المراد انه يجب ان يكون معناه اللغوى ولو قال لغة او عرفاً لكان اظهر وانتهى
فيحتمل المحتمل في كلام المصنف على معنى يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة او مجازاً
او منقولاً وغير المحتمل على ما عدها والثاني ان هذا ظاهر فيما اذا وقع القدرح في عبارة المستدل
اما لو اراد المستدل حل عبارة النص على خلاف الظاهر منها وان كان محتملاً فينبغي ان
لا يقيده ذلك شيئاً لان النصوص يجب حملها على الظاهر والعمل به الا بدليل (قوله قيل
وبغير محتمل) أقول هو من قبيل العطف التلقيني ولا ضرورة الى جعل الواو فيه بمعنى او كما لا يخفى
مع التأمل الصادق فقول شيخنا الشهاب ان الواو فيه بمعنى اوفيه نظر (قوله دفعاً للاجمال
الى آخره) قال شيخ الاسلام كان يقول هو غير ظاهر في غير مقتضى اتفاقاً فلو لم يكن ظاهراً

في مقصدي لزم الاجمال انتهى (لا يقال) الاستدلال بالزوم الاجمال لا ينهض مع كون القرض
ان المعترض يدعي الاجمال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج
به عليه لاننا نقول المراد انه يحجج على بطلان هذا اللازم بانه خلاف الاصل كما أشار اليه
الشارح بقوله الذي هو خلاف الاصل انتهى ولكن تركه الشيخ لظهوره (قوله لعدم
الظهور في الآخر) قال شيخنا الشهاب يجوز تعلقه بقبول والاظهر تعلقه بقوله دفعها والمراد
من قوله لعدم الظهور الى آخره ان عدم الظهور في الآخر امر مسلم بينهما وذلك لان
المعترض ادعى الاجمال وتساوى المحامل فوافقه المستدل على عدم الظهور في احد المحملين
وخالفه في الآخر الذي زعم انه مقصوده وبما يتضح لك قول الشارح أي لو وافق الى آخره
انتهى (قوله خلاف) قال السكال لم يرجح المتن ولا الشرح شيئا من طرفي الخلاف ورجح شيخنا
في تحريره عدم القبول فقال انه الحق انتهى (وأقول) قد يستشكل عدم القبول هنا مع
ما سبق من القبول لتفسير اللفظ بمقتضى ما دعوى الظهور في مقصوده تفسير اللفظ بمقتضى
وزيادة فهو اخص فكيف قبل الاعم ولا يقبل الاخص وحينئذ يظهر اشكال كلام المصنف
أيضا حيث حكى هذا خلافا ولم يرجح شيئا مع جزمه ثم يقبل التفسير بالمحمل ويجاب بان هذا
الاشكال مبني على ان المراد دعوى الظهور في مقصوده مع تعيينه وهو ممنوع بل المراد دعوى
الظهور في مقصوده من غير تعيينه فلم يقبل لالتقاء كل من دلالة اللفظ على مقصوده وتفسيره به
وبدل على ذلك ان الشيخ العبد عبر عن هذه المسئلة بقوله بقي ههنا بحث وهو ان دفع
الاجمال طريقا اجابا بما يستعمله بعض الجدلين وهو ان يقول يلزم ظهوره في احدهما
والا لكان محجولا والاجمال خلاف الاصل أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر
في الآخر اتفقا فلم يكن ظاهرا فيما قصدت لزم الاجمال وهو خلاف الاصل الخ قال المولى
التفتازاني قوله في دفع الاجمال يشير الى ان لزم ظهوره في احدهما لا على التعيين وان لم يكن
كافيا في مقصوده المستدل بكونه كاف في دفع الاجمال الخ فقوله لزم ظهوره في احدهما
لا على التعيين الظاهر رجوعه للوجهين جميعا لانه جعل في الاشارة الى ذلك بالتعجب يريد دفع
الاجمال وهو متعلق بالوجهين وذلك ادل دليل على ما قلنا فليست (قوله فقبل دفعها
للاجمال) قال شيخنا الشهاب قضيت ان قول المتن دفعها مع قبول واظهر من ذلك جعله
مع مولا دعوى انتهى (قوله وهو كون اللفظ) قال شيخنا الشهاب في كون هذا الكون
مسمى التقسيم نظرا لان يقال هي تسمية اصطلاحية انتهى (قالت) ولا شك انها اصطلاحية
ومع ذلك لا يلزم ان يكون الكون المذکور حقيقة ذاتية لاحتمال ان هذا التعريف رسم
وعرفه ابن الحاجب بهذا التعريف ثم قال وحاصله منع باي أي يتوجه وان كان بعد تقسيم
انتهى وبعبارة الاصطلاح في شرحه وحاصله اعتراض التقسيم منع برده التقسيم فان
المعترض قسم أولا مدلول اللفظ الى قسمين ثم منع احدهما انتهى (قوله متردد بين امرين)
فيه امران الاول انه يفهم عرفا من التردد بين امرين استواء الامرين وعدم ظهور
احدهما على الآخر والا فلا تردد عادة لان العادة والقاعدة عندهم في الظنيات التعويل
على المعنى الظاهر وعدم الاتفاقات الى غيرهم من المحتملات فقوله الشارح على السواء

لعدم ان ظهوره في الآخر
خلاف أي لو وافق المستد
المعترض بالاجمال على عدم
ظهور اللفظ في غير مقصوده
وادعى ظهوره في مقصوده
فقبل يقبل دفعها للاجمال
الذي هو خلاف الاصل
وقبل لا يقبل لان دعوى
الظهور بين امرين المعترض
الاجمال لا أثر لها وان كان
على وفق الاصل (ومنه
أي من القواعد) التقسيم
وهو كون اللفظ (المورد
الميل (متردد بين امرين
مثلا على السواء) احدهما
ممنوع

ما خوذ من المتن وبيان لان المذهب هو منه معتبر لكن المراد الاستواء ولو بحسب الظاهر وعند
 المعارض فلا يتأني ما ذكره المصنف في الجواب المقتضى لعدم استواء المعنيين فليست تأمل * والثاني
 ان من الظاهر الواضح ان الاقتصار على الامرين انما هو على سبيل التمثيل لوضوح وظهور انه
 لا فرق بين الامرين والاكثر هنا فاقصه المصنف على الامرين ليزيد ظهور فهم ان الاكثر
 كذلك فلا اعتراض عليه فانه كثيرا ما يسلك المصنفون في ترك بعض الامور على مزيد وضوحها
 (قوله بخلاف الآخر المراد) أقول فيه نصريح بكون الممنوع ايس هو المراد ويكون المراد ايس
 بمنوع (فان قلت) ما الخامل للشارح على ذلك وكيف ارتكبه مع مخالفة الكلام العضد فان
 حاصله يجوز كون الممنوع عنده ليس هو المراد على ما قاله السكالك وبينه وكيف مع كون الممنوع
 عنده ليس هو المراد يصح تعديله للعتبار بعد مقام الدليل معه لانه اذا كان المراد غير ممنوع
 عند المعارض فقد سلم المستدل مراده المحصل للمطلوب وخص المنع بغيره فكيف لا يتم الدليل
 حينئذ (قلت) اما الاول اعني الخامل للشارح على ذلك فهو ما ذكره المصنف في جواب التقسيم
 فقوله وجوابه الخ فانه اذا كان الممنوع هو المراد لم يتأت الجواب بكون اللفظ موضوعا للمراد
 أو ظاهرا فيه لان مجرد بيان وضع اللفظ للمراد وظهوره فيه لا اثر له مع منعه في نفسه كما هو جلي
 فان بيان ذلك لا يزيد على ما لو نص ابتداء على مراده نصا لا احتمال معه بوجه مع انه قطع الاثر له
 مع منع مراده في نفسه فتعين حمل كلامه على ان الممنوع غير المراد وان المراد ليس بمنوع
 ابتأني ان يجاب عن هذا الاعتراض حينئذ بذلك الجواب اذ ملخص الاعتراض حينئذ ان
 الدليل لا يعين معنى يقيده المطلوب ولا يضيظ ظهورا ندفاعه حينئذ ببيان وضع اللفظ لذلك المعنى
 المقيد وظهوره فيه اذ ملخص الجواب حينئذ ببيان أنه يعين ذلك المعنى فتأمل واما الثاني اعني
 مخالفة كلام العضد فهو بعد ثبوت بغيره لا محذور فيه للقطع بان لم يتم عقل ولا نقل بامتناع
 مخالفة مجرد كلام العضد في خصوص هذا المقام ولا في غيره والارم بطلان كل ما خالف
 كلامه بغير دانه خالف كلامه ولا بقوله بل لا يوهمه من له ادنى عقل ولا سيما في الاصطلاحات
 التي منها ما شئت فيه وقد اشتهر انه لا يجوز فيها وقد اعتدوا في مسائل على خلاف ما قاله العضد
 حتى في غير الاصطلاحات فعلا عنها وقد تكرر منافي هذا المجموع الكلام على ذلك وبعد
 ثبوت مخالفته فلعل القوم مختلفون في معنى التقسيم أو التأخيرين مختلفون في فهم مرادهم
 منه والحاصل ان مجرد مخالفة كلام العضد من حيث انها مجرد مخالفة مما يقطع بعدم
 امتناعها كل عاقل وخصوصا من متأخريه مجمع على اتفاقه لهذا الفن وما يتعلق به وسعة
 احاطته بذلك واستدراكه على غيره كالمصنف ومن ادعى امتناعا في خصوص هذا المقام
 فعليه البيان ودون ذلك انقراض الزمان واما الثالث اعني تعديله للمختار بما ذكره فوجهه انه
 ليس المراد بكون المراد غير ممنوع انه كذلك بحسب الظاهر حتى يلزم ان يكون المعارض
 والمستدل متفقين في الظاهر على تسليم أحد المحققين المراد اذ ظهوره لانه لا معنى حينئذ للاعتراض
 بل المراد انه كذلك في الواقع دون الظاهر ويكفي كما هو ظاهر في عدم تمام الدليل احتمال
 لامر من أحد هما الممنوع بمقتضى بحسب الظاهر انه المراد واعلم ان ذلك مما لا يخبر عليه
 المتأمل في هذه المباحث (فان قلت) من لازم كون المراد الغير الممنوع غير متعين بحسب الظاهر

بخلاف الآخر المراد
 (والاعتراض وروده) لعدم تمام
 الدليل معه وقيل لا بد لانه
 لم يقتض المراد

كون اللفظ مجملا او غير مجسب الظاهر والا كان المراد منه مجسبا بحسب الظاهر وعلى
 هذا يرجع التقسيم للاستفسار قلت بل هو اخص من الاستفسار كما تعطيه قوة الكلام اذ لم
 يعتبر في الاستفسار منع أحد المحتملين أو المحتملات ثم رأيت شيخ الاسلام قال وهو أى التقسيم
 راجع للاستفسار مع منع وجود العلة في أحد احتمالي اللفظ مثاله ان يقال في مثال الاستفسار
 للاجمال فيما مر الوضوء النظافة أو الانعزال المخصوصة الاول ممنوع انه قوته انتهى وفيه شيء
 على ما مل (فان قلت) فلا يصح ذكره معه قلت ممنوع الاترى ان فساد الاعتبار أعم من فساد
 الوضع كما تقدم وظاهر كلام المصنف انه أعم مطلقا وهو صريح كلام الاحكام كما تقدم ومع
 ذلك لم يمنع أحد من ذكره معه وان حصل كلام العضد كالمحتاج ان التقسيم اخص من
 مطلق المنع لانه قال وحاصله انه منع بعد تسليم فيما أتى فيه ما تقدم في صريح المنع من الابحاث
 انتهى ولم يمنع هو ولا غيره من ذكره معه (فان قلت) فهل لذكره معه فائدة قلت له فوائدها بيان
 الاسم ومنها الاشارة الى ان منشأ القبح في الاستفسار عدم دلالة اللفظ على المراد وفي التقسيم
 كون أحد المحتملين ممنوعا مع ايهامه واحتمال انه المراد في الجمع بينهما بيان كفاية كل
 واحدة من الجهتين في القبح ولو اقتصر على الاستفسار توهم عدم كفاية احتمال منع المراد أو
 على التقسيم توهم عدم كفاية مجرد اجمال اللفظ لا يقال هذه الفائدة حاصلة بجمع الاستفسار
 مع المنع الصريح فلا حاجة فيها الى ذكر التقسيم لانا نقول المنع الصريح وارد على المراد قطعا
 بخلاف المنع هنا فانه محتمل الوجود بحسب الظاهر على المراد كغيره في ذكر التقسيم بيان كفاية
 احتمال ورود المنع على المراد فلا يغني عنه ما ذكر في صريح المنع المتعين في المراد فقد ظهر بما
 لا مزيد عليه لطالب الحق صحة ما سلكه الشارح في شرح كلام المصنف بل تعينه وانه لا محذور
 عنه في شرح كلامه وانه لا محذور في مخالفة كلام العضد وانه لا غبار على صحة تعميل الشارح
 المختار بقوله لعدم تمام الدليل معه واذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أشار اليه الكمال من
 ابراده على الشارح ان في كلامه مخالفة لكلام العضد كما تقدم وسقوط ما أورده شيخنا العلامة
 وما أورده الكوراني فاما شيخنا فقد أورد في درسه ما حاصله ان ظاهرا كلام الشارح ان الاحد
 المذكور ممنوع عند المعترض والمستدل جميعا وان معنى قوله الاخير المراد أى للمستدل
 عندهما قال وهذا عندى ثم اقبل بل هو لان قوله حينئذ اهدم تمام الدليل معه لا يحق ما فيه
 ان حيث سلم المعترض ارادة أحدهما للمستدل وتعلق المنع بغيره عنده فكيف لا يكون تاما قال
 والذي يظهر لي ان معنى المتن ان أحدهما أى المراد للمستدل ممنوع أى عند المعترض والاخر
 الغير المراد له غير ممنوع عند المعترض قال وهذا معنى صحيح حسن ثم أيده بعبارة العضد وتعميله
 انتهى ووجه سقوطه في غاية الظهور بما قررناه أما قوله وهذا عندى ثم اقبل بل هو الى آخره
 فوجه سقوطه انه مبنى كما ترى على توهمه ان مراد الشارح ان المراد الغير الممنوع من معنى
 بحسب الظاهر ومعلوم لهما وليس كذلك كما تقرر وبما زعمه من السهو ولا منشأه الا السهو وعن
 معنى الكلام وما أريد به وأما قوله والذي يظهر لي ان معنى المتن الى آخره فوجه سقوطه انه
 لا يطابق قول المصنف وجوابه الخ كما بين بما لا مزيد عليه فوهذا الذى ظهر للشيخ منشؤه
 الغفلة عن تأمل بقية كلام المصنف وأما الكوراني فقد اشتبه عليه الحال ولم يعرف مقصود

المصنف نقاط وشرحه سؤالا بما يوافق طريقة العضد في السؤال مع تصرف فيه لا يخلو عن خيال
على ما في النسخة الواقعة على من شرحه كما يعرف بالنظر بينهما وجوابا بما يوافق طريقة المصنف
في الجواب ثم قال هذا كلامه على ما ذهب اليه شرحا ثم ادعى انه سيروهمهم واحتج بما حاصله
ان جواب المصنف لا يوافق نفسه وذلك لانه قال في شرح كلامه مانصة (أقول) من الاعتراضات
التقسيم وهو كون اللفظ المورد في الدليل دائرا بين أمرين أو أكثر فيمنع الذي يتوهم كونه
محل المقصود ويسكت عن الاتساع لانه لا يضره أو يتعرض لعدم صلاحية ذلك للعالية قيل
لا يقبل هذا السؤال لان منع أحد محتمل كلام المستدل لا يمنع مطلوبه اذ ربما يكون هذا المحتمل
مرادهم والمختار قبوله اذ باطل ذلك يتعين الباقي وربما لا يمكنه اتمام الدليل به فلامدخل في هذا
الدليل ولكن اقبوله بشرط وهو ان يكون من عالم يلزم المستدل بيانه مثاله ما اذا قال في الصحيح
الحاضر اذ افة الماء وجد سبب التيمم وهو نذر الماء فيجب التيمم فيقال ما المراد بنذر الماء
مطلق سبب أم في السفر أو المرض الأول ممنوع والثاني لا يجزئك نفعا والجواب عن هذا
السؤال بامور الاول ان بين ان اللفظ دال على المعنى الذي أراد ما العلة بالنقل عنهم وهو
وجه الاستعمال والاصل فيه الحقيقة أو عرفاً أي عرف كان أو علم بالقراءة عقلية أو لفظية
هذا كلام العضد على ما ذهب اليه الشارحون وعندى ان هذا الكلام سمومهم لان التقسيم
نوع من المنع وارد على علية ما ادعاه على الحكم الاصل غايته ان هذا المنع يشتمل على التردد
فيكون أخص من مطلق المنع فالجواب انما يكون باثبات علية باحد مسائل العلية والذي
ذكره المصنف هنا هو ما ذكره في جواب الاستفسار وان كنت في ريب فتأمل في المثال
الذكر أو في قوله الملتجئ الى الحرم وجد منه سبب استبقاء القصاص وهو القتل العمد
العدوان فيجب استبقاؤه فيقال يستوفى مع المانع أو بدونه الاول ممنوع والثاني مسلم
ولكن لم قلت ان الحرم ليس بمناع ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم انتهى وهو حقيق
بأنشاء قول القائل

أورد هاهنا عدوسا مشتملا * ما عكذا يا سعد تورد الابل

وقول الآخر سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

ولا يخفى عليك وجه سقوط كلامه مما قررناه وان معنى هذا التخليط الذي وقع فيه وبني عليه ما بني
عدم تمييزه بين طريق المصنف والعضد وقد اوضح لك الفرق بينهما فقول فيمنع الذي يتوهم كونه
محصل المقصود لا يوافق طريقة المصنف لان الممنوع على طريقة هو غير المراد كما تبين لك
بما لا هن يدعاه الا أن يريد يتوهم بحسب الظاهر كونه محصل المقصود مع انحصار الممنوع في
الواقع في غير المحصل للمقصود الا أن هذا لا يوافق طريقة العضد التي ذهب اليها كما هو واضح من
كلامه لان الممنوع على تلك الطريقة يحتمل انه المحصل للمقصود في الواقع والحاصل انه ان
أراد بهذا الكلام ان الممنوع يحتمل بحسب الظاهر دون الواقع انه المحصل للمقصود فهذا
لا يوافق طريقة العضد التي ذهب اليها وهذا تبعه في قوله الآتي لان منع أحد محتمل كلام
المستدل لا يمنع مطلوبه اذ ربما لا يكون هذا المحتمل مراده انتهى فان هذا مخرج بان الممنوع
قد يكون في الواقع هو المراد المحصل للمقصود كما لا يخفى وان أراد انه يحتمل بحسب الواقع انه

المحصل فهذا لا يوافق طريقة المصنف وقوله هذا كلام المصنف على ما ذهب اليه الشارحون
غير صحيح لان من الشارحين من لم يحمل كلام المصنف على ما جعل هو عليه كالمحقق المحلى فقد
صرح بان المنوع غير المراد كما تقدم بيانه وبرهانه بما لا مزيد عليه لكنه لم يقنعه لكلامه ولم
يقفه حق فهمه وقوله وعندي ان هذا الكلام مهموم منهم لان التقسيم نوع من المنع وارد على
عامة ما ادعاه على الحكم الاصل الى آخره غير صحيح ايضا لانه كما ترى مبنى على ان المنوع هو المراد
الا ترى الى قوله وارد على علمية ما ادعاه على الحكم الاصل وقد علمت بما لا مزيد عليه انه لا يأتى على
طريقة المصنف وان المنوع عليها انما هو خلاف المراد وانما يأتى على طريقة العضد الخالفة
اي كما تبين ايضا بما لا مزيد عليه على ان في اتيانه عليها اجتنابا واضحا لان قوله وارد على علمية
ما ادعاه على الحكم الاصل صريح في لزوم كون المنوع هو المراد وقد علمت عدم لزوم ذلك على
طريقة العضد وانما يحتمل انه المراد كما يحتمل انه غيره الا ان يريد انه وارد على علمية ما ادعاه احتمالا
وقوله فالجواب انما يكون باثبات علمية الى آخره منتهى عدم التمييز بين الطرفين فانه انما يأتى
على طريقة العضد ولا يأتى على طريقة المصنف كما لا يخفى وقوله والذي ذكره المصنف الى آخره
يقال عليه ما ذكره المصنف مناسب لطريقته لان التقسيم علم اخص من الاستفسار فيصح ان
يجاب بما يجاب به الاستفسار وقوله ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم يقال علمية قد تبين
بما لا مزيد عليه انه في غاية الاستقامة والحسن على طريقته التي خفيت عليك لخاطمتها بغيرها
ولم تميز بينهما فاشكل عليك الحال ووقعت في حيص بيص والله الموفق وهو تعالى أعلم (قوله
وجوابه ان اللفظ موضوع في المراد الى آخره) قد يقال القياس ان يجاب ايضا بنفسه لفظ
بمتمم ويجاب بان هذا داخل فيما ذكره المصنف لما تقدم من أن المراد بالحتمل المعنى الذي يكون
اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة أو مجازا أو منقولا فالحقيقة داخل في قوله ان اللفظ موضوع
ولو عرفوا المجاز داخل في قوله أو ظاهر لان المجاز بواسطة قرينه ظاهري المعنى المجازي الا ان
يقال انه لا يلزم ان يصل المجاز بواسطة القرينة الى حد الظهور وأما المشتركة مع قرينة أحد
معنييه أو معانيه المراد في معنى دخوله في الظاهر لظهوره بالقرينة لا في الموضوع لان الظاهر ان
المراد به الموضوع للمراد وحده لا ما يشمل المشتركة لانه بدون قرينة مجمل فلا مدخل له في الجواب
هنا فليتأمل (قوله في المراد) عبر به مع ان المناسب تعدية الوضع للمراد موافقة لقول المصنف
في المراد فانه راجع للقسمين (قوله أو انه ظاهر ولو بقرينة في المراد) أقول يمكن تناوله لما ذكره
الامدنى أيضا بقوله الخامس أى من أجوبة التمسيم أنه وان تعذريه ان الظهورية باحد
الطرق المنفصلة فله دفع التقسيم بوجه اجمال وهو ان يقال الاجمال على خلاف الاصل فيجب
اعتماد ظهور اللفظ في بعض احتماله ضرورة في الاجمال عن اللفظ ومع ذلك فالتقسيم
لا يكون واردا وقد يدعى بان كون اللفظ ظاهرا فيما عينه بهذا الطريق الاجمالى وهو ان
يقول اذا ثبت انه لا بد وان يكون اللفظ ظاهرا في بعض محمله نفيا للاجمال عن الكلام فيجب
اعتماد ظهوره فيما عينه المستدل بضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه أما عند المعارض
فلا ضرورة دعواه الاجمال في اللفظ وأما عند المستدل فلا ضرورة دعواه انه ظاهر فيما ادعاه دون
غيره انتهى وذلك بان يريد بالقرينة ما يشمل العقلية ككون الاجمال على خلاف الاصل

(وجوابه ان اللفظ موضوع
في المراد) ولو عرفنا
لغة (أو انه ظاهر ولو
بقرينة في المراد)

وبظهوره في المراد ظهوره فيه ولو على وجه الاجمال قلنا مل (قوله كما يكون ظاهرا بغيرها) هو
 قضية عبارة المصنف واعترضه شيخنا الشهاب فقال لك ان تقوم في مبانة هذا الموضوع
 انتهى قلت ويمكن ان يجاب بان المراد بظهوره بغير القرينة ظهوره بنحو الشهرة كما في المشترك
 اذا اشتهر في بعض معانيه والجواز اذا اشتهر في معناه المجازي بناء على ان المراد بالقرينة ما لا يشمل
 نحو الشهرة كما قد يتبادر منها وان المراد بالوضوح الموضوع للمراد وحده بقرينة ان الجواب
 بوضوحه واغبره لا يقيد (لا يقال) وبانه لم يرد بقوله أو ظاهر الخ مبانة لما قبله بل اعني منه (لانا
 نقول) يمنع من ذلك ان عطف الاعمال لا يكون باو اللهم الا ان يجعل بمعنى الواو ولا يخفى ما فيه
 ويمكن جعل الواو في قول المصنف ولو بقرينة الحال لكانه مناف لما قاله الشارح وقد يمنع المنافاة
 بناء على انه لم يرد بقوله كما يكون ظاهرا بغيرها ظهوره في هذا القسم بل في القسم الاول فكأنه قال
 كما يكون ظاهرا في القسم الاول بالوضع لكانه في غاية البعد (قوله ثم المنع لا يعترض الحكاية)
 أقول فيه أمران الاول انه ينبغي ان يعلم ان المراد بالمنع هنا مطلق الاعتراض معا كان بالمعنى
 الخاص أو غير بدليل الاقسام التي ذكرها والمعنى ثم الاعتراض لا يعترض الحكاية أى
 لا يتوجه عليه بل يعترض الدليل أى يتوجه عليه (فان قلت) لكن المراد بالمنع في قوله اما مجرد
 اومع المستند المنع بالمعنى الخاص فنأين يعلم ذلك من كلام المصنف (قلت) من وصفه بالمجرد وجمع
 المستند لانهم في الاصطلاح عند الاطلاق وصفان للمنع بالمعنى الخاص ومن هنا يفهم ان قوله
 مقدمة معناه منع مقدمة بالمعنى الخاص وقول الشارح أى حكاية المستند للاقوال في المسئلة
 أى ولومع ادلتها فلا يتوجه المنع على الاقوال ولا على ادلتها المحكية فيما يظهر مما لم ينصب
 نفسه لاختيارها فقول المصنف بل الدليل أى الذي أقامه أو اختاره لا مطلقا ثم رأيت التصريح
 بذلك وعن صرح به السيد في حاشية الآداب العصرية وكذا ما ولا نحفي في شرحها وعبارة
 واذا عرفت حقيقة المنع فاعلم انه اذا لم يذكر في النقل دليل فظاهر انه لا يتوجه عليه المنع وان
 ذكر فيه فهو انما هو على طريق الحكاية فلا يتعلق به المؤاخذة لما انه يحكى منقولا عن الغير
 والنقل من حيث انه ناقل ليس بمتهم صحة بل هذا ليس بدليل بالنسبة اليه من تلك الحقيقة حتى
 يمنع منعاجاريا على مقتضى عرفهم والنقل ان التزم صحة هذا الدليل المنقول أو أقام دليلا
 برأسه على ما نقله صار مستدلا لا حجة فيتموجه عليه ما يتوجه عليه حينئذ انتهى * والثاني ان
 المنع الذي لا يعترض الحكاية هو المنع بمعنى الاعتراض المنقسم الى الاقسام المستفادة من كلام
 المصنف أما المنع بمعنى طلب تصحيح الحكاية فيه تعرض الحكاية ولهذا قال العبد في آدابه ولا
 يمنع النقل والمضى الاجاز اذا المنع طلب الدليل على مقدمته انتهى أى مقدمة الدليل والدليل
 الذي كانت المقدمة جزمته ليس هو الدليل الذي يطلب على تلك المقدمة وهو ظاهر وان كان
 ظاهر العبارة يوهم ذلك كذا في شرحها وهو ظاهر وذلك المعنى المجازي للمنع هو بالنسبة للنقل
 طلب تصحيحه وبالنسبة للمدعى طلب الدليل عليه (قوله بل يعترض الدليل) أقول ظاهر
 اقتضاه على الدليل انه لا يتعرض المدلول فلا يلتفت اليه فيه وهو كذلك ان اقتصر على مجرد
 المنع ولهذا قال المسعودي أما اذا منع الدليل بلا شاهد يدل عليه أو منع المدلول بلا إقامة
 الدليل على ما يناقضه فيكون كل منهما مكارمة غير مسموعة عند أهل التوجيه انتهى وعبارة

كما يكون ظاهرا بغيرها ويبين
 الوضع والظهور (ثم المنع
 لا يعترض الحكاية) أى
 حكاية المستند للاقوال
 في المسئلة المبحوث فيها حتى
 يختار منها اقوالا ويستدل
 عليه (بل) يعترض (الدليل)

بعض مقدمات الآداب والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل أما أن يكون
 جميع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليها وأما إقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة انتهى وقوله
 وأما إقامة الدليل إلى آخره لا يرد على المصنف لأنه يؤخذ من قوله الاتي أو مع تسليمه إلى قوله
 فالمعارضة وهذا ظاهر فيما يكون بعد ذكر الدليل وأما قبله بان ادعى حكماً ولم يستدل عليه فيجوز
 منعه بمعنى طاب الدليل عليه كما تقدم (قوله أما قبل تمامه) أقول كذا عبر السمرقندي في آدابه
 فقال فاما ان يمنع قبل تمام دليله إلى ان قال وذلك هو المناقضة انتهى لكن قال السعودي في
 شرحها ما نصه لم يرد أي بقوله قبل تمام دليله أنه لا بد للسائل في هذا القسم أعني المناقضة أن
 يمنع مقدمة الدليل قبل تقرير جميع مقدماته بل قال بعضهم الأحسن ان يتوقف السائل
 حتى يقرر العمل بمجموع مقدمات دليله ثم يشرع في تعرض لما يتعرض انتهى ثم بين السعودي
 من عبارة السمرقندي بعد ذلك ما يشير إلى هذا ويجاب عن المصنف بما أشار شيخ الإسلام به إلى
 الجواب عن السمرقندي حيث قال عقب قوله قبل تمام دليله ما نصه أي قبل استنتاجه فقد دخل
 المقدمة الأخيرة من مقدماته انتهى فليتأمل فقد يقال في توجيه هذا الاعتراض بعد
 الاستنتاج أيضاً (قوله لمقدمة) أقول فيه أمور الأول قال شيخنا الشهاب أنه متعلق بفاعل
 يعترض وهو المنع أي يعترض لمنع لمقدمة الدليل أو يعترض على حذف مضاف أي يعترض
 الدليل لمنع مقدمة إلى آخره وعلى هذا فاللام تعاليمية أو بمعنى الباء انتهى (قلت) وعلى
 الأول يلزم أعمال ضمير المصدر والثاني ان المراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه الدليل فيتناول
 مقدمات الأدلة وشرايطها كإيجاب الصغرى وفعاليتها وكيفية الكبرى في الشكل الأول مثلا
 ولا يختص بالاول كما قد يتوهم والثالث انه ليس المراد بقوله لمقدمة بعض المقدمات حتى يلزم
 أن تكون المناقضة غير شاملة للمنع المتوجه إلى كل مقدمة من مقدمات الدليل مع انه من
 أفرادها كما ذكره بل المراد به ما صدق عليه مقدمة الدليل أعم من ان يكون بعض مقدمات
 الدليل أو كل واحدة منها كما نبهوا على ذلك وعبارة السمرقندي والمناقضة هي منع مقدمة
 الدليل قال السعودي كغيره أي بعض المقدمات أو كلها على سبيل التفصيل والمعين انتهى
 (قوله أو بعده) عطفه على قبل تمامه لا يقتضي أن يتعلق به ما يتعلق بالاول أعني قوله لمقدمة حتى
 ينافي قوله الاتي والثاني اما مع منع الدليل إلى آخره (قوله فان احتج المانع لانتفاء المقدمة
 التي منعهما فغصب الخ) قال الكوراني في شرح هذا الكلام فإذا منع مقدمة فعلى المستدل
 اثباتها فان أقام المانع من دليلا على انتفاء تلك المقدمة فالحق انه لا يسمع منه لأنه منصب
 المستدل فلو يمكن منه يقع الخط في البحث وما قيل من انه يسمع منه بعد إقامة المستدل الدليل
 على تلك المقدمة سهو ولا نه اما ان يسلم دليله فيتم له ما رامه أو يمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل
 فعلى المستدل اثباتها وهكذا انتهى (وأقول) أشار بقوله وما قيل إلى آخره إلى الرد على الزركشي
 فإنه قال وأشار إلى المصنف بقوله فان احتج إلى تفسير الغصب أي غصب منصب التعليل فهو
 عبارة عن تصدي المعارض لإقامة دليل على فساد مقدمة من مقدمات الدليل وهو غير مسموع
 عند النظر لاستلزامه الخط في البحث نعم يتوجه ذلك من بعد إقامة المستدل الدليل على تلك
 المقدمة انتهى لكن ما زعمه عليه من انه سهو وهو السهو والقاحش فان ما قاله الزركشي قد صرح

أما قبل تمامه لمقدمة منه
 أو بعده أي بعد تمامه
 (والاول) وهو المنع قبل
 التمام لمقدمة (أما) منع
 (يجزأ أو) منع (مع المستند)
 والمنع مع المستند (كلا نسلم
 كذا ولم لا يكون) الامر
 (كذا أو) لان سلم كذا
 (وإنما يلزم كذا لو كان)
 الامر (كذا وهو) أي
 الاول بقسميه من المنع
 المجرد والمنع مع المستند
 (المناقضة) أي يسمى بذلك
 (فان احتج) المانع (لانتفاء
 المقدمة) التي منعهما
 (فغصب) أي فاحتجاجه
 لذلك يسمى غصبا لانه غصب
 المنصب المستدل (لا يسمع
 المحققون) من النظر فلا
 يستحق جوابا وقيل يسمع
 فيستحقه

به أئمة الجدل حتى قال في الآداب السمر قديمة مانصة وان لم يقبل مستند بل يستدل به دليل على
 انقضاء تلك المقدمة المندوعة فذلك المنع يسمى غصبار وهو غير مسوع لاستلزامه الخبط في البحث
 نعم قد يتوجه ذلك بعد إقامة الممثل الدليل على تلك المقدمة كما سيأتي مفصلاً انتهى أي لانه
 حينئذ يكون معارضة في المقدمة وهي جائزة ثم قال والمعارضة والنقض الاجمالي باثبات في
 مقدمات الدليل أيضاً وذلك بالنسبة الى تلك المقدمة يكون معارضة ونقض اجمالي وبالقياس
 الى مجموع الدليل مناقضة على سبيل المعارضة ونقض تفصيلي على طريق الاجمال انتهى وقد
 اقر مشراحه وبينوه بما زاد صراحة ووضوحاً وعبارة تبض المقدمات واما بإقامة الدليل على
 نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد إقامة الممثل دليل على اثباتها وهو
 المعارضة في المقدمة فيدخل في أقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المندوع
 لاستلزامه الخبط في البحث انتهى فانظر هذه الصرايح من أئمة الفقه الناطقة بصحة ما قاله
 الزركشي وبخط الكوراني في اعتراضه وبأنه يادري الى اعتراضه من غير تأمل ولا مراجعة لما
 هو مشهور حتى في المقدمات وعذا واما له مما يرفع الوثوق بكلامه وكأنه توهم انه أدري بالجدل
 من الزركشي لانه أجهلي لكنه لم يمثل قول المجمل سربيع الجواب كثير الخطا والعجب منه انه فيما
 سيأتي أول باب الاستدلال وقع في الزركشي نفسه في أمر سهل نقله عن غيره الى انه لم يقن
 القواعد العلمية قبله لانه هو عالم بيقينها وما أقيح مفاسد بدلية العصبية وقد ظهر لك من ذلك فساد
 احتجاجه بقوله لانه اما أن يستدل به الى آخره لانه لا يخترار الشئ الاول منه وهو تسليم دليله
 ولا يلزم تمام ما واهم لجواز معارضته في تلك المقدمة بدليل يدل على نفيها وكأنه توهم ان مجرد تسليم
 الدليل يقتضي تمام المراد وغفل عن انه بعد التسليم يقبل المعارضة الممانعة من القسام (قوله
 والثاني امام مع منع الدليل الخ) قال السكال واعلم ان آياته بكلمة مع في قوله امام مع منع الدليل
 لا يلائم جعله المقسم منع الدليل اذ لا معنى لكون الشئ مع نفسه واللائق أن يجعل المقسم منع
 المدعي كان يقال ثم المنع أي منع المدعي لا يعترض الحكاية بل الاستدلال اما مع مقدمة معينة
 الى آخره (وأقول) أما قوله اذ لا معنى لكون الشئ مع نفسه فقد أجاب عنه شيخ الاسلام حيث
 قال مانصه قوله ثم المنع أي الاعتراض بمنع أو غيره ففاعل يعترض المنع بهذا المعنى لا المنع
 المصطلح عليه فقط لئلا يؤول المعنى في قوله الا في والثاني امام مع منع الدليل أو مع تسليمه الى أن
 يكون الشئ مع نفسه أو مع ضده ولا معنى له وبذلك سقط قول العراقي كان ينبغي الاقتصار على
 قوله منع الدليل ولم يظهر لي وجه النقطة مع انتهى ولا ينبغي ان حاصل ما أجاب به حمل قوله والثاني
 على المنع بمعنى مطلق الاعتراض وقوله منع الدليل على المنع المصطلح عليه فقوله والثاني امام مع
 منع الدليل من قبيل كون الشئ مع فرد وهو صحيح لان الشئ يصاحب فرد لانه في ضمنه وقوله
 أو مع تسليمه لا يلزم منه كون الشئ مع ضده لان تسليم الدليل لا يضاد المنع بمعنى مطلق الاعتراض
 لانه يجمع معه كافي المعارضة فانما يتجانب تسليم الدليل مع انها منع بمعنى مطلق الاعتراض وانما
 يضاد فرد وهو المنع الخاص الذي هو منع الدليل وهذا لكن قد يمنع سقوط قول العراقي
 المذكور بما ذكره لان ما ذكره صحيح لمع والعراقي لم يمنع صحتها بل منع الاحتجاج بها فلا نكتة في
 ذكرها نعم قد يجاب بان نكتة المقابلة لقوله أو مع تسليمه وأما قوله والا بل أن يجعل المقسم منع

(والثاني) وهو المنع بعد تمام
 الدليل (امام مع منع الدليل)

المدعى ففيه بحث لان المنع بعد تقييده بكونه للمدعى كيف يصح تعلقه بكونه للدليل كما هو لازم
 على هذا التقدير اذا لمعنى عليه بل منع المدعى يعترض الدليل فيجوز في صحته الى التخلّف
 فليست بل (قوله بناء على تخلف حكمه) اقول فيه امران * الاول ان معناه بناء للمنع أى منع
 الدليل على تخلف حكمه أى امام مع منع الدليل لاجل تخلف حكمه بمعنى ان سبب المنع ومنشأه
 التخلّف * والثاني قال المسعودي التحقيق انه لا يختص النقض بالتخلّف المذكور بل هو عبارة
 عن منع الدليل بان يقال ان هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما التخلّف الحكم
 المذكور عنه ولاستلزامه فساد الآخر على اى وجه كان من الخصوصيات انتهى وأجيب بأن
 المراد بالتخلّف المذكور في التعريف ابطال الدليل وبيان فساد ذلك به ذا الاعتبار يتناول
 كلتا صورتين قال بعضهم وهذا الجواب بما لا يلتفت اليه عاقل انتهى وبعبارة بعض المقدمات
 والنقض منع مقدمة الدليل كلها أو بعضها لا يعينها بالمعنى المذكور ولا بد له من شاهد يشهد به
 اما تخلف الحكم عن الدليل واما استلزام صحته وتعمامه بجميع مقدماته لئلا اذ لا بد على
 التدبير من اختلال مقدمة غير معينة وقيل هو ابداء الوصف المدعى عليه بدون الحكم في
 صورة وما اشتر بين الاصوليين من انه تخلف الحكم المدعى عن الدليل الدال عليه في بعض
 الصور مسامحة انتهى وأشار بقوله بالمعنى المذكور الى قوله قبل ذلك بمعنى انه لو صح الدليل
 بجميع مقدماته لتخلف الحكم عنه في شئ أو لولا استلزام الحال وهما شاهدان للنقض وبغزلة السند
 انتهى (قوله أى الذى هو منع بعد تمام الدليل بمقدمة معينة منه) قال السكّال وتبعه شيخ الاسلام
 ظاهره انه يعتبر في معنى النقض التفصيلي كون المنع بعد تمام الدليل وفي معنى المناقضة كونه
 قبل تمام الدليل وليس كذلك بل المناقضة والنقض التفصيلي اسمان لمنع المقدمة المعينة قبل تمام
 الدليل او بعده انتهى (واقول) عبارة بعض مقدمات الآداب فالمناقضة وتسمى نقضا تفصيليا
 ومنعها ايضا وهو كتر استعماله في منع مقدمة معينة والمراد ما يتوقف عليه صحة الدليل مادة
 او صورة اعنى طلب الدليل على صحته او لا يحتاج في ذلك الى شاهد انتهى نعم قد يمنع ان ظاهره
 ما ذكر لان الذى هو الخ وقع صفة للنقض التفصيلي والاصل في الصفة هو التخصيص دون
 الكشف والتفسير فهو الظاهر فيكون فيه اشعار بعدم انحصار النقض التفصيلي في هذا القسم
 ولعل وجه اقتضائه عليه مشاركة للنقض الاجمالى في كونه بعد تمام الدليل فناسب تخصيصهما
 بالفرق نعم يبقى الاشكال في قول المصنف وهو المناقضة فانه ظاهر في التخصيص الآن بقرول بما
 تقدم عن شيخ الاسلام في شرح السمرقندية وفيه نظر ويحتمل ان هذا اصطلاح آخر فلا يرجع
 (قوله أومع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة) اقول فيه امران * الاول
 انه لا يخفى صراحة هذه العبارة في ان معنى المعارضة هو المنع المصاحب للتسليم والاستدلال
 المذكورين لان قوله أومع تسليمه عطف على قوله مع منع الدليل في قوله والثاني امام مع منع
 الدليل في قوله والثاني عبارة عن المنع بعد تمام الدليل فالتقدير والثاني أى المنع بعد تمام
 الدليل امام تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة أى فهو أى الثاني الذى هو
 المنع المذكور المصاحب لما ذكر المعارضة وهذا في غاية الظهور وقد عوى السكّال ان تعريف
 المعارضة مأخوذ من المتن هو الاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول مع تسليم الدليل ممنوعة بل هي

بناء على تخلف حكمه
 فالنقض الاجمالى (وصورته
 ان يقال ما ذكره من الدليل
 غير صحيح لتخلّف الحكم عنه
 في كذا ووصف بالاجمالى
 لان جهة المنع فيه غير
 معينة بخلاف التفصيلي
 أى الذى هو منع بعد تمام
 الدليل لمقدمة معينة منه
 (أومع تسليمه) أى الدليل
 والاستدلال بما ينافى
 ثبوت المدلول فالمعارضة
 في قول (في صورتها المتراض
 المستدل (ما ذكرت) من
 الدليل (وان دل) على ما قلت

سهر وفي بعض حواشي شرح الآداب ان يعرف المعارضة بأقامة الدليل المذكورة مشهور
بين الجمهور الا ان ما سألني في لزوم المصنف في ترتيب البحث لا يبرأ المصطلحات المقدمة
لا يساعد ذلك اذ يدور ذلك على كونها منعا مخصصا والمنع ليس عين الاقامة المذكورة وان كان
مختارنا لها وقد يقال ما ذكره في التعريف انما هو على سبيل المساهلة والمراد ان المعارضة ممنوع
بأقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم ولا يخفى في كونه تسكينا انتهى * والثاني
انه سوا جعلنا المعارضة المنع المذكورة أو الاستدلال فهي خاصة بالمعارضة في الحكم لا تشمل
المعارضة في المقدمة وقد ينو في فن الآداب ان المعارضة مقابلة الدليل بدليل آخر مما منع الاول
في ثبوت مقتضاه وهي تجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقض الحكم المطلوب وفي علمه بان
يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في
المقدمة ويكون بالنسبة لا تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعال
بمعينه وهو معارضة بالقلب ومعارضة فيهما معنى المناقضة اما المعارضة في حيث اثبات نقض
الحكم وأما المناقضة في حيث ابطال دليل المعال اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين
مثاله ان يقول الحقني المشترط للصوم في الاعتكاف لا يثبت فلا يكون مجردة قربة
كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي الاعتكاف لا يثبت فلا يثبت شرط فيه الصوم كالوقوف بعرفة
واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة فان صورته كصورته تسمى معارضة بالمحل
مثاله ان كان واجبة في الحل لتناول النص له وهو خبر ادواز كاذب أو الحكم وكل ما تناوله النص
جائز لا رادة وكل ما هو جائز لا رادة مراد ينتج ان مدعا ناسرا فيقول المعارض دليلكم وان
دل على مدعاكم عندنا ما يثبت لان خلافة أيضا تناوله النص وهو خبر لا زكاة في الحل وكل ما
تناوله النص جائز لا رادة وكل ما هو جائز لا رادة مراد ينتج ان خلاف مدعاكم مراد والا
فمعارضة بالغير مثاله ما لو قال المستدل يجب الزكاة في الحل لخبر في الحل زكاة فيقول المعارض
دليلكم وان دل على مدعاكم عندنا ما يثبت وهو خبر لا زكاة في الحل وقد يتكلف في شمول عبارة
المصنف للمعارضة بالقلب بأن يحمل التسليم على تسليم صحة الدليل في نفسه أهم من تسليم
دلالته على المدعي أيضا أولا ويراد بما في قوله بما يثبت في ثبوت المدلول اما معنى وجهه فيشمل
الدليل الاول بعينه وغيره واما معنى دليل والدليل الاول على الوجه الذي أورده المعارض
بغيره باعتبار الوجه الذي أورده المستدل فلا يتأمل * (تنبية) * المنع والمعارضة من الاقسام
المذكورة لا تختص بالدليل بل تجري ايضا في التعريف كما بين في محله وان تصار المصنف كغيره
على ما يتعلق بالدليل كما يصرح به صنيعة لانه المشهور والمقصد في هذا الباب والله اعلم (قوله اي
ينفي ما قلت) قال الكمال الا قد في حل المتن اي يثني مدلول ما ذكرت (واقول) كان ملحظنا انه في
المتن جعل المتن المدلول حيث قال لما يثبت في ثبوت المدلول وقد يعارض ذلك بان ما قاله الشارح
ادل على المطلوب وامكن في بيانه لان المتبادر من مدلول ما ذكره الذي هو الدليل هو مدلوله
المطابق وهو لا يلزم ان يكون هو المدعي بل قد يكون ملزوما له فلا يتأمل (قوله وعلى المنوع
الدفع بدليل) اقول ينبغي ان يكون المراد بالمنع هنا المنع الخاص لا مطلق الاعتراض بدليل
قول الشارح ولا يكفي المنع اذ من مطلق الاعتراض المعارضة ويكفيه المنع فيها أخذ من قول

(وقد نفي ما يثبته) أي ينفي
ما قلت ويذكره (ويقلب)
المعارض بها (مستدلا)
والعكس (وعلى المنوع)
وهو المستدل (الدفع) لما
اعترض به عليه (بدليل)
ليس له دليل الاصل ولا يكفيه
المنع (فان منع ثانيا فكما)
من المنع قبل تمام الدليل
وبعد تمامه الخ (وهكذا)
أي المنع ثالثا ورابعاً مع
الدفع وهلم (الى الختام المعال)
وهو المستدل (ان انقطع
بالمنوع او الزام المنع) وهو
المعارض (ان انتهى الى
ضروري أو يقيني مشهور)
من جانب المستدل فلا يمكن
الاعتراض لذلك

المصنف والشارح وينقلب المعترض بهما استدلالا والعكس ومنه النقض وقد قال العضد في آدابه
 أو نقض بالخلاف أو عورض بدليل الخلاف في الصورتين صرت أي أيهما المستدل مانعا انتهى
 فليتامل (قوله خاتمة القياس من الدين وثالثها حيث يتعين) أقول حاصل كلام الزركشي
 أن هذه المذاهب للمعتزلة وتبعه السيوطي فقال اختلف في القياس هل هو من دين الله
 تعالى على مذاهب للمعتزلة نقلاهم أبو الحسين في المعتمد أصحها في جمع الجوامع نعم الخ انتهى ثم
 قال الزركشي والحق أن عروا أي بالدين الأحكام المقصودة لأنفسهم بالوجوب والندب فليس
 القياس كذلك فليس بدين وإن عروا ما تعبدنا به فهو دين انتهى ولما كان كونه من الدين ظاهرا
 موافقا لقواعد الحق صحة المصنف ولم يبال بكون ذلك منقولا عن المعتزلة على أنه يحتمل
 أنه رآه لأهل الحق أيضا (قوله لأنه مأمور به) أقول فيه إشارة إلى قياس من الشكل الأول
 تقديره القياس مأمور به وكل مأمور به من الدين دليل الكبري أن الدين ما يدا أن الله به أي
 بطاع وكل مأمور به يدا أن الله به أي بطاع لأنه بامتثال أمره به يكون مطاعا له وظاهر الكبري
 ودليلها ترك ذكرهما ودليل الصغرى ما ذكره من الآية وإنما لم يعقب قوله لأنه مأمور به
 الخ بقوله والأمر للوجوب للعلم بذلك ولعدم حاجته إليه فإنه يكفي في المطلوب مجرد كونه
 مأمورا به فإن كل مأمور به وإن لم يكن الأمر به للوجوب من الدين يمكن في دليل الصغرى
 بحث لجواز أن يكون المراد بالاعتبار في الآية الاعتراض فلا تدل على القياس (قوله
 ثابت مستقر) أقول أي متحقق في الواقع غير منقطع وقد يقال أن ذكر الأول مستدرك للزومه
 للثاني إلا أن يقال أن ذكره مع ذلك إشارة إلى اعتبار في مفهوم الدين أو لدفع قهرهم أن المراد
 بالمستقر ما لو وجد استقرار في عدم بقاء هيما بحيث هو أنه أن أريد بالمستقر ما يكون فعلا
 مستقرا في كل وقت فن الدين قطعاً ما لا يكون كذلك وإن أريد به ما يتكرر فعلا فالقياس كذلك
 لأنه يتكرر بتكرار الحاجة فهو كمتى الاستخارة مثلا يتكرر بتكرارها وإن أريد به ما يكون
 مشروعا في حق كل واحد أو في حق الأكثر أو ما لو وقع دأب من الدين قطعاً ما ليس كذلك وإن
 أريد به غير ذلك فليبين فليتامل (قوله والقياس ليس كذلك) أي ليس ثابتاً مستقراً أي لم يجتمع
 فيه الأمران لخلاف الثاني أعني الاستقرار وهذا هو الظاهر لتحقيق وقوعه وتحقيق الاستغناء عنه في
 الجملة كما يفيد قوله لأنه قد لا يحتاج إليه أي فلا يكون مستقراً وإن كان ثابتاً واحتمال أن معنى
 ليس كذلك أنه ليس ثابتاً مستقراً بمعنى انتفاء كل من الأمرين عنه لأنه قد لا يقع مطلقاً بالنسبة
 لبعض الأوقات أو بالنسبة لبعض الناس أو لبعض المسائل بعيد جداً (قوله حيث يتعين) ينبغي
 أن المراد تعميقه للاستدلال كما يفهم من قول الشارح بأن لم يكن للمسئلة دليل غيره ولا فجر دان
 لا يكون للمسئلة دليل غيره لا يقتضي كونه فرض عين فيشمل حالتي كونه فرض كفاية وكونه
 فرض عين بل وحالة كونه سنة أن تصور كما سيأتي فليتامل (قوله كما عرف من تعريقه) قال
 شيخنا العلامة يعني بأنه أدلة الفقه الاجمالية وهذا يقتضي أن الأدلة هي نفس الكتاب والسنة
 والاجماع والقياس والصواب أن أدلة الفقه الاجمالية هي القواعد الباقية عن أحوال هذه
 الأدلة وغيرها أو العلم بتلك القواعد إلى آخر كلامه (وأقول) هذا التصويب لا محتمل له لأن ما هنا
 محال على تعريف الأصول السابق ومبني عليه وقد نسر الأصوليون الأدلة فيه بتلك المفردات

(خاتمة القياس من الدين)
 لأنه مأمور به لقوله تعالى
 فاعتب برؤيا أولي الأبصار
 وقيل ليس منه لأن اسم
 الدين إنما يقع على ما هو
 ثابت مستقر والقياس ليس
 كذلك لأنه قد لا يحتاج إليه
 (وثالثها) منه (حيث
 يتعين) بأن لم يكن للمسئلة
 دليل غيره بخلاف ما إذا لم
 يتعين لعدم الحاجة إليه
 (و) القياس (من أصول
 الفقه) كما عرف من
 تعريقه (خلافاً لآراء
 الحرمين) في قوله ليس منه

الان في ذلك التعريف مسامحة كما اشار اليه الشارح هناك وقد قررناه هناك بحيث خلص
 منه ان المراد ان اصول الفقه هي القواعد المذكورة فهاهنا فيه تلك المسامحة ايضا اما يحذف
 المضاف من قوله والقياس والتقدير ومباحث القياس أي المسائل التي يبحث فيها عن أحواله
 وامام في قوله من اصول الفقه والتقدير من موضوع اصول الفقه او من اجزاء اصول
 الفقه لما تقررت في علم آخر ان الموضوعات من اجزاء العلوم فان قلت قضية هذا ان القياس عند
 الامام ليس من موضوع الاصول وعلى هذا لا يكون اثبات حجتيه من الاصول وهو مناف
 لقول الشارح في تقرير مذهبه وانما يبين في كتبه لتوقف غرض الاصولي من اثبات حجتيه
 المتوقف عليها الفقه على بيانه فانه كما قال شيخنا الشهاب فيقيد ان اثبات حجتيه من اصول
 الفقه وفاقا انتهى ومن لازم ذلك كون القياس موضوعا لانه انما يبحث في الفن عن احوال
 موضوعه قلت قد يمنع انه يقيد بذلك ولا يلزم ان غرض الاصولي اعم من اصول الفقه وانما ليس
 كل ما يتوقف عليه الفقه يكون من اصول الفقه الا ترى ان طرق الاستفادة وطرق المستفاد مما
 يتوقف عليها الفقه وايستقامت الاصول عند المصنف كما تقدم بيانه اول الكتاب أو يقال مراد
 الامام ان بيان نفس القياس وبيان أركانه وشروطه وأقسامه ونحو ذلك ليس من اصول
 الفقه وان كان بيان حجتيه منه فلا ينافي انه من موضوع الاصول لكن قول الزركشي مانعه
 شبهته أي الامام ان اصول الفقه أداته وادته انما تطلق على المقطوع به والقياس لا يقيد
 الا الظن وهذا ممنوع لان القياس قد يكون قطعيا سلمنا لكن لانسلم ان اصول الفقه عبارة عن
 أداته فقط سلمنا ~~لكن~~ لانسلم ان الدليل لا يقع الاعلى المقطوع به انتهى فليستأمل (قوله
 وانما يبين) أي مفهومة وشروطه واركانه واحكامه قاله شيخنا الشهاب (قوله ولا يجوز
 ان يقال قاله الله) المفهوم من نفي الجواز الحرمة وقد يتجه ان يقال ان قصد قائل ذلك ان الله
 تعالى قال ذلك صريحا بان دل عليه بقول يخصه فالتحريم ظاهر لانه كذب على الله وان قصد انه
 دل عليه وارشده اليه بحكم المقيس عليه ودل عليه فينبغي عدم التحريم ويبقى الكلام حال الاطلاق
 وهو محل نظر وقد يلزم فيه عدم التحريم اقيام الاحتمال الآتي وعدم تعمد الكذب على الله قد
 يتوقف في التحريم في القسم الاول اذا قال ذلك بناء على ظنه لان كل شيء لله فيه حكم فالمقيس
 حكم قاله الله ولهذا قالوا ان القياس مظهر للحكم لا موجد له غاية الامر انه قد لا يكون
 ما أظهره القياس هو حكم الله في الواقع فاذا ظن احدا ان حكم المقيس في الواقع هو ما افاده
 القياس فقد ظن ان الله قال ذلك فينبغي ان لا يحرم لان القول بالظن لا يحرم لا يقال الحرمة
 من وجه آخر وهو نسبة القول اللفظي كما هو المتبادر من القول الى الله لانا نقول لواقعته
 هذا المقدار التحريم لحرم هذا القول بالنسبة لحكم المقيس عليه أيضا فليستأمل (قوله ثم
 القياس فرض كفاية الخ) ظاهر الاقتضار على كونه فرضا انه لا يكون سنة ولا غيرهما من بقية
 الاقسام وهو محل نظر وسأاتي انقافا فيه وينبغي ان محل كونه فرضا اذا احتج اليه بان لم يوجد
 دليل غيره واريده العمل اما لو وجد دليل غيره فلا حاجة لوجوبه بل تقدم امتناعه مع وجود
 النص بما فيه واما لو لم يرد العمل بان ساغ الاعراض عنه لكونه سنة فهل يجب ايضا اذا طلب
 منهم البيان لان بيان الشرع واجب أو لا يجب لان الطالب غير محتاح الى البيان لقصد مرئ

وانما يبين في كتبه لتوقف
 غرض الاصولي من اثبات
 حجتيه المتوقف عليها الفقه
 على بيانه (وحكم القياس
 قال السمعاني يقال انه دين
 الله تعالى) وشرعه (ولا
 يجوز ان يقال قاله الله)
 تعالى ولا رسوله لانه مستنبط
 لا منصوص (ثم القياس
 فرض كفاية)

السنة مع جواز تركها وترك تعلم ما يتعلق بها كما قال في مقدمة شرح المذهب ما نصه وكذا يقال
 في صلاة النافلة يحرم التلبس على من لا يعرف كيفيةها ولا يقال يجب تعلم كيفيةها انتهى وفيه
 نظر واهل الاقرب الثاني ولو تعلقت بواجب لم يدخل وقته أو دخل وكان موسعا فينبغي ان لا يجب
 على الفور حيث تمكن منه بعد ذلك في وقت يتأتى فيه اذا جميع الواجب في وقته ولو تعلق
 بالحج في حق من استطاع وطالب البيان بان احتاج لمعرفة بعض ما يتوقف عليه الصحة فهل
 يجب في أول سنى الامكان أو لا والوجوب الوجوب وعلى الثاني فلو مات المستطيع قبل الحج
 لعدم البيان فهل يأثم المقتى من أول سنى الامكان أو من آخرها فيه نظر واهل الاقرب
 وجوب القياس والبيان حيث طلب منه ولو في أول سنى الامكان فيما ثم من أول سنى الامكان
 حيث مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان ولا يأثم المستطيع لعدم تمكنه بخلاف ما لو
 أجاب الى البيان فآخر المستطيع فان الوجه اثم المستطيع دونه نعم ينبغي حيث لم يجب في هذه
 الاحوال ان يباح بل وأن يسن اذا ترتب عليه تطوع بخير يفوت بتركه ولم يرتب على تركه
 وقوع في محرم وأن يحرم اذا ترتب على سلوكه محذور كأن فوت الاشتغال به واجبا فوريا
 كخراج الصلاة عن وقتها وأن يكره اذا ترتب عليه فوات خير لا يجب فلي تأمل (قوله على
 المجتهدين) في تقريره إشارة الى نفي ما قدموه من ان معمول قوله فرض كفاية على مجتهد دل
 عليه ما بعده لفساد ذلك اذ لا يتصور فرض الكفاية الا بالنسبة لمعدود ولا نه يلزم تناقض لان
 وجوبه انما هو عند الحاجة فيلزم ان يكون بالنسبة للمجتهد عند الحاجة موصوفا بالصفتين
 اعنى كونه فرض كفاية وكونه فرض عين وينبغي ان يعلم ان محل كونه فرض كفاية على المجتهدين
 بالنسبة للمقلدين اذا تعلق بواجب وكذا اذا تعلق بسنة وارااد العمل على ما تقدم اما بالنسبة
 لهم فينبغي ان يكون فرض عين على كل منهم لامتناع تقايد بعضهم بعضا فلي تأمل (قوله
 بان لم يجد غيره في واقعة) أى وأراد العمل هو والمقلد الذى طلب منه البيان أما لو اراد
 الاعراض عنه حيث جاز لم يجب مطلقا فاضلا عن تعينه على ما تقدم (قوله أى يصير فرض عين
 عليه) انظر أى حاجة الى هذا التفسير اللهم الا ان يكون قصد الايضاح ودفع توهم شمول مطلق
 التعيين لسنة العين أو توهم ان يراد به الانحصار حتى يكون المراد بتعيينه على المجتهد انحصار
 الامر فيه لعدم وجدان دليل آخر ويمكن ان يقال اشار بذلك الى ان التعيين على خلاف الاصل
 فيه وانما حصل بطريق الصيرورة فلي تأمل (قوله أى بالغائه) أقول ففسره لان ثبوت المقارن في
 الجملة من ضرورة التعدد اذ لو اتى رأسا اتى التعدد فليس المراد بتعيينه انتفاء ثبوت بل انتفاء
 تأثيره وهو معنى الغائه فكان المتن على حذف المضاف قال شيخنا الشهاب وهذا من الشارح
 مبنى على ان الفارق هو المميز بين الاصل والفرع وهو خلاف اصطلاحهم على ان الفارق
 هو الوصف الذى يفرق بين الاصل والفرع فى اجراء حكمه فى الفرع وكذا قوله بعد أى تأثيره
 فيه بحث انتهى قلت وكان وجه البناء على ما ذكرته تفسير النقي باللغاء اذ لو أريد بالفارق الوصف
 المذكور لم يحج ذلك وصح كون النقي بمعنى الانتفاء وحينئذ فيجاء باننا لو سلمنا ان اصطلاحهم على
 ما ذكرناه ان هذا الاصطلاح مراد لهم فى هذا المقام ويؤيد ذلك ان فى عباراتهم ما يوافق
 ما سلكه الشارح فقد عبر السيف الامدى فى الاحكام بقوله فالجلى ما كانت العلة فيه

قوله والوجوب الوجوب
 لعله والوجه

على المجتهدين (يتعين على
 مجتهدا احتاج اليه) بان لم
 يجد غيره في واقعة أى يصير
 فرض عين عليه (وهو جلى
 وخفى فالجلى ما قطع فيه شئ
 الفارق) أى بالغائه

منصوصة أو غير منصوصة غير ان الفارق بين الاصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره انتهى
ولولائه اراد المعنى الذي جعل عليه الشارح لعبير فيه دون نفي تأثيره ولما عبر ابن الحاجب بقوله
فالجلي ما قطع بنفي الفارق فيه عبر الاصطفا في شربه بقوله فالجلي ما يقطع بنفي تأثير الفارق
بين الاصل والفرع في العلة انتهى (قوله أو كان ثبوت الفارق) اشارة الى ان مرجع اسم كان
هو المضاف اليه لا المضاف وان كان هو الاكثر في مرجع الضمير والمصنف اعتمد على المعنى لظهور
انه لا معنى لعدم ما كان نفي الفارق فيه احتمالا لضعف ما من الجلي (قوله كما تقدم في حديث
الصحيحين في الغاء الفارق) أي الذي هو المسالك العاشر من مسالك العلة (قوله وهو ما كان
احتمال تأثير الفارق فيه قويا) قال شيخ الاسلام أي وكان احتمال نفي الفارق اقوى منه ليصح
القياس انتهى وكان وجه ذلك ان القياس فرع ترجح عدم الفارق اذ لو تساوى احتمال تأثير
الفارق وعدم تأثيره لم يكن الغاؤه لانه ترجح بلا مرجح وقد يؤخذ من هذا شمول الخفي للشبه لان
احتمال تأثير الفارق فيه قوى ولذا ذهب جميع الى رده واحتمال نفي الفارق اقوى واللام يصح
القياس عنده ناوومه لم يرد عدم شمول الجلي لانه لا يصدق عليه ضابط المذكور كما هو ظاهر وقد يقال
مثل ذلك فيما جمع فيه بمجرد الاسم أو الوصف اللغوي على القول باعتبارهما ما قلنا ثم قال
شيخ الاسلام وقياس ما زاده في شرح المختصر في الجلي ان يرا هذا وما كان احتمال تأثير الفارق
فيه ضعيفا وليس بعيدا كل البعد انتهى قلت وبقي مما شمله الخلاف ما قطع فيه بالفارق ووجه
ترك الشارح اياه عدم صحة ارادته لفساد القياس حينئذ والكلام مع صحة القياس كما علم مما
تقرر (قوله وقبل الجلي هذا والخفي الشبه والواضح بينهما) أقول المفهوم منه ان المراد بما
بينهما ما عدا ما فيندرج فيه ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا ما عدا الشبه ان شمله على
ما تقدم وما كان الجمع فيه ينحصر بجزء الاسم اللقب والوصف اللغوي وقد يستشكل عند ذلك
من الواضح مع عدم الشبه من الخفي الا ان يكون الكلام فيما عدا ما كان الجمع فيه بمجرد ما ذكر
فليتنامل (قوله وقبل الجلي الاولى والواضح المساوي والخفي الادون) أقول قد تقدم انه ان
قطع بعلمية الشيء في الاصل وبوجوده في الفرع فالقياس قطعي وينقسم الى الاولى والمساوي
وان ظن علمية الشيء في الاصل فالقياس ظني وهو قياس الادون وقضية ذلك تناول قياس
الادون للشبه اذ لا يتصور القطع بعلمية واللام يصح اطلاق قولهم الاتي ولا يصار اليه مع
امكان قياس العلة اجماعا كما لا يخفى وظنيتها حاصله واللام يثبت القول به كما هو ظاهر فليتنامل
(قوله فليتنامل) قال الكمال كانه ارشاد الى تامل جهة صدقه عليه ما هو انه لا ينافي كون
الفرع أولى بالحكم ولا كونه مساويا لكان ليس في هذا خفاء يحتاج الى الامر بالتأمل انتهى
(وأقول) قد قرر شيخنا العلامة وجه التامل على وجه يظهر منه ثبوت الخفاء الخوج الى الامر
بالتامل فقال اشارة الى ان في صدقه بالاولى خفاء لان القطع بنفي الفارق أو ثبوته مرجوحا
يتبادر منه المساواة اذ قولك لا فارق بينهما غاية انه مساو وذلك ظاهر في غير الاولى فوجه
صدقه بالاولى ان معنى كونهما سواء المساواة في الحكم أي ثبوته لافي علمه فقد تكون هي
في الفرع اقوى منها في الاصل وان كانا سواء في أصل ثبوت الحكم انتهى ويجاب أيضا بأنه
يتبادر من تعريفه بما قطع فيه بنفي الفارق أي بنفي تأثيره كما هو حاصل معناه كما تقدم عدم صدقه

(أو كان) ثبوت الفارق أي
تأثيره فيه (احتمالا لضعفها)
الاول كقياس الامه على
العبد في تقويم حصه
الشريك على شريكه المعتق
الموسر وعندها عليه كما تقدم
في حديث الصحيحين في
الغاء الفارق والثاني
القياس العمياء على العوراء
في المنع من التضحية
الثابت بحديث السنن
الاربعة اربعة لا تجوز
في الاضاحي العوراء البين
عورها الخ (والخفي خلافة)
وهو ما كان احتمال
تأثير الفارق فيه قويا
القياس القتل بمنقتل على
القتل يحدد في وجوب
القصاص وقد قال أبو حنيفة
بعدم وجوبه في المنقتل
(وقيل الجلي هذا) أي
الذي ذكر (والخفي الشبه
(والواضح بينهما وقيل
الجلي) القياس (الاولى)
نكته قياس الضرب على
التأنيق في التحريم
(والواضح المساوي) كقياس
احراق مال اليتيم على اكله
في التحريم (والخفي الادون)
القياس التفاضل على البرقي
ياي الربا كما تقدم ثم الجلي
على الاول يصدق بالاولى
كالمساوي فليتنامل

(وقياس العلة ما صرح فيه)

بها) كان يقال يحرم النية
كالخسر للاسكار (وقياس
الدلالة ما جمع فيه بلازمها
فاثرها في حكمها) الضمائر
للعلة وكل من الثلاثة يدل
عليها وكل من الاخيرين منها
دون الذي قبله كجاءت عليه
القضاء مثال الاول ان يقال
النية ذحرام كالجرح بجامع
الرائحة المشتددة وهي لازمة
للاسكار ومثال الثاني ان يقال
القتل بمنفصل بوجوب القصاص
كالقتل بمجدد بجامع الاثم
وهو اثر العلة التي هي القتل
العمد العدوان ومثال
الثالث ان يقال تقطع
الجماعة بالواحد كما يقتلون
به بجامع وجوب الدية عليهم
في ذلك حيث كان غير عمد

بها من النسخ كذا
ببعض بخطه

وهو حكم للعلة التي هي
القطع منهم في الصورة
الاولى والقتل منهم في
الثانية وحاصل ذلك
استدلال باحد موجبي
الجنابة من القصاص والدية
القارق بينهما العمدة على
الاثر (والقياس في معنى
الاصل) هو الجمع (بني
القارق) ويسمى بالجلي كما
تقدم

بالاولى للقطع بتأثير القارق فيه ولولا ذلك ما كان ثبوت الحكم فيه اولى الا ان تأثير القارق
تأثيره في الحكم وتأثيره في كونه مقتضى اولوية فاعمل بالتأمل لتأثيره فيهم ارادة الاقول
أو الاطلاق فيتموهم عدم صدقه بالاولى فليتأمل (قوله وقياس العلة ما صرح فيه بها) فيه
أمران * الاول قال شيخ الاسلام قياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة في علمه ذاتية
وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة في قولهم ولا يصار الى قياس الشبهة مع امكان قياس العلة
انتهى وقضيته شمول قياس العلة في هذا المقام للشبهة يشاء على ان فيه مناسبة بالتبع كما أفاده
قوله في مسائل الطرد ما نصه من غير مناسبة أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقية المسائل نعم
في كون المناسبة بالتبع موجودة في جميع افراد الشبهة توقف فانه لا يظهر في نحو الشبهة
الصوري فليتأمل * وثانيهما ان المتبادر من التصريح بالعلة ذكرها فان كان هو المراد لم تنحصر
الاقسام اذ يبقى ما جمع فيه بنفس العلة لكن لم يصرح بها بل قدرت وان كان المراد مجرد الجمع
بها بان كانت هي الملاحظ في الجمع بحسب الحقيقة سواء ذكر أو قدوت بدليل المقابلة بقوله
وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها الخ يظهر الانحصار فليتأمل (قوله ما جمع فيه بلازمها)
فيه أمران * أحدهما انه اما ان يراد بالجمع باللازم الجمع به استقلا لا بان يقصد الاطلاق بواسطة
في نفسه من غير مراعاة للعلة والاشارة به اليه او اما ان يراد به الجمع به من حيث دلالة على العلة
حيث يكون الجمع في الحقيقة انما هو بالعلة وانما ذكر اللازم لدلالة على ما وفهمها منه
فان كان المراد الاول فهو جمع بغير علة الحكم فكيف يصح القياس فان كان المراد الثاني
فالجمع انما هو بالعلة فقام معنى الترتيب الذي أشار اليه بالعطف بالقضاء وقول الشارح وكل
من الاخيرين دون ما قبله بل ينبغي ان يكون السلك في مرتبة واحدة فليتأمل * والثاني
ينبغي ان يكون المراد باللازم هو اللازم العقلي او العادي فان الرائحة المشتددة لازمة عقلا
أو عادة للاسكار المنصوص أي المأثري اصابة فلا يرد الاثر كالآثم في المثال الا ان في فانه ايضا لازم
أي شرعي فلم يجمع له من باب الجمع بالآثر دون اللازم وانما قيدنا الاسكار بالخصوص لئلا يغلط
الزوم بنحو الحشيش فانه مسكر مع انتفاء الرائحة المشتددة فليتأمل (قوله الضمائر
للعلة) أي لا للدلالة كما قد يتوهم (قوله والقياس في معنى الاصل) أقول لا ينبغي ان هذه تسمية
اصطلاحية لكن ينبغي التأمل في معنى هذه العبارة قبل التسمية لتظهر المناسبة بين المعنيين
ويحتمل ان يكون لفظة في محموله فيها على السببية ولفظ المعنى محمول على الحكمة والمعنى
والقياس بسبب حكمه الاصل أي بسبب وجود حكمه الاصل في الفرع لان وجودها فيه
مظنة وجود العلة فالجمع في هذا القياس مظنة العلة لدلائلها على ما هو بالحقيقة بالعلة الا انه
أقيم فيه مظنة العلة مقامها لدلالة علمها فليتأمل (قوله هو الجمع بني القارق) أي الجمع
بسبب انتفاء القارق بينهما في مقصود انتهى أي في حكمته الذي هو أي ذلك الانتفاء مظنة
وجود العلة وحاصله ان الجمع بواسطة وجود الحكمة في حكم الاصل في الفرع ووجودها
مظنة وجود العلة فالجمع في الحقيقة بالعلة الا انه استدلل على وجودها بالحكمة كما ذكرنا
هكذا يظهر في تقرير ذلك فليتأمل (قوله ويسمى بالجلي كما تقدم) قال شيخنا العلامة الذي يسمى
به فيما تقدم هو ما قطع فيه بني القارق أو كان تأثيره ضعيفا وهذا الذي هنا أعم من ذلك انتهى

عبد الوهاب بن محمد

(وأقول) في قول الشارح ويسمى بالخطي كما تقدم إشارة إلى حل ما هنا على ما هنا فقوله هنا
 بنى الفارق أي قطعاً أو مع احتمال ضعف فائدة ما هنا مع ما هنا واندفع عنه الاشكال
 ولو سلم أن هذا أعم من ذلك لم يقدح ذلك في قوله كما تقدم بناء على أن المراد أنه تقدم في الجملة
 بتقديم بعض أنواعه (قوله كقياس البول في إناه وصفه الخ) البول هنا بالمعنى المصدرى والضمير
 في وصفه راجع إليه بمعنى العين فهو من قبيل الاستخدام (قوله في مقصود المنع) هو حكمته
 وهو إفساد الماء وتغيره وقوله الثابت نعت المنع

(الكتاب الخامس في الاستدلال)

(قوله وهو دليل الخ) ظاهره أن الاستدلال عبارة عن نفس الدليل المذكور وأنه ليس على
 حذف المضاف أي ذكر دليل وهو كذلك كما صرحوا به قال ابن الحاجب يطلق أي الاستدلال
 على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص منه أي من الدليل وهو المقصود أي ههنا انتهى
 ولا اشكال في ذلك لأنه امر اصطلاحى وغاية ما يتخيل أنه من قول اصطلاحى فيحتاج إلى مناسبة
 بين المعنى الاصطلاحى والمعنى الاصلى كما هو حق سائر المنقولات والمناسبة هنا في غاية الوضوح
 كما لا يخفى (قوله وقد عرف كل منها) كذا في العضة ولك أن تقول المذكور في تعريف المصنف
 لفظ النص وقد تقدم أنه يطلق أيضاً بمعنى ما لا يحتمل الاعمى واحد مطلقاً ولا قرينة
 في التعريف على أنه أراد به الكتاب والسنة مطلقاً فقوله فلا يقال الخ محل بحث اللهم إلا أن
 يجاب بأن المتبادر من لفظ النص هو الكتاب والسنة وبأن قرينه بالجمع والقياس قرينة على
 إرادة ذلك بناء على أن المتبادر من المقرون بهما هو ذلك فليتم (قوله فيدخل فيه القياس
 الاقترائى) قال شيخنا العلامة فيه نظر إذ الدليل عند الأصوليين كما هو ما يمكن التوصل به صحيح
 النظر فيه إلى مطلوب خبرى فهو بسيط وعند المناطقة مؤلف انتهى (وأقول) هذا نظر ضعيف
 لا وجه له ملج وذلك لأن إطلاق لفظ الاستدلال بهذا المعنى اصطلاح للأصوليين كما أن إطلاق
 لفظ الدليل بالمعنى المتقدم أول الكتاب اصطلاح لهم أيضاً فلا اشكال في أن يراد بالدليل في
 تعريف الاستدلال أعم من الدليل المصطلح فيما تقدم ولا يلزم من تخصيصهم الدليل بالمفرد أن
 يخصوا الاستدلال به أيضاً ولا أن يمتنعوا من إطلاقه في تعريف الاستدلال بمعنى أعم كما هو
 المراد فيه (فإن قلت) أي قرينة على إرادة هذا الاعم فإنه لم يكن المتبادر من إطلاق الدليل
 ما تقدم اصطلاحهم عليه لم يكن المتبادر هذا الاعم (قلت) القرينة هو التفرع المذكور أعني
 قوله فيدخل الاقترائى الخ (فإن قلت) هذا التفرع متوقف على إرادة الاعم فلو كان قرينة على
 تلك الإرادة لم الدور (قلت) ممنوع ونها يلزم الدور ولو توقفت إرادة الاعم على التفرع وليس
 كذلك كما هو ظاهر والحاصل أن التفرع مع توقفه على إرادة الاعم دليل على تلك الإرادة
 وأن تلك الإرادة المعلومة من التفرع غير متوقفة عليه فقد انضغ للمصنف المتأمل البصير
 وجوه الاسمه عال أنه لا غبار على هذا التفرع ثم رأيت شيخنا الشهاب تبعه في هذا النظر ثم
 أجاب بقوله ما قصه وقد يعتذر بأن الدليل المأخوذ في التعريف هنا أعم من الدليل اصطلاحاً
 انتهى وهو صحيح إلا أن تعبيره بالاعتذار مما يحوج إلى الاعتذار فتأمل (قوله وهما نوعان من
 القياس المنطقي) قال الكمال وهما أن القياس المنطقي غير مختص بغير ما وليس كذلك بل هو

كقياس البول في إناه
 وصفه في الماء الراكد على
 البول فيه في المنع بجامع أن
 لا فارق بينهما ما في مقصود
 المنع الثابت بحدوث مسلم
 عن جابر أنه صلى الله عليه
 وسلم نهى أن يبال في الماء
 الراكد
 *(الكتاب الخامس في
 الاستدلال)*

(وهو دليل ليس بنص) من
 كتاب أو سنة (ولا إجماع
 ولا قياس) وقد عرف كل
 منها فيما تقدم فلا يقال
 التعريف المستقل عليها
 تعريف بالجهول (فيدخل)
 فيه القياس (الاقترائى
 و) القياس (الاستثنائى)
 وهما نوعان من القياس
 المنطقي

بهمش الفسخ كذا
بباض بقطه

وهو قول مؤلف من قضايا
متى سألتم عنه لذاته قول
آخر فان كان اللازم وهو
النتيجة أو نقيضه مذكورا
فيه بالفعل فهو الاستثنائي
والا فالافتراضي مثال
الاستثنائي ان كان النبذة
مسكرا فهو حرام لكنه
مسكرا ينتج فهو حرام وان كان
النبذة مباحا فهو ليس مسكرا
لكنه مسكرا ينتج فهو ليس
بمباح ومثال الافتراضي
كل نبذة مسكرو وكل
مسكرو حرام ينتج كل نبذة
حرام وهو مذكور فيه
بالقوة لا بالفعل وعلى
القياس بالاستثنائي لاشتماله
على حرف الاستثناء أعني
لكن وبالاقتراضي لاقتراح
اجزائه (و) يدخل فيه
(قياس العكس) وهو
اثبات عكس حكم شيء
لمثله لاعتباره في العلة
كأن تقدم في حديث مسلم
أياق أحدنا شهوته وله فيها
أجر قال أربستم لوضعها
في حرام اكان عليه وزر
(و) يدخل فيه (قولنا)
معاشير العلماء (الدليل
يقضي ان لا يكون) الامر

منحصر فيهما واما قياس الخلف فهو عند المنطقيين من لواحق القياس وتوابعه وليس داخلا
في معناه انتهى (قوله لم عنه لذاته) المراد بالزوم عنه لذاته ان لا يكون بواسطة
خصوص أحد أطراف قضاياها ولا مقدمة أخرى غريبة عنها والمراد بالغريبة ان لا يكون لازما
لاحدى القضيتين ولا يكون أحد طرفيها أحد طرفي قضية منهما فلو كان للزوم اقتضية لازمة
لاحداهما موافقة لها في أحد الطرفين كالعكس المستوي لا يضر فخرج ما كان لخصوص مادة
أو مقدمة غير لازمة كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صاهل فانه يستلزم لا شيء من
الانسان بصاهل لكن ذلك لان الفرس مساو للصاهل حتى لو بدل بكل فرس حيوان لم يفسد
وكقولنا الصاهل مساو للناطق والناطق مساو للانسان فانه لا يستلزم ان الصاهل مساو
للانسان الا لاجل مقدمة وهي ان مساوي مساوي الشيء مساو لثالث الشيء وقوله قول آخر اى
مغاير لكل من القولين فخرج ما اذا كان اللازم احدى القضيتين مثل الانسان حيوان
وكل حيوان حيوان فكل انسان حيوان فانه ليس بقياس (قوله فان كان اللازم وهو النتيجة
أو نقيضه مذكورا فمبسه بالفعل الخ) قال في شرح المطالع فان قلت النتيجة ونقيضها ليسا
مذكورين في القياس الاستثنائي بالفعل لان كلامهم ما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس
بقضية فنقول المراد اجزاء النتيجة أو نقيضها على الترتيب وهي مذكورة بالفعل انتهى
(قوله لاشتماله على حرف الاستثناء أعني لكن) في شرح التذويب لشيخ الاسلام حفيد
مؤلفه المشهور في وجه التسمية اشتماله على حرف الاستثناء وانت خبير بان لكن ليس حرف
استثناء وكانهم بنوا الامر على التشبيه فان معنى لكن يشابه معنى الا فان كان ما دفع توهم
يتولد من الكلام السابق (بق) ان هذا غير ظاهر في القسم الاول عن القياس الاستثنائي أعني
ما ذكر فيه عين النتيجة الا ان يقال يتوهم من الشرط والتعليق وجود النتيجة على سبيل التردد
والشك فنقول يمكن الخ ازال ذلك التوهم تأمل انتهى (قوله وكذا انتفاء الحكم لانتفاء
مدركه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا يخالف ما صرح به في بحث العكس من القواعد
من اننا نغني بانتفاء الحكم لانتفاء علته انتفاء العلم او الظن به لانتفاؤه اذ لا يلزم من انتفاء
الدليل انتفاء المدلول (واقول) لانسلم المخالفة لان الذي نقاه المصنف هناك كون انتفاء الدليل
مستلزما لانتفاء المدلول وهذا لا ينافي ان انتفاء الدليل يدل دلالة ظنية على انتفاء المدلول
وان لم يستلزمه وهذا هو المذكور هنا وسيأتي في ذلك زيادة (قوله المظن به انتفاؤه) قال شيخنا
العلامة صوابه المظنون لان فعله ثلاثي متعد انتهى وسبقه الى ذلك المحشيان (واقول) فاتهم
انه قد أجاز لا خفس قياسا أظن بصيغة الماضي واختاره ابن السراج فان قلت التصويب
على قول الجمهور قلت لا يبعد ويلزمهم التصويب في كل ما خالف فيه الجمهور ولا شبهة في بطلانه
(قوله خلافا لاكثر كياسا في قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه) قال شيخنا العلامة
وقول الاكثر هو الجارى على ما قدمه المصنف في القدر بخلاف العكس من ان اللازم من
انتفاء الدليل هو انتفاء العلم او الظن بالمدلول لا انتفاء المدلول كما تقدم شرحه انتهى (واقول)
عبارة المتن والشرح هناك ما نصه ونعني بانه فاته أى انتفاء الحكم في قولنا المنة تقدم انتفاء
الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم او الظن به لانتفاؤه في نفسه اذ لا يلزم من عدم الدليل الذي

من جعله العلة لعدم المدلول للقطع بان الله تعالى لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده
 وانما ينتفي العلم به انتهى ولا يخفى عليك ان القيت السمع وانت شهودان حاصل هذا امر ان
 أحدهما ما انه اذا انتفت العلة لزم انتفاء العلم والظن بالحكم والشأن انه اذا انتفت العلة لم يلزم
 انتفاء نفس الحكم في الواقع بل قد يكون منتفيا فيه وقد يكون موجودا فيه كما انه لا يخفى
 عليك ان ما هنا متنا وشرحا من قولهما وكذا يدخل فيه انتفاء الحكم لانتفاء مدركه الى ان قالوا
 لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه حاصله أيضا امر ان أحدهما ان انتفاء الدليل يدل على
 انتفاء الحكم لا دلالة قطعية بمعنى انه يلزم من انتفائه انتفاؤه في الواقع لان عاقلا لا يدعي ذلك
 لظهور بطلانه بل دلالة ظنية بمعنى انه يظن من انتفاء الدليل انتفاء الحكم ولهذا اعتبر المصنف
 في شرح المنهاج بقوله وتقريره ان انتفاء الدليل بعد بدل الوضع في التفحص يغيب ظن عدم
 الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الخ انتهى والناسي ان الاكثر خافوا في ذلك
 واحتجوا على المخالفة بأنه لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاء الحكم وكما انه لا يخفى عليك
 أيضا ان الامر الاول من الامرين الذين هما حاصل ما هنا زائد على الامر الاول من الامرين
 الذين هما حاصل ما هناك غير مناف له لان عدم العلم والظن بالحكم صادق بظن انتفائه كما هو
 ظاهر وان هذا الذي احتج به الجمهور على المخالفة هو الامر الثاني من الامرين الذين هما حاصل
 ما هناك فالمصنف قد ذهب هناك الى ما احتج به الجمهور هنا بمعنى انه ذهب الى ثبوت ذات تلك
 الحجة فهو موافق للجمهور على ثبوت ذات تلك الحجة في نفسها مخالفا لهم فيما زعموا انه مقتضاها
 من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء الحكم حيث ذهب الى خلاف ذلك وان عدم وجود
 الدليل يدل على انتفاء الحكم أي دلالة ظنية كما تقره قول الشيخ ان قول الاكثر هو الجارى على
 ما قدمه المصنف الخ ان اراد فيه بقول الاكثر حجتهم المذكورة اي ذات تلك الحجة فهو خطأ لان
 المصنف لم يخالف فيها بل فيما زعموا انه مقتضاها كما تبين ذلك واضحا وان اراد به مدعاهم الذي
 زعموا انه مقتضاها من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء المدلول فكذلك لان ما قدمه
 المصنف في القصد من ان اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء
 المدلول لا يستلزم ذلك المدعى ولا يدل عليه اما الشق الاول منه وهو ان اللازم من انتفاء الدليل
 انتفاء العلم أو الظن بالمدلول فلان اللازم فيه هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول اعم من انتفاء
 العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول أي لا يعلم ولا يظن منه
 انتفاء المدلول وذلك لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل
 عليه كما تقر في محله فانتفاء الدليل لا يستلزم مدعاهم الذي هو انتفاء العلم أو الظن بانتفاء
 المدلول ولا يدل عليه واما الشق الثاني منه وهو انه ليس اللازم انتفاء المدلول وهو معنى قوله
 لا انتفاء المدلول فلان عدم استلزام انتفاء الدليل لانتفاء المدلول في الواقع اعم من انتفاء
 العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول لصدقه مع العلم
 أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل عليه فلم يصح ما زعمه من ان قول
 الاكثر هو الجارى على ما قدمه المصنف باعتبار شئ من شقيه هذا ان اراد بجريانه على
 ما قدمه المصنف ان ما قدمه يستلزمه أو يدل عليه فان اراد به عدم منافاته له فهذا لا يجدي شيئا

(كذا خولف) الدليل (في كذا) أي صورة مثلا (لمعنى مقفود في صورة النزاع فتبقى هي) (على الاصل) الذي اقتضاه الدليل مثله ان يقال الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة مطلقا وهو منافيه من ادلالها بالوطء وغيره الذي تناه الانسانية لسرفه الخولف هذا الدليل في تزويج الولي لها تجاوزا لكمال عقله وهذا المعنى مقفود في السابقين تزويجها نفسها الذي هو محل النزاع على ما اقتضاه الدليل من الامتناع (وكذا) يدخل فيه (انتفاء الحكم لانتفاء مدركه) أي الذي به ندره وهو الدليل بان لم يجده الجتهد بعد التفحص الشديد فعدم وجدانه المظن به انتفاؤه دليل على انتفاء الحكم خلافا لادكثر كما سيأتي قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه وصورة ذلك

(كقولنا) للنصم في ابطال
الحكم الذي ذكره في مسئلة
(الحكم يستدعي دليلا
والا لزم تكليف الغافل)
حيث وجد الحكم بدون
الدليل المقيد له (ولادليل)
على حكمك (بالسبر) فانا
سبرنا الادلة فلم نجد ما يدل
عليه (او الاصل) فان الاصل
المستصحب عدم الدليل
عليه فيمتنع هو ايضا (وكذا)
يدخل فيه (قوله) اى
الفتاه (وجود المقتضى
او المانع او فقه الشرط)
فهو دليل على وجود الحكم
بالنسبة الى الاول وعلى
اتقائه بالنسبة الى ما بعده
(خلافا لاكثر) في قواهم
ليس بدليل بل دعوى دليل
وانما يكون دليلا اذا عين
المقتضى والمانع والشرط
وبين وجود الاثنين ولا
حاجة الى بيان فقد انثا
لانه على وفق الاصل (مسئلة)
الاستقراء بالجزئى على
الكلى) بان يتبع جزئيات
كلى ليست حكمها له (ان
كان تاما اى بالكل) اى كل
الجزئيات (الاصورة النزاع
قطعى) اى فهو دليل قطعى
في اثبات الحكم في صورة
النزاع (عند الاكثر) من
العلماء

مع تحقق عدم المناقاة أيضا بين ما قدمه وما ذهب اليه هنا لان انتقاء العلم أو الظن بالمداول
لا ينافى ثبوت العلم أو الظن بانتقاء المداول كما تقرر وبالجملة فلا يخفى عليك بعد ما قررناه ان
ما ذكره الشيخ في هذا المقام وواقفه فيه شيخنا السهاب لم يصدر عن تأمل صحيح فعليك
باحسان التأمل (قوله) كقولنا الحكم يستدعي دليلا والا لزم تكليف الغافل (قال شيخنا
العلامة) تكليف الغافل لازم لعدم الدليل لا لعدم استدعائه بل لوجوده وان لم يستدع
فلو قال والا لم يكن تكليف الغافل كان صوابا (وأقول) من الواضح ان قول المصنف
يستدعي دليلا معناه يتوقف ثبوته على الدليل بمعنى انه لا يثبت الا بدليل فقوله والامعناه وان لم
يتوقف ثبوته على الدليل بأن ثبت من غير دليل وحيث قد يكون اللازم نفس تكليف الغافل
في غاية الوضوح وليس معنى قوله يستدعي دليلا مجرد انه يستلزم الدليل حتى يكون نفي
الاستلزام صادقا مع وجود الدليل فلا يلزم تكليف الغافل كما حمل عليه الشيخ ثم اعترض ويدل
على أن مراده ما فسرناه كلامه قوله في شرح المنهاج لان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم لانه
لو ثبت حكم شرعى ولا دليل للزم منه تكليف الغافل وهو ممنوع اه (فان قلت) عبارته هنا
توهم المعنى المذكور (قلت) لا عبرة بالايهام بعد وضوح المراد وقد اشتهر ان المناقشة في العبارة
مع وضوح المراد ليست من دأب المحصلين وغاية ما في الباب ان العبارة محتملة لمعنى محذور
وقد ظهر المراد منها ولا يسوغ لعاقل تخطئها بمجرد ذلك كيف وقد كثر مثله في الكلام المعبر حتى
في الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والسنة الشريفة صلى الله
وسلم على صاحبها المعصوم من الباطل فانه لا نزاع لعاقل في انه يقع فيها ما العبارات المحتملة
للمعاني المحذورة ولا يقدح شئ من ذلك في كمالها التام وبلاغتها الباهرة ومن تتبع طريقة
المحققين من العلماء كالمولي التفتازاني والسيد الجرجاني علم انهم لا يريدون في مثل ما نحن فيه
على حمل العبارة على الوجه الصحيح من غير طعن بوجه فيها بل يرون الاعتراض عليها بأمثال ذلك
من المناقشات اللفظية التي ليست من دأب أهل التخصص والتدقيق بل كثيرا ما ترى المولى
التفتازاني في مواضع من نحو مطوله يبين معنى العبارات المشككة ثم يحكم بنحو الغلط على من
اعترضها بناء على فهمه منها المعنى المحذور وان كان هو السابق الى الفهم منها وان كنت في ريب
من شئ من ذلك فعليك بتبصير كلامه تعلم ذلك يقينا لكن دأب الشيخ المبالغة بالمناقشات
اللفظية التي لا يجترز عن مثلها كتاب ولا يعابها أهل التحقيق من أولى الالباب على انالوجنا
العبارة على المعنى الذي حمل عليه الشيخ كان قوله لزم تكليف الغافل على حذف المضاف اى
صحة تكليف الغافل وحذف المضاف شائع ذائع حتى في أفصح الفصح بحيث لا شبهة فيه لعاقل
فما اقتضاه قوله لو قال كذا كان صوابا من أن ما قاله المصنف غير صواب ليس بصواب ولو قال
بدل قوله كان صوابا كان أصوب أو أولى ونحو ذلك كان صوابا قائله (قوله مسئلة الاستقراء
بالجزئى على الكلى ان كان تاما) اى بالكل الاصورة النزاع فقطعى الخ (أقول) فيه أمران
أحدهما ان ظاهر هذه العبارة ان صورة المسئلة أن يستدل باثبات الحكم للجزئيات الحاصل
بتبصير حالها على ثبوته للكلى لتلك الجزئيات وبواسطة ثبوته للكلى بهذا الطريق ثبت للصورة
المقصودة المتنازع فيها ثم ان كان ثبوت الحكم في ذلك الكلى بواسطة اثباته بالتبصير في جميع

جزئياته ماعدا صورة النزاع كان دليلا قطعيًا في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثرين
 كان ثبوت الحكم فيه بواسطة إثباته بالتبعية في أكثر الجزئيات الخالي من صورة النزاع كان
 دليلا ظاهريا في إثبات الحكم في صورة النزاع ألا ترى إلى قوله الاستقراء بالجزئي على الكلّي فإن
 المفهوم منه أنه استدلال بالجزئيات على الكلّي بأن أثبت حكمها المعلوم لها بالتبعية لذلك
 الكلّي وهذا مفسر الشارح بقوله بأن يتبع جزئيات كلّي أثبت حكمها له وإلى تفسيره هذا
 الاستقراء إلى التام والناقص فإنه صريح في أن الاستدلال بالجزئيات على الكلّي هو المنقسم
 إلى القسمين فيكون هو مرجع الضمير في قوله فقطعي وظني أي فذلك الاستدلال بالجزئيات
 على الكلّي قطعي في ثبوت الحكم في صورة النزاع وظني في ذلك ومن هذا يظهر أن تهذيب
 الاستقراء بالباء وعلى لكونه عبارة عن الاستدلال على ما وقع في بعض عبارات أهل المنطق
 حيث قيل الاستقراء وهو الاستدلال بالجزئيات الخ أو يضمن معنى الاستدلال على ما يقتضيه
 تفسيره بالتبعية ونحوه (فإن قلت) لم قيد المصنف بقوله على الكلّي وهذا أسقطه وجعل معنى
 الاستقراء الاستدلال بحال ماعدا صورة النزاع من الجزئيات المعلوم بالتبعية على صورة
 النزاع (قلت) لعله إنما قيد بذلك لانه الموافق لاصطلاح المنطقيين في الاستقراء فإنه عندهم
 عبارة عن الاستدلال بالجزئيات على الكلّي ولهذا عبر صاحب الفرة عنهم بقوله وهو أي
 الاستقراء الاستدلال بالجزئيات المستقراء على الكلّي الخ والمولى التفتازاني في تهذيبه بقوله
 الاستقراء تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلّي اه وفي شرحه للشمسية بقوله نسروا الاستقراء
 بالحكم على كلّي لوجوده في أكثر جزئياته إلى أن قال وفي تفسيرهم تسامح ظاهر لأن الاستقراء
 حجة موصلة إلى التصديق الذي هو الحكم الكلّي فإثبات الحكم الكلّي هو المطلوب من
 الاستقراء لأن نفسه فكانهم أرادوا أن إثبات المطلوب بالاستقراء هو إثبات حكم كلّي لوجوده
 في أكثر الجزئيات والصحيح في تفسيره ما ذكره الامام حجة الاسلام رضي الله عنه وهو أنه عبارة
 عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات وهو الموافق لكلام أبي نصر
 القارابي حيث قال الخ اه وإذا علمت ذلك علمت سقوط قول شيخنا العلامة مانصه ثم قوله على
 الكلّي يظهر أنه ضائع إذا المراد أن الاستقراء دليل قطعي على صورة النزاع ان كان تاما وظني ان
 كان ناقصا فصورة النزاع أي إثبات حكمها هو المستدل عليه بالاستقراء كما يظهر من كلام
 الشارح اه أما سقوط قوله يظهر أنه ضائع فلما سمعته من نصوص الأئمة المصروفة باعتبار
 في معنى الاستقراء (فإن قلت) لعل اصطلاح الأصول غير اصطلاح المنطق في ذلك فلا حاجة
 لتلك الزيادة (قلت) لا يخفى على عاقل أن مجرد احتمال تخالف الاصطلاح لا يسوغ الحكم
 بضرب الزيادة وقد قال المصنف في شرح المنهاج فالتمام إثبات حكم كلّي في ماهية لأجل ثبوته
 في جميع جزئياتها والناقص هو إثبات حكم كلّي في ماهية لثبوته في بعض أفرادها اه ومثله
 في الحصول وغيره (فإن قلت) تخالف الاصطلاح هنا ليس مجرد احتمال بل هو الظاهر لأن
 الظاهر من اصطلاحات العلوم المتعددة هو تخالفها لا توافقها (قلت) بعد تسليم أن الظاهر
 ما ذكره مجرد احتمال التوافق مانع من الحكم بالضرب إذ لا يسوغ الاعتراض مع ثبوت الاحتمال
 المنافي له كما صرح بذلك كلام الأئمة في تصريفاتهم كما لا يخفى على بصيريه ولو سلم تخالف

الاصطلاحين هنا فيمكن في توجيه هذه الزيادة قصد المصنف موافقة أهل المنطق نعم قوله
 في التام الصورة النزاع لا يوافق كلام أهل المنطق لانه مصرح بانه لا بد في الاستقراء التام من
 الاستدلال بجميع الجزئيات من غير استثناء ولكن هذا لا يمنع من قصد موافقتهم في أصل معناه
 ثم انه محتاج الى هذا الاستثناء لبيان خلافيه الاكثر وغيرهم في الحكم المذكور وأما سقوط
 قوله اذا مراد أن الاستقراء الخ فلا نسلم ان المراد ذلك الا ان الاستقراء الذي أريد الاستدلال
 به على صورة النزاع هو اثبات الحكم في الكل لثبوتها في الجزئيات فكون المراد ما ذكر لا يدل
 على ضياع هذه الزيادة بل على ثبوتها لاعتبارها في معناه فاجب للشيخ في هذا الاستدلال
 وكيف يرتبط بدعاه وكذا يقال في قوله فصورة النزاع الى قوله هو المستدل عليه بالاستقراء
 فنقول سلمنا انه المستدل عليه بالاستقراء الا ان معنى الاستقراء يقتضي هذه الزيادة لانه عبارة
 عن اثبات الحكم في الكل لثبوتها في الجزئيات كما تقر وأما سقوط قوله كما يظهر من كلام
 الشارح فلان الذي يظهر من كلام الشارح ما قلناه لا ما قاله كما هو واضح مما تقررناه ان أحسن
 التأمل فيه والثاني ان النزاع قد يقع في صورتين فأكثر فان شرطوا في صورة النزاع في قولهم
 الصورة النزاع وقولهم الخالي عن صورة النزاع أن تكون واحدة فهو بعيد ويلزم منه أن
 يخرج التبع فيما اذا تعددت عند الاستقراء مطلقا وهو بعيد وان لم يشترطوا ذلك لزم افادته
 القطع فيما اذا كان بكل الجزئيات الصورة النزاع وكانت مائة وافادته الظن فيما اذا كان بكل
 الجزئيات الواحدة فقط ما عدا صورة النزاع وكانت واحدة فقط مع ان ذلك لا وجه له بل
 الذي يجبه العكس فليأمل واعلم انه قد بقي ههنا أمور لا بد من بيانها الاول انه لما قسم
 الاستقراء الى تام وناقص واعتبر في الاول كون الاستدلال بجميع الجزئيات ما عدا صورة
 النزاع وفي الثاني كونه بأكثر الجزئيات لزم خروج ما يكون بنصف الجزئيات فأقل فلا يكون
 استقراء على مقتضى كلامه وحينئذ يشكل الامر بمسائل استند الفقهاء فيها الى الاستقراء مع
 انه لم يقع فيها استدلال بجميع الجزئيات ولا بأكثرها كما في كون أقل سن الحيض تسع سنين وان
 أقل يوم وليلة وأكثر خمسة عشر يوما وغالبه ست أو سبع فانهم صرحوا بأن مستند الشافعي
 في جميع ذلك هو الاستقراء ومعلوم ان الشافعي لم يستقرئ حال جميع نساء العالم في زمانه
 ولا حال أكثرهن بل ولا حال نصفهن ولا ما يقرب منه فضلا عن نساء العالم على الإطلاق للقطع
 بعدم استقرائه حال جميع نساء الأعصار المتقدمة عليه من لدن وجد الانسان والمتأخرة عنه
 الى قيام الساعة فالوجه ترك التقييد بالاكثر في الناقص وان قيده كثير من المناطقة بل يقيد
 بالبعض كما وقع في عبارة غير واحد كالامام في الحصول وتبعه الاسنوي وينبغي ضبط البعض
 بما يحصل معه ظن عموم الحكم الثاني ان شيخنا الشريف قد قال في شرحه للغة ثم لا يخفى انه
 اذا كان المدعى حكما على كلي على وجه جزئي ليكون قضية محصورة جزئية فبما بعض
 الحيوان ناطق لان زيادا وعمراد حيوان وهما ناطقان فالظاهر انه استقراء اصدق انه استدلال
 بحال الجزئي على حال الكل الا انه على وجه جزئي فكما ان القياس استدلال بحال الكل على
 وجه كلي او جزئي فكذا الاستقراء استدلال عليه كذلك وهو أيضا يفيد اليقين من غير تقسيم
 وكلامهم لا يشمل ذلك بل صرح في شرح المواقف بانه ان بين حال بعض الافراد يفيد الظن وفيه

ما مرّ نعم في شرح المطالع ونحوه يكون الداعي حكماً كلياً فيخرج ما ذكرنا إلا أن كثيراً من
الكتب خال عنه ويلزم على التقييد بوجود نوع من الاستدلال خارج عن الأقسام المذكورة
الابتنال التكلف اه وفي شمول عبارة المصنف لهذا القسم نظراً لأمثلة الثالث قال الكوراني
والفرق بين القياس المنطقي والقياس الاصولي والاستقراء هو ان القياس المنطقي الاستدلال
بثبوت الحكم في الكل لا يثبت في الجزئي والقياس الاصولي الاستدلال بثبوت الحكم
في جزئي لا يثبت في جزئي آخر مثله بجماع كاس سبق تفصيله والاستقراء الاستدلال بثبوت
الحكم في الجزئي لا يثبت في الكل عكس القياس المنطقي وبعضهم قد خبط في هذا المقام خبطاً
فاحشاً فذكر ان الاستقراء التام هو القياس المنطقي ثم قال وليفرق بين القياس الاصولي
والاستقراء الناقص بأن الحكم في الناقص بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته وهذا كلام من لم يتقن
القواعد العلمية وقد ينال الفرق فتمسك به وعرض عليه بالنزاج حتى يخلصك من هذه الاوهام
اه (وأقول) ما ذكره من الفرق فهو من المشهورات في كتب الميزان المعالومات حتى للصبيان
وليس هو محل تبحر ولا محل أمر بالتمسك به والعرض عليه بالنزاج وأما بالغته في حق البعض
المذكور والمراد به الزركشي ووقعته في حقه بالبطل فهو من قبيح تهوره وجراهه على أئمة
الدين ومنشأ ذلك ما استولى عليه من بليسة العصبية مع ضعف اطلاعه وتوهمه عدم بقاء شيء
وراء ما عرفه فاذا رأى في كلام الشراح ما لم يعرفه ولم يفهمه على وجهه بادرا إلى انكاره
والمبالغة عليه بما يعود عليه بالعار عند أولى الابصار مادامت هذه الدار وذلك لان ما قاله
الزركشي صريح به غير واحد من أئمة الاصول وله معنى صحيح يستقف عليه فأما قوله ان
الاستقراء التام هو القياس المنطقي فمن صريح به الصفي الهندي في نهايته والمصنف في شرح
المنهاج سائقين ذلك مساق النقل والمعارف أهل المنطق القياس بأنه قول موافق من قضايا
متى سلمت لزمن عنه لذاته قول آخر أو رددوا عليه انه صادق على الاستقراء التام وأجابوا بأنه
لا يضر ذلك لانه راجع إلى القياس كما صرح به السيد واذا كان الاستقراء التام واجعا إلى
القياس المنطقي باعتراف نفس أهل المنطق كما رأيت فغايتها في قول من قال ان الاستقراء
التام هو القياس المنطقي مسامحة في التعبير والمراد انه بحسب المآل من أفراد والمسامحات
في الكلام أمر شائع ذائع لا ينكر ولا يستوجب هذا التهور الفاحش المستنكر وأما قوله
وكيف فرق بين القياس الاصولي الخ فغرضه من ذلك الاقتداء بهم في دفع اشكال الا ان
الكوراني لم يمتد إليه ولا اطلع من محله عليه فخطب خطب العشواء وقال ما قال وقد أوضح ذلك
الصفي الهندي في نهايته حيث قال بعد ان ذكر انه اختلف في الاستقراء الناقص وان الاظهر
انه يفيد الظن الغالب فوجب أن يكون حجة لما تقدم من الأدلة الدالة على ان العمل بالظن
واجب مانعه (فان قلت) القياس التأملي حجة عند جميع القائلين بالقياس في الحكم الشرعي
وانه اقل مرتبة من الاستقراء لانه حكم على جزئي لثبوته في جزئي آخر بخلاف الاستقراء فانه
حكم على الكل لثبوته في أكثر الجزئيات وحاصله راجع إلى الحكم على جزئي لثبوته في أكثر
الجزئيات لانه لا يصير حكماً على الكل ما لم يثبت في جميع جزئياته وهو بالحاق الجزئي الذي
لم يستقرئ حكمه بالجزئيات التي استقرت أحكامها واذا كان كذلك كان الاستقراء أولى

بالحجة من القياس التمثيلي أي فلم يختلف فيه مع الاتفاق على القياس التمثيلي (قلت) لكن يشترط في الحاق الجزئي بالجزئي الآخر أن يكون بالجامع الذي هو علم الحكم وليس الأمر كذلك في الاستقراء بل هو حكم على الكل مجرد بثبوته في أكثر ثباته ولا يمنع عقلاً أن يكون بعض الأنواع مخالفاً للنوع الآخر في الحكم وإن كانا مندرجين تحت جنس واحد كما تقدم اهـ فتأمل قوله وحاصله الخ يظهر للابصار أنه لا مزيد عليه عند الزركشي فيما ذكره من الفرق وإن ما ذكره السكورياني فيه لا ينبغي عنه وأنه لم يرد في المعنى على التشنيع على نفسه والاعلان بتخلطه وهو سهو وكمن غائب قولاً صحيحاً * وأقنه من القهقري السقيم

والله المستعان على ما تصفون (قوله وأجيب بأنه منزل منزلة العدم) قال شيخنا العلامة لا ينبغي أن وجود الاحتمال وإن بعد منع من القطع وإن تنزله منزلة العدم لا يصير معدوماً والقطع انما يحصل بعدم الاحتمال لا بتزيل الوجود منزلة العدم اهـ (وأقول) هو أشكال واضح وإن كان على القوم دون الشارح لأنه لم يرد على نقل ما قالوه نعم قد يتسكف الجواب بأن المراد القطع بحسب العادة والعلوم العادية لا ينافي الاحتمال العقلي كما في القطع بأن الجبل الآن حجر مع تجويز العقل انقلابه الآن ذهباً أو بأنه ليس كل احتمال ينافي القطع بل المنزل منزلة العدم وإن لم يكن معدوماً حقيقة لا ينافي القطع كما هو ظاهر كلامهم هذا ولا يلزم ما أورده الشيخ لأنه مجرد دعوى خال عن البرهان الآن يدعى فيه البدهة لكن لمنعها وما يؤيد في الجملة أن ليس كل احتمال ينافي القطع أن الحنفية ذهبوا إلى أن الاحتمال انما ينافي القطع إذا نشأ عن دليل لا مطلقاً (قوله ويسمى هذا عند الفقهاء) قال شيخنا العلامة ظاهره أنه إشارة إلى الناقص ولا يخفى أن الناقص ليس الحاقا قعين أنه إشارة إلى إثبات الحكم بالناقص اهـ (وأقول) التعيين ممنوع بل يجوز كون الإشارة إلى الناقص لأن هذه التسمية اصطلاحية للفقهاء وغاية ما يطلب فيها مناسبة معناها المصطلح للمعنى الأصلي وهو متحقق لأن الاستقراء مشتمل على الحاق لأنه موصل إليه وانما يتوجه ما قاله لو كان المصنف قد عبر بقوله وهذا الحاق الفرد بالأغلب وانما عبر بقوله ويسمى فالفرق بينهما في غاية الوضوح فتأمل (قوله قال علماءنا استحباب العدم الأصلي والعموم والنص إلى ورود المغير وما دل الشرع على ثبوته لوجوده) حجة مطلقة (وأقول صرح المصنف بنفي الخلاف عندنا في المسائل الثلاث فإنه قال في شرح المختصر كما نقله عنه صاحب الدرر الأفريد ما نصه ونحن نقول للاستصحاب صورة واحدة اهـ ما ذكره يعني ابن الحاجب من استحباب العدم الأصلي وهذا أن ثبت فيه خلاف فغير أصحائنا وأما أصحائنا فخطبوا على أنه حجة * والثانية استحباب مقتضى العموم والنص إلى أن يرد الخصم والنامح ولم يختلف أصحائنا في أنه حجة أيضاً * والثالثة استحباب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجوده قاله ولا أعرف في هذا أيضاً خلافاً لأصحابنا رجهم الله اهـ وصرح الزركشي في شرحه بمثله وقال أعني المصنف في شرح المنهاج الاستصحاب يطلق على أوجه أحدها استحباب العدم الأصلي والجمهور على العمل بهذا وأدعى بعضهم فيه الاتفاق والثاني استحباب العموم إلى أن يرد مخصص وهو دليل عند القائلين به واستحباب النص إلى أن يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم ما لم يرد النسخ والثالث استحباب حكم دل الشرع على ثبوته

وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد وأجيب بأنه منزل منزلة العدم (أو) كان (ناقصاً أي باكثر الجزئيات) الخالي عن صورة النزاع (فقطعي) فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرا (ويسمى) هذا عند الفقهاء (الحاق الفرد بالأغلب * مسألة) في الاستصحاب وقد اشتهر أنه حجة عندنا دون الحنفية فنقول تحرير محل النزاع (قال علماءنا استحباب العدم الأصلي)

ودوامه كالمات اه باختصار ثم قال اختلف الناس في استحباب الحال المشار اليه في القسم الثاني والثالث وكذا الاول ان لم يجبه له محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على انه لا بد من استقرار الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه أسدها انه حجة وبه قال الاكثرون وبه قال الامام وأتباعه والثاني انه ليس بحجة وبه قالت الخنفية كما نقله في الكتاب يعني المنهاج بهما وغيره وكثير من المتكلمين والثالث ما اختاره القاضي أبو بكر في كتابه التقریب والارشاد وانه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فانه لم يكف الاقصى الطلب الداخل في مقدوره على العادة فاذا فعل ذلك ولم يجد دليلا أخذ بيني الوجوب ولا يسمع منه اذا انتصب مسؤولا في مجلس المناظرة فان المجتهدين اذا تناظروا وذا كرا طرف الاجتهاد فبأبي الالجيب قوله لم أجد دليلا على الوجوب وهل هو في ذلك الامتع فلا يسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة وهذا التفصيل عندنا حق متقرب والرابع وهو المصمولى به عند الخنفية كما صرح به أصحابهم في كتبهم انه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح لبدء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود باستصحاب الحال يصلح حجة لابقاء ملكه لافي اثبات الملك له في مال مورثه والخامس انه يصلح للترجيح فقط اه ويتحصل من كلامه في الشكائين ان الاقسام الثلاثة المذكورة في جميع الجوامع متفق عليها عندنا وان فيها خلافا للغيرنا على نزاع في الاول ومنه يظهر صحة قول شيخ الاسلام كالكمال في قول الشارح المحقق في القسمين الاولين بحرمانه اى عندنا بقريته قوله قال علماءنا والافهم محل خلاف اه ويظهر اشكال سكوت الشارح في الثالث عن قوله بحرمانه فانه مجزوم به عندنا أيضا كما رأيت ويحجب بأن الجزم به عندنا انما هو في الجملة لا مطلقا كما يستفاد من شرح قوله وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر الخ لا ترى الى قول الشارح فيه فان عارضه ظاهر الى قوله قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعي فلو قيد بقوله حجة في الثالث بقوله بحرمانه الجزم بقوله مطلقا وكان المعنى انه مجزوم به عندنا مطلقا وليس كذلك وانما هو مجزوم به في الجملة وفي بعض تفاصيله خلاف عندنا كما رأيت على ان التقييد بقوله بحرمانه في الثالث لا يناسب المقابلة بقوله وقيل حجة في الدفع دون الرفع اذا القطع بالاطلاق لا يناسب مقابله بالتفصيل وانما يناسب مقابله بمحاكية خلاف وتفصيل كما لا يخفى ويظهر أيضا انكسرة تعبيرة بقوله قال علماءنا وهي الاشارة الى اتفاقهم في هذه المواضع الثلاثة وان قوله مطلقا معناه عدم التقييد بشئ مما ذكر في الاقوال المحكية بعده (فان قلت) ومنه يظهر أيضا ان خلاف غيرنا جار في الاقسام الثلاثة وقضية كلام الشارح خلافه حيث لم يقدر لفظة مطلقا في القسمين الاولين فان بها تظهر مقابلة الخلاف المذكور لما قبله (قلت) يحتمل ان خلاف غيرنا وان كان جاريا في الاقسام الثلاثة كما صرح به ما سمعته عن المصنف الا ان هذا الخلاف المذكور في جميع الجوامع مخصوص بالقسم الثالث كما صرح بذلك شيخ الاسلام في حاشيته حيث قال في قول الشارح فنقول تهريز محل النزاع أشار به الى أن كلام المصنف ليس على اطلاقه من رجوع الخلاف الا في جميع الاستصحابات اه اى بل يختص بالثالث وقد يوجه بأنه لا يتصور في غيره ولكن في ذلك نظر ظاهر اما أولا فكلام المصنف السابق عن شرح المنهاج صريح في رجوع الخلاف الا في جميع الاستصحابات المذكورة لا ترى الى قوله اختلف

الناس في استصحاب الحال المشار اليه في القسم الثاني والثالث وكذا الاول ان لم يجعله محل
 وفاق على مذاهب الى أن عدم تلك المذاهب الرابع السابق الذي هو أول الخلاف المذكور
 في جميع الجوامع وأما ثانياً فلا نسلم عدم تصور ذلك الخلاف في غير الثالث ولو سلم عدم تصور
 بعضه في جميع ما عد الثالث لم يضر لان المقصود جريان جملته الخلاف في الاقسام الثلاثة وذلك
 لا يتنافى أن يختص بعضه ببعضها فليتناقل (فان قلت) يتنافى ذلك قول الشارح فنقول بغير محل
 النزاع (قلت) هذا ممنوع لان معناه ان ذكر المصنف هذه الاقسام الثلاثة مع عزوها الى علمائنا
 اشارة الى أنهم محل الخلاف بينهم وبين الحنفية ويؤيد ذلك قول المصنف الا في نعرف الخ مع
 قول الشارح الذي قلناه دون الحنفية فان الذي ذكرناه عرف شامل للاقسام الثلاثة كما بينه
 المحشيان وهذا لا يتنافى رجوع الخلاف الا في الى جميع ما تقدم سواء كان كله للحنفية او بعضه
 دون بعض والحاصل ان جمع الجوامع اقتصر على الخلاف الجاري في القسم الثالث وترك
 الخلاف الجاري في القسمين الاولين مع ثبوته واذا علمت ذلك علمت خطأ السكوراني في قوله ولا بد
 أو لا من تحرير محل النزاع فتنقول محله اي النزاع هو الحكم الشرعي لا النفي الاصل ولذا يقول
 الحنفية الاستصحاب يصلح دافعا لامتناع الحياة المفقودة تصلح حجة في دفع الارث عنه لا في اثبات
 الارث له فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصل والعموم الاصل
 والنص فانه لا خلاف في الثلاثة بل الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه سابقا ثم قال
 قوله وقيل في الدفع دون الرفع اشارة الى ما نقلناه عن الحنفية ولكن مقابله بقوله مطلقا ليس
 بحسن لان قوله مطلقا اشارة الى عدم الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته فقوله به ذلك يشعر
 بان الخلاف من الشافعية كما أن قوله بعده وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر خلاف الشافعية
 اه نقوله فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصل والعموم والنص
 فانه لا خلاف في الثلاثة خطأ ظاهر لانه ان أراد نفي الخلاف عنهم مطلقا فهو باطل لما علمته
 بما لا مزيد عليه وان أراد نفي الخلاف المذكور في المتن مع الاعتراف بخلاف آخرها فهو هذا
 لا يقتضي أن يجب على المصنف ترك هذه اللفظة التي أفادت الاشارة الى اتفاق علمائنا في جميع
 هذه الاقسام والى مخالفة غيرهم اهم فيها فكيف يسوغ له اقل فضلا عن فاضل أن يوجب ترك
 هذه اللفظة مع افادتها هاتين القائمتين وقوله ولكن مقابله بقوله مطلقا ليس بحسن لان قوله
 مطلقا اشارة الى عدم الخلاف الخ خطأ ظاهر أيضا فان دعوى ان قوله مطلقا اشارة الى عدم
 الخلاف باطلة لا يشهد بها عقل ولا نقل بل ليس معنى قوله مطلقا الا عدم التقييد بما ذكر بعده
 من التفاصيل كما هو القاعدة في أمثال ذلك والذي يظهر انه لا سند له في هذا الكلام الا تقليده
 ما توهمه من قول الزركشي ولا يعرف في الثلاثة خلاف عندنا وهذا قال المصنف مطلقا اه
 وبذلك كله يظهر انه لم يزد في هذا المصنف مع عدم التأمل وعدم مراجعة الكتب على التغيير
 في وجوه الحسان وبما تقررنا يعرف أيضا ما في قول شيخنا العلامة والخلاف المحكي بقوله وقيل
 في الدفع وما بعده خاص بالثالث للعلم بأن الاولين لا خلاف فيهما والخلاف المحكي في الثالث
 ليس للحنفية فمن ثم قال الشارح في الاولين جرما وقال المصنف فيما يأتي نعرف الخ فتأمل اه
 نقوله للعلم بأن الاولين لا خلاف فيهما غير صحيح ومن أين علم ذلك وكيف وقد علمت نصريح

المصنف بالخلاف في الأولين أيضا وكان الأسهل أن يقول للعلم بأن الأولين ليس فيهما هذا
 الخلاف المحكي على أن هذا ممنوع أيضا كما تقدم بيانه فتأمله وقوله والخلاف المحكي في الثالث
 ليس للحنفية غير صحيح أيضا كيف وقد سمعت قول المصنف في شرح المنهاج وهو المعمول به عند
 الحنفية الخ الآن يريد أنه ليس جميعه للحنفية ولا يخفى ما فيه وقوله فن ثم قال المشرح في الأولين
 جزما أي فلاجل أنه لاخلاف في الأولين قال المشرح فيهما ما ذكره وهذا لا يصح على إطلاقه مع
 ما علمته من تصريح المصنف بالخلاف فيهما ولهذا جعل شيخ الإسلام كالكمال قوله جزما على أن
 المراد جزما عندنا لا مطلقا كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه وقوله وقال المصنف فيما يأتي فعرف
 الخ أي لاجل أن الخلاف المحكي في الثالث الخ قال المصنف الخ وهذا يقتضي أن المراد بقول
 المصنف فعرف الخ نوع آخر غير الأنواع الثلاثة السابقة ويرد عليه أنه قد علم كون الخلاف
 المحكي في الثالث للحنفية أيضا فلا يصح تعليل قوله وقال المصنف الخ بقوله ومن ثم وان تفسير
 الاستصحاب بما ذكره المصنف بقوله فعرف أن الاستصحاب ثبوت أمر الخ شامل للنوع الثالث
 في كلام المصنف بل انما أشار المصنف بقوله فعرف الخ اليه والافاذا كان الاستصحاب المذكور
 خارجا عن الأنواع الثلاثة فن أين عرف حتى يصح قول المصنف فعرف الخ تقريرا على ما قبله
 بل قال الكمال وشيخ الإسلام أنه أعني تفسير الاستصحاب في قول المصنف فعرف الخ بما ذكره
 شامل للأنواع الثلاثة السابقة وعبارة الكمال قوله ثبوت أمر الأمر يتناول العدم الأصلي
 والعموم والنص ومادل الشرع على ثبوته لوجود سببه فكل منها محل نزاع بيننا وبين من قال
 من الحنفية بعدم حجية الاستصحاب اه وعبارة شيخ الإسلام قوله ثبوت أمر الأمر يشمل جميع
 الأنواع التي قدمها فكل منها محل خلاف بيننا وبين المخالف من الحنفية وان كان أكثرها
 متفقاً عليه عندنا اه وكأنه أشار بقوله أكثرها إلى الثالث بناء على أن فيه خلافا عندنا على
 ما أشرنا اليه فيما سبق وإلى أن ذلك لا يخالف في المصنف الخلاف فيه لأن مراده في الخلاف
 فيه في الجملة وهذا الكلام من الكمال وشيخ الإسلام يقتضي أمرين الأول أن قول المصنف
 فعرف الخ متفرع ومنسبب عن جميع ما ذكر في الأنواع الثلاثة إشارة إلى أنها محل الخلاف
 بيننا وبين الحنفية وان ضابط الثلاثة ما ذكره هنا من قوله ثبوت أمر الخ والثاني أن قول
 المشرح في أول الكلام تحرير محل النزاع إشارة إلى أن المصنف بين محل النزاع بقوله قال
 علمنا الخ الكلام المحكي عن علمائنا جميع ما ذكره في قوله قال علمنا الخ إلى قوله حجة مطلقة
 بيان محل النزاع بيننا وبين المخالف وأنه ليس المراد من قول المشرح المذكور أن هذا الكلام
 المحكي عن علمائنا بعضه محل نزاع وبعضه ليس كذلك كما قد يتوهم من عبارته والحاصل أن
 المراد بيان محل النزاع بيان الصور التي شملها النزاع ليعلم محل النزاع فليست تأمل وقوله فتأمله
 قلنا قد تأملناه فعلمنا فساد عدم مطابقة لما صرح به المصنف وغيره وأنه كلام لم يعقل فيه
 الشيخ على سوى فهمه من غير احاطة بالمسئلة وما قيل فيها كما هو في غاية الوضوح مما ينهنا فمتدبر
 (قوله وهو نقي) قال شيخنا العلامة الاحسن أن يقول وهو انتفاء ما انتفاء العقل لان الضمير أي
 هو عائد على العدم اه (وأقول) عبر بالاحسن إشارة إلى صحة ما عبر به المشرح وحسنه كأن
 يجعل مصدري نقي المبني للمفعول على أن في ذهني أنه جازني الشيء مبني للفاعل بمعنى اللازم أي

وهو نقي ما انتفاء العقل ولم
 يقتضيه الشرع

اتقى الشيء فيكون مصدره التقي بمعنى الالتقاء وعذر الشارح في هذا التعبير الاقتداء بالقوم
فانه غلب عليه المحافظة على عبارتهم بما لغة في الاحتياط (قوله كرجوب صوم رجب) أقول
قد يناقش في أن العقل نقي وجوب صوم رجب بل غاية أنه لا يقتضي في ذلك شيئا من نقي ارايات
الا ان يراد بنفيه ذلك عدم ادراك وجوده أي وهو انما يدرك العقل وجوده كوجوب صوم
رجب (قوله من مخصص أو ناسخ) هذا لا يتأني في العدم الاصل كما يعلم مما تقدم ففيه تخصيص
قوله الى ورود المغير بالقسم الثاني دون ما قبله وما بعده مع تأنيبه في ما أبضا واعمل الخامل
للشارح على هذا التخصيص متابعتهم عليه واعمل اقتصارهم عليه كثرة وجود المغير وظهوره
في هذا القسم فليأتنا (قوله وتقدم ان ابن سريج) أقول يحتمل انه إشارة الى تقييد المسئلة
بغير قول ابن سريج ليتأني الجزم بالحجية اذ لا جزم مع مخالفة ابن سريج فالملح في انه لا حجة جزما
عند القائلين بجواز العمل به قبل البحث ويحتمل انه إشارة الى تقييد المسئلة بما بعد البحث
لاتفاق ابن سريج مع غيره حينئذ على العمل فيتأني الجزم بالحجية ويحتمل انه إشارة الى تقييد
المسئلة بحياة النبي صلى الله عليه وسلم للاتفاق حينئذ على العمل فان مخالفة ابن سريج انما هي
فيما بعد حياته صلى الله عليه وسلم فعلى الاولين يكون المراد بالورود الوجود على المجتهد بمعنى
اطلاعه على المغير وعلى الثالث يكون على ظاهره من الوجود عن الشارع (قوله في الدفع به عما
ثبت) المراد بما ثبت المدفوع عنه في مثال الشارح عدم الارث من المفقود لا الارث لان
استصحاب الحياة لا يدفع عن الارث منه بل يدفعه وانما يدفع عن عدم الارث منه لانه يقتضي
عدم الارث منه ولا يتأني ذلك قول الشارح فانه دافع للارث منه لان المدفوع غير المدفوع
واذا دفع الارث منه لزم منه انه دفع عن عدم الارث منه (قوله دون الرفع به لما ثبت) المراد بما
ثبت الذي لا يرفع بالاستصحاب في مثال الشارح عدم ارث المذقة ومن غيره (فان قيل) هلا جعل
عدم ارثه من غير مدفوعا عنه فانه ثابت مستقر (قلت) انما لم يجعله مدفوعا عنه وان كان ثابتا
مستمر لان استصحاب الحياة لا يناسب كونه دافعا عنه لانه يقتضي خلافه وهو ارثه من غيره
وما يقتضي الشيء لا يكون دافعا عن نفيه فقام له (قوله كاستصحاب حياة المفقود) قد يقال
حياة المفقود خارجة عن المستصحب في اقسام الاستصحاب الثلاثة السابقة اذ ليس عدما
أصلها ولا عموما ولا ناسا ولا شيئا دل الشرح على ثبوته لوجود سببه ويمكن ان يجاب اما بان في هذا
التمثيل مسامحة لان التمثيل كثير ما يتسامح فيه لان المقصود به الايضاح وهو حاصل مع ذلك واما
بانه إشارة الى أن المستصحب غير منحصر فيما ذكره الا لما يتوهم من الاقتصار على الاقسام
المذكورة (قوله ليخرج بول وقع في ماء كثير) قال شيخنا العلامة أحسن منه أن يقول ليدخل
غير ذي السبب لان خروج ذي السبب حاصل بالاطلاق كالتقييد فالتقييد اذ قد دخل غير ذي
السبب لان خروج ذي السبب انتهى (وأقول) توجيه كلام المصنف بحيث يختص خروج ذي
السبب بالتقييد ان يجعل معنى ليخرج ما ذكره المختص بالخروج به والمراد خروج ما ذكره ونحوه من كل
ذي سبب فاية ما في الباب أن يكون في العبارة مسامحة وحينئذ ترجع المناقشة لفظة وقد اشتهر
سهولة أمرها ثم لا يخفى ان المعنى ليخرج الاستصحاب أي استصحاب طهارة الماء في هذه الحالة
اعني حالة معارضة الظاهر الغالب ذي السبب كالتحجيس في المثال أي عن الاعتبار والحجية

كوجوب صوم رجب
حجة جزما (و) استصحاب
(العموم أو النص الى ورود
المغير) من مخصص أو ناسخ
حجة جزما فيعمل به الى
وروده وتقدم ان ابن سريج
خالف في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص
(و) استصحاب (مادل الشرح
على ثبوته لوجود سببه)
كثبوت الملك بالنسبة (حجة
مطلقا وقيل) حجة (في الدفع)
به عما ثبت (دون الرفع) به
لما ثبت كاستصحاب حياة
المفقود قبل الحكم بوثقه
فانه دافع للارث منه وليس
برافع لعدم ارثه من غيره
لأنه في حياته فلا يثبت
استصحابها له ما كاجلها
اذا اصل عدمه (وقيل)
حجة (بشرط أن لا يعارضه
ظاهر مطلقا وقيل ظاهر
غالب قيل مطلقا وقيل
ذو سبب) فان عارضه
ظاهر مطلقا وبشرط على
الخلاف قدّم الظاهر عليه
وهو المخرج من قولي
الشافعي في تعارض الاصل
والظاهر والتقييد بذی
السبب (ليخرج بول وقع
في ماء كثير فوجد متغيرا
واحتمل كون التغير به)

أولخرج تخيس البول الذي هو ظاهر غالب ذوسبب أي عن عدم المعارضة للاستصحاب فيكون معارضه اذ لا معنى لخروج نفس البول سواء أريد خروجه من الاستصحاب أو من الظاهر الغالب اذ ليس البول استصحابا ولا ذاسبب بل ذوالسبب هو التخيس كما لا يخفى وكذا المعنى في قول شيخنا ليدخل غير ذى السبب أي ليدخل الاستصحاب في حالة معارضة غير ذى السبب أي في الاستصحاب الذي هو حجة أو في الاعتبار والحجة أو ليدخل غير ذى السبب في عدم المعارضة أو في الظاهر غير المارض اذ لا معنى لدخول نفس غير ذى السبب في الاستصحاب اذ ليس استصحابا أو في الظاهر الغالب في الجملة لدخوله فيه كذلك بكل حال بخلاف دخوله فيه باعتبار كونه غير مارض فتأمل وبما تقر بظهور وجه قول شيخنا الشهاب لو قال لخرج ماء كثير وقع فيه بول كان أولى انتهى وذلك لان التأويل عليه أقرب بجملة على حذف المضاف أي استصحاب طهارة ماء الى آخره فتأمل (قوله عارضه نجاسة الظاهرة الغالبة) أقول قد يتوقف في غلبة نجاسة الماء الكثير بوقوع البول فيه فان نجاسته بسبب تغيره وقد ينفع غلبة تغيره به فليتأمل (قوله والحق التفصيل أي سقوط الاصل الى آخره) فيه أمران الاول ان هذا التفصيل مقابل لقول اعتبار الاصل وقول اعتبار الظاهر كما أشار الشارح الى الاول بقوله كما تقدم الى آخره والى الثاني بقوله تقدمت على الطهارة الى آخره ومن هنا ظهر تركته قوله كما تقدم الى آخره فهي التوطئة للتفصيل لانه مقابل لذلك فكان المصنف قال الحق في مسئلة البول أن لا يحتاج بالاستصحاب مطاوعا ولا بالظاهر كذلك بل بكل منهما بقيد أو في حال والثاني انه خلاف ما في فروع الشافعية فانهم انما فصلوا فيما بعد الوقوع لا فيما قبله ولو كان يمكن حمل عبارة المصنف على ما بعد الوقوع بان يراد قرب العهد وبعده بالتغير بالنسبة للوقوع أي ان قرب العلم بالتغير من وقوع النجاسة بان رآه عقب الوقوع متغيرا أو بعد العلم بذلك من وقوعها بان غاب عنه زمن ما بعد الوقوع ثم رآه متغيرا (قوله استصحابا لما قبل الخروج من بقاءه المجموع عليه) قال شيخنا العلامة المطابق لما تقدم أن يقول من عدم النقص المجموع فيه على البقاء انتهى (وأقول) قد أشار الشارح في قوله أي اذا أجمع على حكم الى آخره الى أن حال الاجماع ليس عبارة عن الحكم بل عن محل الحكم فحال الاجماع في المثال كون النجس في البدن وعدم بروزه الى خارجه وحكمه عدم نقض الوضوء ومعلوم مما تقدم ان المستصحب هو الحكم فيكون قول المصنف ولا يحتاج باستصحاب حال الاجماع على حذف المضاف أي حكم حال الاجماع أي الحكم الذي وقع الاجماع عليه في الحال المخصوصة وحينئذ فقوله استصحابا لما قبل الخروج من بقاءه قد أشار فيه بقوله قبل الخروج الى حال الاجماع وبلقظ ما مع بيانه المذكور الى الحكم المستصحب ولا يخفى مع أدنى تأمل ان في هذا غاية المطابقة لما تقدم وأنه لا فرق بين ان يجعل المستصحب عدم النقص أو بقاء الوضوء لانهما بمعنى واحد وكانه انما عبر ببقائه لانه الانسب بحال عدم الخروج اذ لم يحدث فيه ما يمكن ان يسند اليه النقص حتى يتيقن واللائق والمعتمد أنه انما يتيقن النقص عند حدوث ما يتوهم كونه ناقضا فانه لا وجه لقولنا لا ينقض الوضوء قبل خروج النجس بخلاف قولنا الوضوء باق أي عدم ما يمكن معه النقص والذي يتراعى من قول الشيخ من عدم النقص المجموع فيه على البقاء أنه جعل عدم النقص هو

وكونه بتغيره مما لا يضر
كما هو المالك فان
استصحاب طهارته الاصل
عارضه نجاسته الظاهرة
الغالبة ذات السبب تقدمت
على الطهارة على قول
اعتبار الظاهر كما تقدم
الطهارة على قول اعتبار
الاصل (والحق) التفصيل
أي (سقوط الاصل ان قرب
العهد) بعدم تغيره (واعقاده
ان بعد) العهد بعدم تغيره
(ولا يحتاج باستصحاب حال
الاجماع في محل الخلاف)
أي اذا أجمع على حكم في حال
واختلف فيه في حال أخرى
فلا يحتاج باستصحاب تلك
الحال في هذه (خلافا للمزني
والصيرفي وابن مريج
والآمدي) في قولهم يحتاج
بذلك مثاله الخروج النجس
من غير السيلاب لا ينقض
الوضوء عندنا استصحابا لما
قبل الخروج من بقاءه المجموع
عليه

حال الإجماع وبقائه هو الحكم المجمع عليه ولا وجه له لانه ان أراد بالبقاء بقاء عدم النقض فان
أراد بقاءه قبل الخروج صادف كالبقاء مستدركا ذيك في ان يقال من عدم النقض المجمع عليه
وان أراد بقاءه حال الخروج فليس بصحيح اذ ليس مجمعا عليه حينئذ وان أراد بالبقاء بقاء الوضوء
ففساده واضح لانه بمنزلة قولنا عدم نقض الوضوء أجبروا فيه على بقاء الوضوء ولا معنى له وعند
ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض واختلال ما زعم انه المطابق لما تقدم وكذا يظهر سقوط
اعتراض شيخنا الشهاب حيث قال قوله استصحابا لما قبل الخروج أي لحال الإجماع قبل الخروج
وهي الحال التي وقع فيها الإجماع فتستصحب عندهم ويخرج بهم في حال الخروج هكذا أفهم
وما جعل الشارح من بقاءه بيانا لحال الإجماع كما ترى فغير ظاهر ولو اسقطه لكان في الكلام
غنى عنه انتهى ووجه سقوطه انه توهم ان قول الشارح من بقاءه بيان لحال الإجماع وليس كذلك
بل هو بيان لحكم تلك الحال اذ هو بيان لما الواقعة على الحكم وأما الحال فهي المعبر عنها بقوله
قبل الخروج وعبارته كالصراحة به هذا فقوله مع ذلك كما ترى مما يقضى منه العجب وان
المستصحب حال الإجماع وليس كذلك فانه لا معنى لاستصحاب حاله فان حاله هو عدم الخروج
كما فسرها هو بذلك حيث قال قبل هذا الكلام مانعه قوله في محل الخلاف أي في حال محله قوله
أي اذا أجمع على حكم كعدم تأثير الدم في الوضوء قوله في حال هي استتقرار الدم في الجوف قوله
في حال أخرى هي حالة بروزه اهـ ولا معنى لاستصحاب عدم الخروج في حال الخروج اذ
الاستصحاب ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوت في الاول كما تقدم ولا يعقل ثبوت عدم الخروج
في حال الخروج وانما المستصحب حكم تلك الحال وهو بقاء الوضوء فتمام ذلك تعلم ان أمره
بقوله هكذا أفهم مما لا يصح امثاله بل هو نفسه قد ذكر قبل هذا الكلام ان المستصحب
الحكم حيث قال قوله باستصحاب تلك الحال أي حكمها وقوله في هذه أي في حكمها اهـ
لكن قوله الثاني أي في حكمها ممنوع لان حكم الحال الاول يستصحب في الحال الثاني
لا في حكمها كما هو ظاهر (فان قلت) أراد بالحال في قوله فيستصحب عندهم الحكم نفسه
لا محل الحكم أو اراد به محل الحكم على حذف المضاف أي حكم حال الإجماع (قلت)
هو ممكن وان كان في غاية الابهام خصوصا وقد بين قبيل هذا الكلام مغايرة الحال للحكم (قوله)
فعرّف مما ذكر الى آخره قال شيخنا الشهاب أي حيث لم يسبق للحنفية خلافا فيما مر لا يقال
الحنفية ليس أهم في المتن ذكرها لانا نقول قوله هنا فعرّف ان الاستصحاب عنده كما قال
الشارح الذي قلناه دون الحنفية لانه اذا أطلق عند الأصوليين ينصرف الى ذلك ولما
لم يسبق فيما مر خلافا عن الحنفية علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذكور هنا أخيرا
اذ لم يبق غيره اهـ (وأقول) يحتمل انه اراد بقوله علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذكور
هنا أخيرا أن قول المصنف ثبوت أمر الى آخره إشارة الى معنى آخر مغاير للاقسام السابقة
وهو محل النزاع بيننا وبينهم ويحتمل انه اراد بذلك ان قول المصنف المذكور إشارة الى القسم
الاخير وانه محل الخلاف بيننا وبينهم ويؤيد الاول قوله ولما لم يسبق فيما مر خلافا بيننا وبين
الحنفية وعلى التقديرين فهو كلام ممنوع قد علم ما فيه مما أسلفناه على كلام شيخنا العلامة
في الكلام على قول المصنف قال علماؤنا الى آخره فراجع بل الصواب في توجيهه معرفة ذلك

(فعرّف) مما ذكر (أن
الاستصحاب) الذي قلناه
دون الحنفية وينصرف
اليه الاسم

بما ذكر انه لما عزا حجية الاستصحاب في الاقسام الثلاثة الى علم اتمام اشتمال مخالفة
المنقبة لهم في حجة الاستصحاب فهم ان المراد به القدر المشترك بين الاقسام الثلاثة وهو
ما ذكره بقوله ثبوت أمر الخ (قوله ثبوت أمر) قال شيخنا العلامة الاحسن ان يقول
اثبات أمر لان الاستصحاب فعل المستدل والثبوت أثره لا عينه هـ وأقول
فيحمل الثبوت على انه مصدر بمعنى الاثبات أو يجعل على حذف المضاف أي اعتقاد ثبوت وهو
المراد بالاثبات كما لا يخفى وحينئذ فكونه فعلا كما قاله الشيخ خلاف التحقيق في الادراك من انه
من باب الكيف لا من باب الفعل ولا الاتفعال كما تقرر في محله (قوله لولم يكن الثابت اليوم
ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس) قال شيخنا العلامة هذا التركيب فاسد لاتحاد المقدم والتالي
الى آخر ما بسطه ثم أجاب عنه (وأقول) يمكن أن يجاب عنه أيضا بان مفهوم المقدم اتقاء
كون الثابت اليوم ثابتا أمس ومفهوم التالي كون الثابت اليوم غير الثابت أمس وهذا
المفهومان متغايران وليكنهما متلازمان فليمتأمل (قوله فيبقى باستصحاب أمر الخ) قال
شيخنا العلامة فيه نظر لا يخفى على المتأمل كيف يقضى بذلك وقد شرط في الاستصحاب فقدان
ما يصلح للتغية وهو هنا موجود وهو وجود الميكال المشاهد في الحال انتهى وهو نظر قوى ما زال
يجرى في البال وعل المصنف أشار الى ضعف هذا الدليل بتعبيره بقوله قد يقال اذ هو من صيغ
الضعيف عند المحققين وقد سبق الشيخ الى هذا النظر الكواري في حيث قال في شرح كلام
المصنف مانصه وقد يقال في الاستدلال بالمقلوب لولم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير
ثابت في الامس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه واذا كان غير ثابت أمس يلزم عدم ثبوته اليوم
استصحابا لعدم وائس كذلك لانه ثابت الا فلزم ثبوته أمس ويرد المنع على مقدمتين منه
فيقال قولك يلزم من عدم ثبوته أمس عدم ثبوته اليوم ممنوع اذ لا قرص انه ثابت اليوم
وقولك اذا ثبت اليوم يلزم ثبوته أمس ممنوع بل ثبت اليوم ولا يلزم ثبوته أمس وعدم ثبوته
فيه لا يقدح الا باستصحاب ذلك لعدم وقد علمت دفعه انتهى بحرفه من النسخة الواقعة على
(قوله مسألة لا يطالب الثاني بالدليل ان ادعى علما ضروريا الى آخره) فيه أمران الاول ان
مناسبة هذه المسئلة لمسئلة الاستصحاب ظاهر لانها متعلقة بالنفي الذي يصح استصحابه
والثاني ان الكواري قال في شرح هذا الكلام مانصه أقول الثاني للشيء الذي علم اتفاقه
لكل أحد بالضرورة بان علم ذلك حسا تو اترافا لا حاجة الى الدليل وهو ظاهر وان لم يكن ذلك
الاتقاء ضروريا يطالب بالبيان لانه يدعى أمر غير مسلم عند الخصم فلا بد من اثباته وعلى عبارة
المصنف مواخذة وهو أن يقال دعواه الضرورة لا تسقط عنه المطالبة لان دعوى الضرورة في
محل النزاع لا تسمع وبما قررنا تندفع المواخذة انتهى (وأقول) قال السيف الآمدي في احكامه
ما نصه اختلفوا في ان الثاني هل عليه دليل أم لا منهم من قال لا دليل عليه وسواء كان ذلك من
القضايا العقلية أو الشرعية ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضوعين ومنهم من أوجبه
في القضايا العقلية دون الشرعية والمختار انما هو التفصيل وهو ان الثاني اما ان يكون نافيا
بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه أو مدعي العلم أو الظن بالنفي فان كان الاول فالجاهل لا يطالب
بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه اني لست أجد الماء ولا يجوز ولا جوا

(ثبوت أمر في) الزمن (الثاني)
لثبوته في الاول افقدان
ما يصلح للتغية (من الاول
الى الثاني فلا زكاة عندنا في
حال علمه الخول من عشرين
دينارا ناقصة تروى رواج
الكاملة بالاستصحاب
(أما ثبوته) أي الأمر (في
الاول لثبوته في الثاني
فقد لوب) أي فاستصحاب
مقلوب كان يقال في
الميكال الموجود الآن كان
على عهد صلى الله عليه
وسلم باستصحاب الحال في
الماضي (وقد يقال فيه) أي في
الاستصحاب المقلوب لظهور
الاستدلال به (لولم يكن
الثابت اليوم ثابتا أمس
لكان غير ثابت) أمس اذ
لا واسطة بين الثبوت
وعدمه (فيقضى باستصحاب
أمر) الخالي عن الثبوت
فيه (بانه الآن غير ثابت
وايس كذلك) لانه مفروض
الثبوت الآن (فدل)
ذلك (على أنه ثابت) أمس
أي او يوجد في بعض النسخ
بعد انه الآن وهو مفسد
وليس في نسخة المصنف
(مسئلة لا يطالب الثاني)
للشيء (بالدليل) على اتقائه
(ان ادعى علما ضروريا)

بانتقائه

ولا يردا الى غير ذلك وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يدعى العلم بنفي ما تنفيه ضرورة أولا بطريق
الضرورة فان كان الاول فلا دليل عليه أيضا لانه ان كان صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب
بالدليل عليه أيضا وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل أيضا فانه ما ادعى
حصوله له عن نظر ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر
غير مدعى له وان ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة الى ان اورد سوء الابصار وعددها منها
من أنكر وجوب صلاة سادسة أو صوم شوال قال هل يلزمه إقامة الدليل على ما تنفيه أم لا
ان قلتم بالاول فهو خلاف الاجماع وان قلتم بالثاني مع كونه نافيا في قضية غير ضرورية فقد
سلمت محل النزاع ثم أجاب بان النفي في جميع هذه الصور لم يخل عن دليل غير أنه قد يكتفي بظهوره
عن ذكره ثم بينه في صورتين المذكورتين بالبقاء على النفي الاصل واستصحاب الحال مع
عدم القاطع له وهو ما يدل على وجوب صلاة سادسة وعلى وجوب صوم شوال اه ولا يخفى
ان قضية تعلمه له السابق بقوله لانه ان كان صادقا في دعواه الضرورة الخ ان المثبت كالنافي
في ذلك لكن قضية كلام أبي المنظر الاتي خلافاً وفيه نظر وقال الامام أبو المنظر السمعاني
في قواطع مسئلة الثاني للحكم يجب عليه الدليل مثل المثبت وقال أصحاب الظاهر لا دليل
عليه الى أن قال وأما دليلنا فهو ان النفي لكون الشيء حلالا أو حراما حكمهم من أحكام الدين
كالاثبات والاحكام لا تثبت الا بدلائلها وكل من ادعى في شيء من الاشياء حكم من اثبات
أو نفي فعليه إقامة دليله بظاهر قوله تعالى قل ها توبوا ربنا انكم كنتم صادقين ثم الدليل
على ما قلنا من جهة التحقيق هو ان النافي فيما تنفيه لا يخلو من أحد أمرين اما ان يدعى العلم
بنفي ما تنفيه أو لا يدعى العلم بانتفاءه بل انما يخبر عن جهله بذلك وشك فيه فان كان يخبر عن جهله
وشك بالدليل عنه ساقط لان أهل النظر قاطبة لا يوجبون دليلا على من يدعى الجهل والشك
ولا يقال لمن جهل أو شك لم جهل أو شككت ولو رام المدعي لذلك إقامة دليل لم يمكنه ذلك
وان كان النافي يدعى العلم بصحة ما تنفيه فيقال من أين علمت نفي ما تنفيه اباضطرابا واستدلال
ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه لو كان ضروريا يشاركاه في ذلك وان قال بدليل سئل عن ذلك هل
هو حجة عقل أو سمع فان قال بسمع قلنا له بين وان قال بعقل قلنا له بين ذلك فدل أنه لا بد من دليل
يقينه واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة الا بدعوى علم الضرورة وهذا باطل الى أن قال
قالوا على هذا ان النافي متمسك بالعدم والعدم غير محتاج الى الدليل فان الشيء الذي هو مدلول
يحتاج الى الدليل وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل وهو ان النافي يدعى العلم بانتفاء الشيء
ودعوى العلم بانتفاء الشيء لا يجوز أن يكون الاعن دليل الى أن قال وأما في مسئلتنا فصورة
الخلافا في موضع يقطع بالنفي ولا يجوز أن يقطع بالنفي الاعن دليل يقتضيه ويوجب ان قيل
أليس لو نفي صلاة سادسة لا يكون عليه دليل قلنا لا بد في نفيها من دليل يقينه عليه وهو أن يقول
ان الله تعالى لا يتعب خلقه بفرض الا ويجعل الى معرفته طريقا يقين من جهة الدليل ولما لم نجد
ما يدلنا على الوجوب دلنا ذلك على انه لا واجب وقد قال بعض أصحابنا يقال لمن زعم أنه ليس
على النافي دليل أقالت هذا بدليل أو بغير دليل فان قال قلته بدليل فقد اعترف أن النافي عليه
الدليل وان قال قلته بلا دليل يقال لمك نقص (٣) عل يقول انا انفي حكمة ما يعتقده من هذا

القول واتمسك بان الثاني لادليل عليه وهذا فصل منه معد في اظهار المناقضة عليهم في سوالهم انتهى فانت ترى هذين الامامين الجليلين المجمع على امامتهم ما وجلالاتهم ما وانهم ما من الائمة المتبوعين في مثل هذا الشأن قد صرحا بان الكلام في دعوى ضرورة لم يوصل غير ذلك المدعى الا ترى الى ترديد الاول في دعوى مدعى الضرورة بين كونه صادقا وغير صادق بقوله لانه ان كان صادقا الخ والى قوله ويكفي المانع الخ فان ذلك نصريح بما ذكرنا لا يتصور ذلك في ضرورة حاصلة لغيره اذ لا يتصور نزاع حينئذ كما هو ظاهر والى قول الثاني ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه لو كان ضروريا لكان في ذلك فانه نص قاطع فيما ذكرنا من حيث قد بسط ما زعمه الكوراني من تصوير المسئلة بما اذا كان ذلك الانتفاء الذي ادعاه الثاني معلوما لكل أحد بالضرورة ويتعين تصويرها بما اذا لم يكن كذلك اذ هو الموافق لكلام الائمة المذكورين لها وكيف لا ولو كانت مصورة بما زعمه لم يكن للتصديق بالضرورة معنى لظهور أنها اذا كانت معلومة لكل أحد بالنظر أيضا لا يكون لطلب الدليل منه معنى (فان قلت) لكن يشكل تصويرها بما ذكرناه اذ كيف ينقض كلامهم مع خصمه وتسقط عنه مطالبته بمجرد زعمه الضرورة ومن تأمل كلام أئمة الاديان ونظري في تصرفات الائمة ومناظراتهم علم ان مجرد دعوى الخصم الضرورة ولو في النفي لا يجب قبوله ولا بتعين تسليمه وليس الكلام في ثبوت النفي في حق الثاني دون غيره والافلاوجه للتفصيل بين الضروري وغيره بل لا يتصور حينئذ طلب مطابقا (قلت) لا اشكال والكلام في مقامين الاول مجرد عدم مطالبته بالدليل على نفس النفي وهذا ثابت وهو ما هنا والثاني عدم التعرض لما استدلى به من الضرورة التي ادعاها بجمع أو غير ذلك وهذا غير ثابت بل يتوجه عليه التعرض لها بالمانع وغيره كما دل عليه بل صرح به قول الاحكام السابق ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر غير مدعى له اه فانه كما ترى مصرح بانه يتوجه عليه منع دعواه الضرورة وانه حينئذ يتقطع لانه لا يقدر على اثباته ولا يمكنه الاستدلال على مدعاه لانه غير نظري في زعمه وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام أئمة الاديان ونصرفات الائمة ومناظراتهم وعلى هذا فلا مؤاخذه في عبارة المصنف كغيرها خلافا لما توهمه الكوراني اذ ليس كلامهم الا في المقام الاول ولا اشكال فيه وانما ساجاء الاشكال من اشتباه أحد المقامين بالآخر كما وقع فيه الكوراني فحمل كلام الائمة على ما ينافيه من غير ان يعين في التأمل فيه (قوله لانه لعداته صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه) أقول فيه أمور الاول ان قضية قوله لانه لعداته ان غير العدل يطالب بالدليل لكن قول الاحكام السابق لانه ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضا الخ مصرح بخلافه ويكفي ان يجاب بان ما ذكره الشارح علمتان احدهما قاصرة وهي قوله لعداته والاخرى شاملة وهي قوله والضروري الخ والثاني ان قوله والضروري لا يشتبه عليه منع ظاهر ومن تتبع كلام الائمة علم منه هذا المنع وان الضروري قد يشتبه ومن ذلك قول السيد في المارصد الثالث في أقسام العلم من شرح المواقف في الكلام على شبهة كبرى البديهيات مانصه وجوابها ما أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال الى ان قال وان سلم ذلك فالجواب

لانه لعداته صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه (والام أي والاديع علم ضروريا بان ادعى علم نظريا أو ظاهريا انتفاءه) فيطالب به أي بدليل انتفاءه (على الاصح) لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطلب دليلا لينظر فيه

قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل في تجربته يدطر فيه وتعلقها ما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما
 اهـ واذا كان هذا حال البدني الاخص من الضروري فكيف بالضروري اللهم الا أن يجاب
 بان المراد أن الضروري لا يشك فيه غالباً ومن شأنه أن لا يشك فيه فليست أملاً * والثالث أن قوله حتى
 يطلب بالدليل عليه قال شيخنا الشهاب فيه اشعار بان الضروري له دليل وفيه نظر فانه الحاصل
 من غير نظر واستدلال انتهى وجوابه أما أولاً فبان قوله حتى بطالب الخ في حيز النفي وكأنه قيل
 لا يحصل فيه اشتباه فطلب للدليل أي لا يحصل فيه اشتباه ولا طلب للدليل عليه لعدم الدليل
 عليه لانه انما يكون فيما يدخله الاشتباه وهذا ليس كذلك وأما ثانياً فبان الضروري قد يحصل
 بالنظر لظواهر فيه كما حرره شيخنا الشريف في كتبه نقلاً عن المولى الدواني والله أعلم * والرابع
 أن كلاماً من تعليل الشارح وتعليل الامدى يقتضى عدم الفرق بين الثاني والثالث مع انهم
 قيدوا بالثاني بل كلام القواطع السابق صريح في الفرق بينهما وان المثلث مطالب بالدليل
 قطعاً وان الاختلاف انما هو في الثاني ألا ترى الى قوله الثاني يجب عليه الدليل كالمثلث وقال
 أصحاب الظاهر لا دليل عليه الخ وقد يفرق بينهما حيث احتاج المثلث قطعاً الى الدليل مطلقاً
 دون الثاني على قول اذا ادعى علماً ضرورياً بان الثاني موافق لاصل عدم مع تقوى جانبه
 بدعوى الضرورة بخلاف المثلث (قوله ويجب الاخذ باقل المقول) فيه أمور الاول ان وجه
 ذكر هذا في هذه المسئلة ان الاخذ باقل ناف لما زاد بالاصل وكذا يقال فيما يأتي لثبوت النفي
 بالاصل في بعض أقواله * والثاني ان هذه المسئلة أعنى الاخذ باقل مبنية على قاعدة تين احدهما
 الاجماع فان الامة اجعت على الاقل والثانية البراءة الاصلية فانها تفقد عدم الوجوب في الكل
 ترك العمل بهم في الاقل للاجماع فبقى ما عداه على أصله اذا فرض انه لم يبق عند الاخذ باقل
 دليل على الاكثر فلم أن الاخذ باقل ليس من قبيل التمسك بالاجماع خلافاً لمن اخطأ به وذلك
 للشافعي لان الجمع عليه وجوب هذا القدر ولا خلاف فيه والخمسة فيه سقوط الزيادة ولا
 اجماع فيه * والثالث أن بعضهم اعترض أخذ الشافعي بالاقل بان الذي ينبغي هو الاخذ بالاكثر
 لتحقيق المكاتب الخلاص به عما وجب عليه وأجاب البيضاوي بان ذلك انما يتحقق حيث يتقنا
 شغل الذمة والزائد هنا على الاقل لم يتحقق اشغال الذمة به * والرابع أن الاخذ باقل انما هو لانه
 المتحقق عليه فلا يشكل عليه اشتراط الشافعي أربعين في الجمعة وسبعين في غلات الكلب مع
 اكتفاء غيره باقل من ذلك فيهما لان لاكثرهما هو المتفق على اجرائه فان قيل قضية ذلك اشتراطه
 خمسين في الجمعة لان بعضهم اشتراطها فيه اوجب بانه وضع الدليل الثاني للخمسين فلم يراع القول
 باشتراطها (قوله أقر بها الثالث) أي لان الفرض أنه لم يبق دليل على واحد منهما بخصوصه
 فصورة المسئلة انه قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين أخف واثقل ولم يبق دليل على
 خصوص واحد منهما لكن تعارضت فيهما الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة أو
 تعارضت فيه مذاهب العلماء فهذا من طرق الاستدلال على الاخف عند الاول وعلى الاثقل
 عند الثاني (قوله ومنهم من اثبت) من أدلة المثبتين أن من قبله من الرسل كان داعياً الى اتباع
 شرعه بجميع المكلفين وهو صلى الله عليه وسلم من جملة المكلفين فيدخل في عموم دعوة من قبله
 وأوجب منع عموم دعوة من قبله سلمنا ذلك لكن لا نسلم بلوغ تلك الدعوة اليه بطريق توجب العلم

(ويجب الاخذ باقل المقول
 وقد مر) في الاجماع حيث
 قيل فيه وان التمسك باقل
 ما قيل حق (وهل يجب)
 الاخذ (بالاخف) في شيء
 لقوله تعالى يريد الله بكم
 اليسر (أو الاثقل) فيه لانه
 أكثر قوابل وأحوط (أولا
 يجب شيء) منهما بل يجوز
 كل منهما لان الاصل عدم
 الوجوب هذه (أقوال)
 أقر بها الثالث * (مسئلة
 اختلافوا) أي العلماء (هل
 كان المصطفى صلى الله عليه
 وسلم منعياً) بفتح الباء كما
 ضبطه المصنف أي مكلفاً
 (قبل النبوة بشرع) فمنهم
 من نفي ذلك ومنهم من اثبت

أو الظن الغالب لاحتمال أن يكون زمان نبينا قبل بعثته زمان الفترة واندراس الشرائع
المتقدمة وتبديلها وتعذر التكليف بها لعدم نقل تفاصيلها الموجب للاتباع ولذلك بعث
نبيها عليه أفضل الصلاة والسلام ثم هذا الاستدلال من الميثاق يقتضي أنه من أحدهما جريان
هذا الخلاف في غيره عليه أفضل الصلاة والسلام كالصديق رضي الله عنه ولكل واحد من
الانبياء الموجودين قبل نبوته بالنسبة لمن قبله منهم ثم رأيت قول الاحكام اختلفوا في أن النبي
عليه السلام وأمنه هل هم متعبدون بشرع من تقدم الخ اه وبه يتضح ما سياتي عن شرح
المنهاج والثاني انتفاء الفترة لعدم مشروع كل نبي لمن بعده الآن تصورا الفترة بمن لم تبلغه دعوة نبي
أو بمن تعذر عليه العلم بتفاصيلها وبما تقر بظهور أن حكم الفترة لا يتقدم لمن لم يتعلق به شرع
سابق بل يثبت أيضا في حق من يتعلق به ذلك لا يمكن تعذر عليه العلم بتفاصيلها فيما لم (قوله بتعيين
من نسب اليه) قال شيخنا الشهاب هو توطئة لقوله فقبل نوح الخ وأولى من ذلك أن يتقدر
مضاف في عبارة المتن قبل الانبياء المذكورين صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم كان
يقال هو شرع نوح الخ ويكون قول المتن الاتي وقيل ما ثبت عطف على المضاف المقدر
المذكور أو ما على ما سلكه الشارح فقتضاه أنه معطوف على نوح وهو فاسد فيحتاج الحال الى
تقدير ما يصحح المعنى وفي ذلك تكلف وتشبث والذي أشرنا اليه هو مراد المصنف بالارباب
وفيه غنى عن ذلك كله اه (وأقول) لا يخفى على متأمل أن قول الشارح في تعيين ذلك الشرع
بتعيين من نسب اليه لا ينافي تقدير المضاف الى نوح وما عطف عليه لان حاصل هذا ان تعيين
ذلك الشرع تابع لتعيين من نسب اليه فيحتاج في تعيين الشرع الى تعيين المنسوب اليه وهذا
لا ينافي أن التقدير فقبل هو شرع نوح لان فيه تعيين الشرع بتعيين صاحبه وهو نوح عليه
السلام بل كون اختلاف الميثاق في تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليه لا ينافيه
الاتقدير المضاف بل يكاد أن يصرح ذلك بتقديره فالجزم بان ما سلكه الشارح مقابل لتقدير
المضاف ليس في محله ولو سلم فيجوز عطف ما ثبت على نفس نوح على حذف مضاف أي وقيل
صاحب ما ثبت انه شرع ولا تشبث في هذا لانه ان أراد بالتشبث كون المعطوف من غير جنس
المعطوف عليه فظاهر أنه ليس كذلك على هذا التقدير وان اراد به أن المعطوف مضاف محذوف
والمعطوف عليه مذكور فهذا ليس بتشبث والالزم التشبث على ما اختاره وادعى مخالفة
كلام المصنف له وهو الوجه الاول وان اراد به شيئا آخر فهو ممنوع غير لازم مع احتمال
ما بيناه فقام له (قوله وقيل ما ثبت أنه شرع) عبارة بعضهم بكل ما ثبت انه شرع لنبي اه ثم هل
المراد انه تعبد بشرع معين عنده لكن لم يتعين لنا أو ان أي شرع ثبت كان متعبد به وعلى هذا
فالثبت عنده شرعان مثلا واختلفا حكما هل يتخير أو كيف الحال فيه نظرا (قوله وقيل تعبد
بما لم ينسخ من شرع من قبله استحبابا للتعبد به قبل النبوة) قال الكمال في قوله استحبابا تنبيه
على تفرع هذا القول على القول بأنه كان قبل النبوة متعبد بما ثبت انه شرع من غير تعيين
لنبي على معنى انه موافق لاتابع وهذا هو مختار ابن الحاجب اه وفيه أمور الاول أن في قوله
بما ثبت أنه شرع من غير تعيين نبي تنظر اظاهرا بل الظاهر انه لا تنبيه فيه على خصوص ذلك
بل يشمل المعين على القول به فالوجه أن المراد استحباب ما كان متعبد به من معبر أو غيره

(واختلاف الميثاق) في تعيين
ذلك الشرع بتعيين من
نسب اليه (فقبل) هو
(نوح و) قبل (ابراهيم و) قبل
(موسى و) قبل (عيسى
(و) قبل (ما ثبت انه شرع)
من غير تعيين لنبي هذه
(أقوال) مرجعها التاريخ
(والختار) كما قاله كثير الوقف
باصيلا عن النفي والاثبات
(وتقرىعا) على الاثبات عن
تعيين قول من أقواله
(و) المختار (بعد النبوة
المنع) من تعبد بشرع من
قبله لان له شرعا يخصه وقيل
تعبد بما لم ينسخ من شرع
من قبله استحبابا للتعبد به
قبل النبوة (مسئلة حكم
المنافع والمضار قبل
الشرع) أي البعثة (مت) في
أوائل الكتاب حيث قيل
ولا حكم قبل الشرع بل
الامر موقوف الى وروده

(وبعد الصبح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحلال) قال تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ذكره في معرض الامتنان ولا يمتنع الا بالانزاع وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجه وغيره لا ضرر ١٩٣ ولا ضرر اراى في ديننا اى لا يجوز ذلك

(قال الشيخ الامام) والد المصنف (الأموالنا) فانها من المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم (اقوله) صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم (عليكم حرام) رواه الشيخان فيخص به عموم الآية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح اطلاق بعضهم ان الاصل في الاشياء التحريم وبعضهم ان الاصل فيها الحل (مسئلة) الاستحسان قال به أبو حنيفة وأتبعه الباكون من العلماء منهم الحنابلة خلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة (وفسر بدليل يتقدم في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته وردقانه) أى الدليل المذكور (ان تحقق) عند المجتهد (فعتبر) ولا يضر قصوره عبارته عنه قطعا وان لم يتحقق عنده فردود قطعا (و) فسر أيضا (بعدول عن قياس الى) قياس (أقوى) منه (ولاخلاف فيه) بهذا المعنى فان أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعا (أو) بعدول (عن الدليل الى العادة) للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن

ويؤيد ذلك أن هذا هو المتبادر من استدلال ابن الحاجب بأنه عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع من قبله والاصل بقاء تعبدته على ما كان مالم يظهر معارض له وقد ذكر فيما قبل البعثة فيما كان متعبد به الخلاف الذي ذكره المصنف ثم رأيت المصنف في شرح المنهاج قال وقال قوم من الفقهاء انه كان متعبد أى ما مورابا لاقتباس من كتبهم كما أشار اليه المصنف وهذا هو اختيار ابن الحاجب الى أن قال ان قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا فلا اختلاف السابق في البحث الاول انه هل شرع آدم أو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جارهنا بعينه ثم قال الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام الاول ما لم يعلمه الامن كتبهم ونقل اخبارهم الكفار ولا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا الثاني ما انعقد الاجماع على التكليف به وهو ما علمنا بشرعنا أنه كان شرعنا لهم وأمرنا في شرعنا به كقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وقد قال تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقام دليل الشرع على القصاص والثالث ما ثبت انه من شرعهم بطريق صحيح قبله ولم نؤمر به في شرعنا فهذا موضع الخلاف فاحفظ ذلك اه وما ذكره في الامر الاول يرد عليه ما نقله أولا عن قوم من الفقهاء وهو ظاهر وتقدم عن الاحكام ما وافقه * والثاني أن قوله على معنى أنه موافق لاتابع لم يتعرض لانه فيما قبل البعثة فهل ذلك لانه يفرق بينهما أولا فيه نظر والفرق محتمل لانه بعد البعثة صاحب شرع فلا يناسبه تبعيته لغيره بخلاف ما قبل البعثة اذ لا شرع له حينئذ فلا بعد في التبعية ويؤيدها أو يصرح بما ذكرنا في قوله السابق ومنهم من أثبت انه من أدلة المتيقن * والثالث أنه قد ينظر في قوله على معنى أنه موافق لاتابع وان سبقه اليه غير ما بان كونه تابعاً هو قضية الاستصحاب المذكور ثم رأيت أن القاضي أبابكر قال في التقریب ليس تحقيق الخلاف أن يقول المخالف انه قد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل شرع من تقدم لان أحد الاسكر هذا فان كان هذا هو قول المخالفين وانه ورد عليه أمر مستأنف مبتدأ موافق لشرع من قبله فقد وافقونا في المعنى وانما الخلاف في أنه هل لزمه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة العمل بشرعية من قبله على وجه الاتباع لنبى قبله وفرض لزوم طاعته قال القاضي أبوبكر هذا هو الباطل الذي تنكره اه (قوله وبعد الصبح) أن اصل المضار التحريم والمنافع الحل) أقول ينبغي أن لا يثبت هذا الاصل بمجرد البعثة اذ لا فرق بين ما قبلها وما بعدها الا بورد الشرع بعدها وعدم وروده قبلها لان العقل لا يدرك الاحكام ومن المعلوم أن الشرع لم يتم بمجرد البعثة فإى شئ لم يرد حكمه بعد البعثة يكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الاصل بعد البعثة الا بعد نزول ما يدل عليه ألا ترى أن الصوم والحج مثلا لم يثبت وجوبهما من أول البعثة بل تأخر الى نزول ما يدل عليه وحينئذ يتضح ما ذكره النووي فيما لو وجدنا البعثة ولم ندر أنه ابن ما كول أو غيره أو نباتا ولم ندر أسم قاتل ام لا بعد أن نقل عن القاضي تحريم تناول ذلك من أنه يتعين تخريجهما على خلاف لاصحابنا أن الاشياء قبل ورود الشرع على التحريم أو الاباحة أو الاحكام فيها وهو الصحيح أى فيكون بذلك حلالا اه فلا يرد عليه أن نقي الحكم انما هو قبل البعثة والكلام فيها بعد هذا ذلك لان الفرض أنه لم يرد فيها شئ فهما كما قبل البعثة فليتنامل (قوله قال الشيخ الامام الأموالنا اقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام) فيه أمران * الاول قال السكوراني وانما صدر

من غير انكار منه ولا من الائمة (فقد قام دليلها) من السنة أو الاجماع فيعمل بها قطعاً (والا) اي وان لم يثبت حقيقتها (ردت)
 قطعاً فلم يتحقق معنى الاستحسان مما ذكر يصلح محلاً للنزاع (فان تحقق استحسان مختلف فيه
 ١٩٤

من قال به فقد شرع) بشديد
 الرا كما قال الشافعي رضي الله
 تعالى عنه من استحسان فقد
 شرع أي وضع شرعاً من
 قبل نفسه وليس له ذلك
 (اما استحسان الشافعي
 التحليف على المصحف والخط
 في الكتاب) لبعض من عوضها
 (ونحوهما) كاستحسانه في
 المنفعة ثلاثين درهماً (فليس
 منه) أي ليس من الاستحسان
 المختلف فيه ان يتحقق وانما
 قال ذلك لما أخذ فقهه
 مبينة في محالها (مسئلة
 قول الصحابي) المجتهد (على
 صحابي غير حجة وفاقاً وكذا
 على غيره) كالتابعي لان قول
 المجتهد ليس بحجة في نفسه
 (قال الشيخ الامام) والد
 المصنف كالامام الرازي في
 باب الاخبار من الحصول
 (الافي) الحكم (التعبدى)
 فتقوله فيه حجة لظهور ان
 مستنده فيه التوقيف من
 النبي صلى الله عليه وسلم كما
 قال الشافعي رضي الله عنه
 روى عن علي رضي الله عنه
 أنه صلى في ليلة تست ركعات
 في كل ركعة ست سجودات
 ولو ثبت ذلك عن علي قلت
 به لانه لا مجال للقياس فيه
 فالظاهر انه فعلاً له توفيقاً
 (وفي تقليده) أي الصحابي
 أي تقليد غيره له بناء على عدم

منه هذا الكلام لذهوله عن محل النزاع أي لانه لا يشغل هذا المسئله حتى يصح الاستدراك به
 عليه لان محله انما هو في شيء لم يرد به نص من الشارع فان الاصل فيه ذلك وأما اذا عارضه نص فلا
 كلام الا ترى الى حديث معاذ حين قال انما واخذون بما تكلم به أئمتنا فقال ثكلتك أمك
 وهل يكب الناس في النار الا حصائدهم أئمتنا فان معاذاً كان فهم أن ما لا ضرر فيه مباح على
 العموم اه (وأقول) ان أراد أن محل النزاع ما لم يرد به نص مطابقاً فهو غير صحيح ضرورة انهم
 استدلو على كل من شق المسئلة بنصوص كثيرة منها ما ذكره الشارح ومنها في الثاني قوله تعالى
 قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده وقد أنطب الصبي الهندي وغيره في تقريره أدلة الشقيين
 بما ذكره غيره في أحب الوقوف على ذلك فعليه بمراجعته وان أراد أنه ما لم يرد به نص بخصوصه
 كما في الحديث الذي استدلى به الشيخ الامام فان أراد أن الاصوليين صرحوا بذلك أعني بان محله
 ما لم يرد فيه نص صريح بخصوصه فهو ممنوع لاستدلاله عليه بالأجود التخييل الفاسد والتوهم
 المكاسد وهذه كتب الاصوليين مبسوطاتها ومختصراتها موجودة فعليك بالتعلم خلوها عن
 التصريح بذلك ولولا هزيلة الاطالة من غير كبير فائدة تنقذ من عبارات المكثرين المستوعبين
 منهم ما فيه الشفاء لذلك وان أراد أنهم لم يصرحوا بما ذكره لکن ينبغي أن يكون مرادهم
 فهم ذاهوعين ماصنعهم الشيخ الامام من انه ينبغي استثناء أموالنا من إطلاقهم المنافع لورود
 النص فيها بخصوصها غاية ما في الباب انه يلزم الشيخ الامام ان يستثنى أيضاً من المضار الدماء
 والاعراض للنص عليها أيضاً في نفس حديث الاموال الذي استدلى به ولا شك أنه يلزم
 ذلك فالحكم بذهول الشيخ الامام عن محل النزاع مع إطلاق عباراتهم وعدم تصريحهم
 بقصودهم محل النزاع بما ذكره من الجواز الصريح والثور القبيح والثاني أو رد الهشبان ان
 تحريم الاموال عارض فلا يخرجها عن أصلها والا فلا يختص بأموالنا بل دماؤنا واعراضنا
 وغيرهما كذلك فينبغي استثناءها من المضار اذ قد يعرض لها ما يجوزها ويمكن أن يجاب بان
 الشيخ الامام يمنع أن اصل الاموال باعتبار اضافتها البناء الحل بل الحرمة للحديث واما
 ما الزموه فلا مانع له من التزامه (قوله قال الشيخ الامام الافي التعبدى) قال الكوراني وهذا
 في الحقيقة ليس محل النزاع لان الكلام فيما يقوله الصحابي برأيه وما لا مجال للاراي فيه هو في
 المعنى حديث مرفوع اه (وأقول) ان أراد بذلك أنه ينبغي أن لا يكون ذلك من محل النزاع
 وان كلام الشيخ الامام محمول على التنبيه على المقصود وايضاح محل النزاع ودفع ما يوهمهم من
 إطلاقه تمسكاً بطلاق عباراتهم فلا بأس به وان أراد بذلك الاعتراض فهو تعصب بارد
 وسفساف كاسد أما اولاً فلان الاصوليين لما لم ينصوا على تقييد محل النزاع بغير التعبدى
 واحتملت عباراتهم إطلاقه وان كان التقييد متجهاً واذ كرجع من أئمة الحديث ما يوافقهم حيث
 جعلوا قوله في التعبدى من قبيل المرفوع حسن كل الحسن استثناء التعبدى من كلام
 الاصوليين افادة لتحرير محل النزاع ولدفع التوهم الناشئ من إطلاقهم فيه فكيف مع ذلك
 يتوجه هذا الاعتراض وأما ثانياً فلان في كلام الاصوليين ما يصرح بثبوت الخلاف في قوله
 في التعبدى أيضاً وحينئذ فلا اشكال بوجه في اتجاه الاستثناء وحسنه والاحتياج اليه قال
 الصبي الهندي في نهايته اختلفوا في أن مذهب الصحابي وقوله هل هو حجة على من بعدهم من

حجة قوله (قولان) الحقون كما قال امام الحرمين على المنع (لارتفاع الثقة بذهبهم اذ لم يدون)
 بخلاف مذهب كل من الأئمة الاربعة لانه لا يتصل اجتهاده عن اجتهادهم (وقيل) قوله (حجة فوق القياس) حتى

يقدم عليه عند التعارض وعلى هذا (فان اختلف صحابيان) في مسئلة (فكذلك) قولاهما قريب أحدهما يرجح (وقيل)
قوله حجة (دونه) أي دون القياس فيقدم القياس عليه عند التعارض ١٩٥ (وفي تخصيصه العموم) على هذا (قولان)

الجواز كثيره من الحجج والمنع
لان الصحابة كانوا يتركون
أقوالهم اذا سمعوا العموم
(وقيل) قوله حجة (ان
انتشر) من غير ظهور بخلاف
له (وقيل) قوله حجة ان خالف
القياس) لانه لا يخالفه
الادلة غيره بخلاف ما اذا
وافقه لاحتمال ان يكون
عنه فهو الحجة لا القول
(وقيل) قوله حجة ان انضم
اليه قياس قريب) كقول
عثمان رضي الله عنه في البيع
بشرط البرائة من كل عيب ان
البائع يبرأه مما لم يعلمه في
الحيوان دون غيره قال
الشافعي رضي الله عنه لانه
يغتذى بالصحة والسقم أي
في حالتهما وتحول طبائعه
وقلما يخلص من عيب ظاهر
أو خفي بخلاف غيره فيبرأ
البائع فيه من خفي لا يعلمه
بشرطه البرائة المحتاج هو
اليه لينق باستقرا والعقد
فهذا قياس تقرب قرب
قول عثمان الخالف لقياس
التحقيق والمعنى من أنه
لا يبرأ من شيء الجهل بالمبرأ
منه (وقيل قول الشيخين
ابي بكر وعمر) رضي الله عنهما
(فقط) أي قول كل منهما
حجة بخلاف غيرهما الحديث
اقتدوا بالذين من بعدي
أي بكر وعمر حسنة

التابعين ام لا وانما قلنا على من بعدهم لانه ليس قول بعضهم على بعض حجة وفاقا فذهب
الشافعي أخيرا واصحابه والاشاعرة والمعتزلة والامام أحمد بن حنبل في رواية والكرخي الى أنه
ليس بحجة مطلقا وذهب الامام مالك وأكثر الحنفية كالرازي والنووي والشافعي أولا
والامام أحمد في رواية وجمع من اصحابه الى أنه حجة مطلقة قدم على القياس ومنهم من فصل
وذكر وافية أي التفصيل وجوها أحدها أنه حجة ان خالف القياس والا فلا وثانيها أن قول أبي
بكر وعمر حجة دون غيرهما وثالثها أن قول الخلفاء الاربعة حجة اذا اتفقوا احتج الاولون ثم قال
واحتج الخلفاء بوجوه الى أن قال وسابعها أن الصحابي اذا قال قول لا يخالف القياس فلا يحمل
له الا أنه اتبع الخبر اذا لا يجوز أن يقول في الدين بالتشهي من غير مستند اذ قد ح ذلك في دينه
وعلمه وحديثه فيجب أن يكون حجة وجوابه له قال ذلك بنص ظنه دليلة مع انه ليس كذلك
في الحقيقة سلمناه لكنه منتهى بذهب الشافعي ومن بعده فان جميع ما ذكره أت فيه بعينه
وثانها أن مذهبه لا يخلو اما ان يكون عن نقل أو اجتهاد فان كان الاول كان حجة وان كان
الثاني وجب أيضا أن يكون حجة لان اجتهاده راجع على اجتهاد من بعده اترجحه على من بعده
بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبي صلى الله عليه وسلم ومراعاة من
كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي اليه كحال العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي
فوجب اتباعه وجوابه الظاهر انه ليس بناء على النقل والا لظاهره كما هو دأبهم فيما ذهبوا
اليه لا سيما مع وجود المخالف لهم ولان عدم اظهارهم ذلك كتم له وهو منتهى عنه ومتوعد عليه
قال عليه السلام من كتم علما نفعنا ألجئه الله بلجام من نار وهو خلاف ظاهر حال الصحابي سلمناه
لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع أنه ليس كذلك فلا يلزم به العمل على غيره وحينئذ يلزم أن
يكون عن اجتهاد ولا يلزم المجتهد بل لا يجوز أن يتبع اجتهاد الا تخرج احتمال اصابته وخطا
الا تخرج وان كان الا تخرج عليه بامور في الجلة الخ اه فتأمل ما ذكره بقوله وسابعها الخ ثم
بقوله وجوابه له قال ذلك بنص ظنه دليلة الخ ثم بقوله وثانها الخ ثم بقوله وجوابه الى أن قال
سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع انه ليس كذلك تجده صريحا أو كاصريحي في أنه لا فرق
بين التعبدى وغيره خصوصاً ما ذكره بقوله وثانها الخ ثم بقوله سلمناه الخ فان حاصله كما ترى
تسلم أن مذهب الصحابي عن نقل أي عن النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك لا يكون حجة لجواز
أن يكون مستنده فيه نصا ظنه دالا عليه ولا يكون كذلك في الواقع ودلالة هذا على عدم الفرق
بين التعبدى وغيره مما لا يطرقه اشكال ولا يقبل الاحتمال ولا ينتظم لعاقول مع ذهابه الى ذلك
أن يذهب الى التقييد بغير التعبدى فان التعبدى لم يكن من جملة المراد به هذا الكلام كان
مساويا له في هذا الحكم قطعا اذ لا ينتظم بينهما فارق لان غاية أمره ان الظاهر فيه أنه منقول
عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد سمعت تصريحهم بان تقدير النقل عنه عليه الصلاة والسلام لا
يقضى الحجة لما ذكرنا ان التعبدى داخل تحت محل النزاع الواقع في كلام الاصوليين
وان محل النزاع الواقع في كلامهم لم يقيد فيه بغيره بل لا يتصور تقييده بغيره مع الاستدلال
وجوابه المذكورين كما لا يخفى وعلى هذا فاستثناء الشيخ الامام التعبدى في غاية الاستقامة
والاتجاه لدخوله تحت محل النزاع وذهاب بعض الاصوليين الى المخالفة فيه كما هو لازم

الترمذي (وقيل) قول (الخلفاء الاربعة) ابي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم أي قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم
لمحدث علمكم يستقي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى الخ صححه الترمذي وهم الاربعة كما تقدم في الإجماع بياناه (وعن

الشافعي (الأعلام) قال إجماعهم لانتقص إجماعه عن إجماع الثلاثة بل لأنه لما آل الأمر إليه خرج إلى الكوفة ومات كثير من الصحابة الذين كان يستشيرهم الثلاثة ١٩٦ كما فعل أبو بكر في مسألة الجدة وعمر في مسألة الطاعون فكان قول كل

منهم قول كثير من الصحابة بخلاف قول علي وقصة الجدة إنما جاءت إلى أبي بكر رضي الله عنه تسأله ميراثها فقال لها مالي في كتاب الله تعالى شيء وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فأرجعي حتى أسأل الناس فأخبره المغيرة ابن شعبه ثم محمد بن مسلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاهما السدس فأنفذه أبو بكر لهما رواه أبو داود وغيره وقصة الطاعون أن عمر رضي الله عنه خرج إلى الشام فبلغه أنه وباء أي طاعون فاستشار من دعاهم من الصحابة في الرجوع فاحتلفوا ثم دعا غيرهم من مشيخة قريش فجزموا بالرجوع فعزم عليه عمر رضي الله عنه ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه وإذا وقع يارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه فحمد الله تعالى وعزى ثم انصرف رواه الشيخان (أما وفاق الشافعي زيدا في الفرائض) حتى تردد حيث ترددت الرواية عن زيد (فالدليل لا تقليدا) بأن وفاق إجماعه إجماعه وقد قال

الاستدلال والجواب المذكورين فلهذا رد هذا الشارح الإمام وأعلم الله أن ذلك كله في غاية الظهور لأنه تأمل المنصف وعند ذلك يظهر غاية السقوط لاعتراض الكوراني على الاستثناء وأنه لم يبين هذا الاعتراض على أساس بل على مجرد الهوس والهوس (قوله ومن مسائله وجوب النية) قال شيخنا الشهاب هذا يدل على جعل مقاصد جمع مقصد بمعنى القصد ويجوز وهو ظاهر أن يكون جمع مقصد بمعنى مقصود أي الأمور تعتبر بالمقصد ومنها أن خبرا خيرا وان اشترافهم من كانت هجرته الحديث اه (وأقول) فيه نظر فليتنامل (قوله فان الشيء إذا لم يقصد اليقين عدم حصوله) قال شيخنا الشهاب لك أن تقول كيف يكون اليقين عدمه مع فرض حصوله ووجوده حسا اه (وأقول) إذا كان المراد عدم حصوله شرعا فلا إشكال فتأمل

*** (الكتاب السادس في التعادل والتراجع الخ) ***

أقول أفرد الأول لأنه نوع واحد وجمع الثاني لأنه أنواع (قوله أي تقابلهما) قال شيخنا الشهاب يشير إلى أنه ليس معنى التعادل هنا التكافؤ والتساوي وإنما عـبر به دون التقابل لموافقة الترجمة كما ينبغي عليه الشارح اه (وأقول) فيه تأمل فليتنامل (قوله اذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما) ما فيجتمع المتنافيان) أقول فيه أمران * الأول أن اللازم على جواز التعادل جواز ثبوت المدلول لا نفس الثبوت كما هو ظاهر فالمراد لجواز ثبوت مدلولهما وثبوت مدلولهما محال ومستلزم المحال محال والمراد لجواز ذلك جوازا وقوعيا أي لو أمكن وقوعه وعلى هذا فقولهم يتمتع تعادل فاطمين معناه يتمتع وقوع ذلك فليتنامل * والثاني أنه قد يشكك الإنسان في هذه الملازمة بالنسبة للتقليين بأنه لا يلزم من دلالة ثبوت مدلولهما ولا جواز ثبوتها إذا ارتبطا عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عنه وقطعية دلالة ما لا يتوقف على ثبوت مدلولهما ولا على جواز ثبوتها فلا يلزم من جواز ذلك ثبوت مدلولهما ولا جواز ثبوتها حتى يلزم اجتماع المتنافيين ويدفع هذا التذكير بما في شرح المواقف كغيره في المقصد الثامن قبيل الموقف الثاني في الأمور العامة فإنه ذكر شروط إفادة التقليلات اليقين وذكر منها أن يتضمن إلى اللفظ قرائن محسوسة أو متواترة على إرادة ذلك المعنى فعلم أن من شروط قطعية الدليل التقلي قطعية القرائن على إرادة ذلك المعنى وحينئذ يلزم ثبوته في الخارج واللام يمكن مقطوعا بإرادته وهذا في الإنشاء ظاهرا فإنه إذا دلت القرائن القطعية على إرادة طلب الفعل بصيغة الأمر وعلى إرادة طلب ترك ذلك الفعل بصيغة النهي مع اتحاد المأمور والمنهى وحال الفعل والترك لزم أن يكون الشيء الواحد في الحالة الواحدة مطلوب الفعل والترك من شخص واحد وأنه واحد وذلك محال لأنه اجتماع المتنافيين وأما في الخبر فسيب اشكال إذا يلزم من القطع بإرادته معنى اللفظ ثبوته إذا خبر حكاية لشيء ففقدية قطع بإرادة حكاية ذلك المحكي ولا يكون متحققا كما في السكواذب فإنا قد قطع فيها بإرادة المتكلم حكاية الشيء المعين ولا يكون متحققا وجوابه أنه على هذا التقدير يلزم الكذب المحال على الصادق فيكون هذا التقدير منتقيا (فان قلت) فاللازم حينئذ ما اجتماع المتنافيين أو الكذب المحال فلم أقصر على الأقل قلت يحتمل أن الكلام مفروض في الإنشاء ودون غيره ويحتمل أنه في غيره أيضا لكن تركه اظهر ومجذوره ثم أوردت ذلك الاشكال على شيخنا الشريف الصفي فاجاب بما أجبت به ومن هنا يظهر اشكال ما يأتي آنفا من بحث الشارح

صلى الله عليه وسلم أعلم أمي بالفرائض زيد بن ثابت صحبه الترمذي وكذا الحاكم على شرط الشيخين الخاق (مسألة) الإلهام إيقاع شيء في القلب بخلق) انضم الإلهام وحكي فتحها أي بظهور (له) المصدر يخص به الله تعالى بعض أصفائه وليس

بحجة عدم ثقة من ليس معصوما بخواطره لانه لا يامن دسيسة الشيطان فيها (خلافا لبعض الصوفية) في قوله انه حجة في حقه اما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره ٩٧ اذا تعاقب بهم كالوحي (خاتمة) قال

القاضي الحسين مبنى الفقه على أربعة أمور (أن اليقين لا يرتفع) من حيث استحبابه (بالشك) ومن مسائله من يتيقن الطهارة وشك في الحدث يأخذ بالطهارة (و) ان (الضرر يزال) ومن مسائله وجوب رد المغصوب وضمانه بالتلف (و) ان (المسقة تجلب التيسير) ومن مسائله جواز القصر والجمع والفطري السفر بشرطه (و) ان (العادة محكمة) بفتح الكاف المشددة ومن مسائله أقل الحيض وأكثره (قيل) زيادة على الاربعة (و) ان (الامور بمقاصدها) ومن مسائله وجوب النية في الطهارة ورجوعه المصنف الى الاول فان الشئ اذا لم يقصد اليقين عدم حصوله

(الكتاب السادس في التعادل والتراجيح) بين الأدلة عند تعارضها

(يمنع تعادل القطعين) أي تقابلهما بان يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر اذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان فلا وجود لقاطعين متنافيين كدال على حدوث العالم ودال على قدمه وعدل عن قول ابن الحاجب تقابل

الحاق القطعين العقلين بالارماتين في الخلاف المذكور فيهما حتى يجري قول بالجواز ان اراد قطعي الدلالة أيضا كما هو صريح سياقه وقد اوردت ذلك أيضا على شيخنا المذكور فاعترف بأشكاله بذلك الشرط وسما في فيه كلام آخر وبما تقر به لم ان ليس المراد بعارض الامارتين في نفس الامر ارادة مدلوليهما والاوجب القطع بامتناعه لاستلزامه التناقض المحال في حق الشارع وسما في ذلك كلام آخر (قوله) ولباحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما الخلاف الآتي في الامارتين لمجي (توجيهه) الآتي فيهما (أقول فيه أمران) الاول ان ظاهره انه لم يثبت اختلافهم في العقلين القاطعين وفيه نظر اذ قضية قول المستصفي مانصه فان تقاوم ظنان أو جبنا التوقف على رأي كالتعارض قاطعان ومن أمر بالخبر أرى في الظنيين أجاب بانه لا يجوز ان يرد نصان قاطعان بالتحريم والتحليل من غير تقدم وتاخر ويكون معناه التخيير لان اللفظ لا يحتمل التخيير انتهى اثبات خلاف فيهما الآتي قوله ومن أمر بالخبر الى آخره فان مفهومه انه على القول بغير التخيير كالتساقط يجوز أن يرد نصان قاطعان بماد كرفليتامل * والثاني انه قد يستشكل جريان الجواز فيهما مع ما قرره آنفا من لزوم اجتماع المتنافيين حيث ادركهما في القاطعين وعلى امتناع التعارض فيهما ما باجتماع المتنافيين والفرق بينهما وبين الامارتين ما أشاروا اليه من ان مدلول الدليل القطعي يجب أن يكون حاصلا بخلاف مدلول الامارة فيلزم اجتماع المتنافيين في تعارض القاطعين ولا يلزم في تعارض الامارتين ويمكن أن يقال يلزم في تعارض الامارتين تجويز اجتماع المتنافيين لان الكلام في تعارضهما في نفس الامر وتعارضهما فيه يستلزم اجتماع المتنافيين غاية الامر أن مدلول الامارتين لا يجب أن يكون حاصلًا واجتماعهما ممتنع فتجوز كذلك لان تجويز الممتنع ممتنع وحينئذ فنأجاز في الامارتين يلزمه القول بالجواز في العقلين القاطعين وعند هذا يتضح قول الشارح ولباحث ان يقول الى آخره ثم رأيت السكال وشيخ الاسلام أشارا الى دفع هذا الاشكال حيث قال الاول في قول الشارح لمجي توجيهه الآتي فيهما أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور في تعادل القاطعين العقلين في نفس الامر عند المصوبة اذ لا يلزم منه اجتماع المتنافيين لان المصوبة يرون ان الحق في المسائل الفرعية متعدد فلا مانع عندهم من ان تتعدد بعض الامة فيحكم ويتعدد بعض آخر يحكم آخر بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلا وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه وأما الخطئة فاجتماع المتنافيين عندهم ليس الا في ذهن المجتهد لا في نفس الامر انتهى وقال الثاني فيه أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور في تعادلها ما أي به وهم المجتهد اذ لا يضر اجتماع متنافيين بتوهمه انتهى (قلت) وفي صحة ما ذكره نظرونا ما ذكره السكال في توجيهه الجواز على مذهب المصوبة فلان القرض تعادل القاطعين العقلين في نفس الامر ومن لازم ذلك تواردهما على محل واحد اذ لو تعلق أحدهما ببعض الامة والآخر ببعض آخر فلا تعادل كما لا يخفى ومع تعادلها كذلك لا يتأتى لأحدهما المجتهدين الاخذ بهما وهو ظاهر ولا باحدهما لانه بالتشهي ممتنع وبالترجيح لا يتصور لعدم تصور الترجيح في القطعيات كما صرحوا به فكيف يصح قوله بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلا وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه فقام له فان قلت بل يتأتى الاخذ باحدهما وذلك في حق من

الدليلين العقلين محال الى ما قاله لمناسب قوله تعادل الترجية ويشمل قوله القاطعين العقلين والعقلين كما صرح به بما في شرح المنهاج والعقل والنسبة الى أيضا والكلام في العقلين حيث لا نسخ بينهما ولباحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما

لم يطع على الاخر اوفي حق من ظن انه لا تعادل بينهما قلت هذا خلاف الفرض اذ بحث الشارح
فما منعوا التعادل فيه والمفهوم من كلامهم تصويرهما حصل التعادل فيه عند المجتهد أيضا
الأتري ما تقدم عن الغزالي في الامر الاول فانه ظاهر في التصوير بذلك كما لا يخفى وقول الاحكام
كغيره وذلك أي التعارض غير متصور في القطعي لانه اما ان يعارضه قطعي أو ظني الاول محال
لانه يلزم منه اما العمل به ما هو وجع بين النقيضين في الاثبات أو امتناع العمل به ما هو وجع
بين النقيضين في النفي أو العمل باحدهما دون الآخر ولا أولوية مع التساوي انتهى فانه أيضا
ظاهر في التصوير بذلك اذ لا يتأتى فرض العمل بهما ولا فرض ترك العمل بهما الا في حق من
علمهما وعلم تعارضهما كما هو ظاهر وكذا لا يتأتى ان يقال في العمل باحدهما مع انه لا أولوية مع
التساوي الا في حق من ذكر ولو سلم فلا ينحصر الفرض في ذلك بل يشمل ما ذكرنا أيضا أعني ما اذا
حصل التعادل عند المجتهد أيضا وحينئذ فلا يتجه ما ذكره القصوره وأما ما ذكره في توجيهه على
مذهب المخطئة أي وهو الصحيح كما هو معلوم من انه باعتبار ذهن المجتهد فهذا ليس محل خلاف
كما صرح به الشارح في الامارين ولا فرق بينهما وبين القاطعين في ذلك كما هو ظاهر فكيف يوجه
به جريان الخلاف على انه مع علم المجتهد بانهم قاطعان لا يتصور تعادلهما في ذهنه الابعث خفاء
معناهما عليه مع جزمه باتقاء التعادل بينهما وهذا لا يصلح أن يكون محل كلام أصلا فان قلت
يندفع هذا الاشكال بان مقصود الشارح ليس الا بيان انه ينبغي أن يقول الاكثر يجوز ان تعادل
القاطعين العقلين في نفس الامر أيضا كما قالوا يجوز ان تعادل الامارين في نفس الامر وذلك
لانه لا فرق بين القاطعين والامارين الا بقبول الامارين الترجيح والتأويل المانع من تحقق
مدلوليهما المتنافيين وتعادلهما في نفس الامر يمنع ذلك اذ قبولهما في نفس الامر الترجيح أو
التأويل مانع من تعادلهما فيه فاذا أجازوا تعادلهما فيه المستلزم تحقق مدلوليهما المتنافيين
فيه فيجوز ان تعادل القاطعين فيه اذ غاية استلزام تحقق مدلوليهما المتنافيين فيه وهم لم يبالوا
بذلك ولم يعدوه محذورا كما تقرر ولعل السبب في ذلك مع ظهور امتناع اجتماع المتنافيين ان
اجتماع المتنافيين انما يمنع اذ لم يكن المتنافيان وضعيين أو كان اجتماعهما مقصودا في نفسه
أما اذا كانا وضعيين كطلب الفصل وطلب تركه كما يحسنه وحظره وكان اجتماعهما وسيلة
اخرى كإتلاء المكلفين فلا وجه هذا قد يفرق بين جواز تعادل القاطعين العقلين وامتناع تعادل
القاطعين العقلين اذ العقلان لما كان مدلوليهما بالوضع أمكن اجتماعهما ليكون وسيلة نحو
الابتلاء بخلاف العقلين قلت لا يخفى ان معنى اندفاعه بذلك على مقدمتين الاولى انه يجوز
اجتماع المتنافيين الوضعيين والثانية ان المراد بتعادل الامارين في نفس الامر تنافيهما مع
عدم قبولهما التأويل والترجيح فيه ولا ريب في اندفاعه بذلك بعد ثبوت هاتين المقدمتين الا
أنه قد يتوقف في الاولى وقد يخالف الثانية ظاهر تفسير الشارح التعادل فانه فسر بان يدل كل
منهما على منافي ما يدل عليه الآخر وقد ثبت ذلك في الامارين بعدم مرجح لاحدهما ولا خفاء في ان
تعادلهما بهذا المعنى في نفس الامر مع اتقاء مرجح احدهما فيه لا يستلزم تحقق مدلوليهما
المتنافيين اذ مجرد دلالة كل منهما في نفس الامر على منافي ما يدل عليه الآخر لا يستلزم تحقق
مدلوليهما وكذا اظاهر كلمات غيره في المقام كالامام فخر الدين واتباعه ومن كلماته أمانته

يعني التعادل جائز في الجملة أي مع قطع النظر عن الوقوع فلا نه يجوز أن يجزى برناج لان بالنفي
والاثبات وتستوى عداهما وصدق لهجه ما بحيث لا يكون لاحدهما مزية على الآخر
١٥ وهذا ظاهر كما لا يخفى في ان المراد بالتعادل في نفس الامر استواء الامارين فيه بحيث
لا يكون لاحدهما مزية على الاخرى وهذا أعم من ان يتحقق مدلولاهما فيه وبعبارة الاسنوى
وذهب الجمهور الى جواز التعادل لانه لا يمنع ان يجزى أحد العددين عن وجود شيء والاخر عن
عدمه ١٥ وهو ظاهر كما ترى فيما ذكر واستدل قبل هذا على المنع ببسطة الامام وغيره وهو
انهم ما لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما لم يجتمع المتنافيين الى آخره وهو ظاهر في
ذلك أيضا فانه جعل اجتماع المتنافيين لازما للعمل فدل على عدم لزومه بمجرد تعادلهما فليتأمل
ثم ترجع عندي الفرق بين المتنافيين العقليين والمتنافيين الوضعيين واستحالة اجتماع العقليين
دون الوضعيين لان الاجتماع في العقليين اجتماع لمالتين للشيء بحسب ذاته متنافيتين كنبوته
وعدم نبوته وذلك محال والاجتماع في الوضعيين اجتماع لمالتين هما بحسب الجعل كطلب فعله
وطلب تركه وان كانتا متنافيتين لان صدور ذلك لحكمة كالابتلاء وكالتفسير على القول به
وحينئذ فلا اشكال مطلقا فليتأمل (قوله) وكذا يمنع تعادل الامارين في نفس الامر (أقول
ظاهر كلام الشارح وغيره كما قررناه آنفا ان المراد بتعادلها في نفس الامر أن يدل كل منهما
فيه على منافي ما يدل عليه الآخر من غير مرجح لاحدهما وعليه يشكك بجملة السابق كما تبين
ولو كان المراد بتعادلها فيه دلالة كل على منافي ما يدل عليه الآخر مع عدم قبول التأويل
والترجيح ظهر استقامة البحث واندفع عنه الاشكال كما تبين أيضا فليتأمل جدا في المقام (قوله
أمانه تعادلها في ذهن المجتهد فواقع قطعاً) أقول لم يبين حكمه ولعله ما يأتي في قول المصنف فان
تعذر الى آخره فتأمل (قوله فان توهم التعادل الخ) أقول فيه أمور ١ الا قول أن الشارح حمل
التوهم هنا على مطلق الوقوع في الوهم أي الذهن لا يقال فيه نظر لانه يشمل الشك والوهم
الاصوليين ولا وجه للقول بالتساقط أو التخيير أو التوقف بمجردهما كما هو ظاهر لانه قول قد
أخرج بمجردهما بتقييد الوقوع في الوهم بقوله حيث عجز عن مرجح لاحدهما فان الوصول الى
حد العجز لا يكون غالباً الامع حصول ظن التعارض فان تحقق شك أو وهم مع العجز عن المرجح
اتجه القول بما ذكره حينئذ بمجرد احتمال عدم التعادل أو ظنه مع العجز المذكور لا أثر له ويؤيد
ذلك أو يعينه ما في منع الموانع من حمل التوهم على ظاهره بناء على انه لا يتصور التعادل عنده
في نفس الامر فان هذا نص صريح بجريان الاقوال المذكورة عند توهم التعادل مع ظن انتفائه
أو الجزم به ويوافقه بل يصرح به ما سياتي عن صدر الشريعة فان حاصله كما لا يخفى التزام أحكام
التعادل عند توهمه مع اعتقاد انتفائه في نفس الامر لا يقال ~~لكن~~ ذلك في غاية الاشكال
اذ كيف يسوغ التساقط أو التخيير أو التوقف بمجرد توهم التعادل لانه قول لا اشكال مع
فرض البناء على امتناع التعادل في نفس الامر ومع التقييد بالعجز عن مرجح لاحدهما
كما هو المراد لا يقال التقييد بذلك ينافي ارادة الوهم لما تقر من أن العجز عن المرجح لا يكون
غالباً الامع حصول ظن التعارض لانه قول هذا الذي تقرراننا محله اذا جوزنا التعادل في
نفس الامر أما اذا منعناه كما هو مبني ما في منع الموانع كما تقر فلاذ لا يتصور مع البناء على

الخلاف الا في الامارين
لمجي توجهيه الا في فيهما
(وكذا) يمنع تعادل
(الامارين) أي تقابلهما
من غير مرجح لاحدهما
(في نفس الامر على الصحيح)
حذر من التعارض في كلام
الشارح والمجوز وهو الاكثر
يقول لا محذور في ذلك
وينبغي عليه ما سياتي أما
تعادلها في ذهن المجتهد
فواقع قطعاً وهو منشأ
تردده ~~كتردد الشافعي~~
الا في (فان توهم التعادل)
أي وقع في وهم المجتهد أي
ذهنه تعادل الامارين في
نفس الامر بناء على جوازه
حيث عجز عن مرجح لاحدهما

امتناعه ظن وجوده (تفسيه) قال صدر الشريعة في تنقيحه واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان وورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وثق قدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا فانا نحال الاول لكن لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض اهـ وبين في التلويح انه اراد بزمان ورودهما زمان النسبة لازمان التكلم اهـ وينبغي أن يكون هذا غير ما ذكره المصنف في تعادل الامارتين لان هذا في تعارض نفس المعنيين كما هو ظاهر من عبارته وما ذكره المصنف في تعارض نفس الامارتين ولا يلزم من اثبات تعارضهما بان يدل كل منهما في نفس الامر على منافي ما يدل عليه الاخر من غير مرجحات تعارض مدلوليها بان يراد المدلولان المتعارضان المفهومان منهما مع اتحد زمان الورد وأي زمان النسبة لكن يبقى الاشكال في اجراء الشارح خلاف الامارتين في القطعيين التقليبين لاستلزام قطعيتهم ما ارادة معنيهما الا أن يجاب بان مجرد ارادة المعنيين لا محذور فيه حيث لم يتحد زمان الورد وأي النسبة فليتامل * والثاني أنه قد يستشكل الفرق بين هذه المسئلة والاثنية في قول المصنف فان تعذر الخ وتميز احدهما عن الاخرى حتى اختلف حكمهما وتقصيها وما الذي ظهر لي الآن في الفرق بينهما وله صواب ان شاء الله تعالى تصوير ما هنا بتعارض الامارتين في نفس الامر بناء على القول الضعيف بجواز ذلك باعتبار ورودهم المجتهد كما اشار اليه الشارح بقوله في نفس الامر بناء على جوازه ومن لازم تصويره بذلك أن لا يتصور فيه ترجيح لا ينافي التعارض في نفس الامر ولا ينافي ذلك قول الشارح حيث عجز عن مرجح لاحدهما كما لا يخفى لانه يبان لمحل توهم التعارض وأن لا يكون بين الامارتين تقدم وتاخر في نفس الامر والا فليس ذلك محل خلاف اذ لا خلاف في جواز التعارض في نفس الامر مع النسخ بتقدم احدهما وتاخر الاخر بل ووقوع ذلك قتما له وتصوير ما يأتي بتعارضهما في ذهن المجتهد ويؤيد ذلك أو يعينه انه ذكر الجمع والترجيح في بعض أقسامه ومعلوم انه لما لا يتصور ان مع التعارض في نفس الامر المراد هنا اذ مع الجمع لا تعارض في نفس الامر وكذا مع الترجيح اذ انقضاء المرجح معتبر فيه أو قيد له ولهذا قال الهندي من جملة كلامه ذكره فانه ليس من شروط طرق الترجيح الى الامارات أن تكون متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الامر والالم تسكن متعادلة اهـ ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله انظر ما الفرق بين المحلين اهـ * والثالث قال الكوراني قال بعض الشارحين قول المصنف فان توهم التعادل أحسن من قول غيره وان ظن لان الظن للطرف الرابع ولا يوجد ذلك وأقول عبارة المصنف فاسدة والصواب ما قاله غيره لان وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد لان الوهم يكون في الطرف المرجوح فلا ينافي ظن المجتهد الواجب اقتباعه بل اذا ظن الحكم من اماره وان كان وهم الصحة في الامارة الاخرى حاصلا يجب عليه القموى والعمل بان ظن صحته وهذا مما لا يخالف فيه أحد هذا كلام الكوراني (وأقول) ما زعمه من فساد عبارة المصنف وتصويبه ما ذكره غيره فهو ممنوع منه لا خفاء فيه قوله في توجيه ذلك لان وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد الى آخره قلنا بل يوجب ذلك لان القرض العجز عن المرجح كما تقدم بيانه ومع العجز

عنه لا يتأتى له اتباع ظنه لتوقفه على العلم بارج الامارين وهو غير حاصل له على هذا التقدير وبالجملة فصورة المسئلة أنه مع توهم التعادل يظن انتفاؤه ورجحان احدي الامارين على الاخرى في نفس الامر لكن لم تتعين له الرابحة منهما فلا يمكنه العمل به فلا غبار على التوقف أو غيره مما ذكر كالايحتمل ويغاد كز يظهر ان منشأ ما وقع فيه الكوراني من الوهم الذي بني عليه هذا التشنيع الباطل هو الغفلة عن كون المسئلة مقيمة بالهجز عن المرجوح هذا كما بناء على تقرير هذه المسئلة على امتناع التعادل في نفس الامر على وفق ما في منفع الموانع أما على تقريرها على الجواز كما ذهب اليه الشارح المحقق وهو الوجه الموافق لكلام الائمة ولهذا عبر في المنهاج بقوله منعه أي التعادل في نفس الامر الكرخي وجوزة قوم وحينئذ فالتمييز عند المناضی وأبي على وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء وقال المصنف في شرحه قوله وحينئذ أي اذا قلنا بنحو ز تعادل الامارين في نفس الامر وتعادلا الى آخره انتهى فالتوهم بمعنى مطابق الحصول في الذهن الصادق بالظن وغيره لكن لا بد من تقييد ذلك بالهجز عن المرجح وحينئذ فلا اشكال في التوقف وغيره مما ذكر ولا في رجحان تعبير المصنف بالتوهم لكونه أعم من الظن وغيره مع عموم الحكم وعدم تقيده بالظن كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه فلم يرجح تعبير المصنف وأنه لا غبار عليه على التقديرين وان الكوراني لم يحسن التأمل في هذا المقام (تنبيه) قال المصنف في منع الموانع مانعه وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم في التعادل فلا ان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا ولا ريب في انه لا يرجح التعارض في حديثين لانا على قطع بانه لم يقع منه صلى الله عليه وسلم حديثان متعارضان معاذ الله قال امام الائمة أبو بكر بن خزيمة لا أعرف أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأت به حتى أوقف بينهما انتهى يعني فمن كان عنده ما حسب فيه التعارض فليأت به حتى أبين خطأه في حسابه والا فكيف يوافق بين متعارضين حقيقة اذا عرفت ذلك فالجزم اذا اشتبه عنده أمر حديثين فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس الامر وأن حسابه ناشئ اما عن اختلال فهمه أو اختلال السند أو غير ذلك ولا يمتد الى تعيين تلك الجهة التي أتى منها ولو اهتدى اليها لم يتوهم التعارض واذا وضع لك هذا الاح ان استعمال لفظ التوهم وهو ما يكون الجانب المتوهم فيه مرجوحا خيرا من لفظ الظن انتهى كلام المصنف في منع الموانع وفيه أمور منها ان قوله وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم في التعادل فلا ان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا الى آخره هو عين ما قاله بعض الشارحين في نقل الكوراني له عن بعض الشارحين وعدم نقله عن المصنف نفسه غاية القصور والتقصير ومنشأ ذلك ضعف اطلاعه على ما في كتب المصنف وقد علمت صحة ما قاله المصنف وسقوط ما أورده الكوراني عليه * ومنها ان قوله ولا ريب الخ صريح في تقرير المسئلة على منع التعارض في نفس الامر وقد تقدم بيانها لكن نفيه الرب على سبيل التخصيص على الاستغراق عن عدم رجحان التعارض وقطعه بنفي وقوع التعارض مشكلا بمقابل الصحيح في جمع الجوامع الذي هو قول الاكثر كما قاله الشارح المحقق الآن يريد بنفي الرب نفيه بحسب اعتقاده وبالقطع اعتقاده الجازم فلا يشافي وقوع الخلاف التوي في هذا الحكم أو يريد بالتعارض الذي هو في الرب

عن اتفاق مرجحه حقيقة المسئلة لا اتحاد زمان الورد أي النسبة كما تقدم عن التفتيح
والنويج وهذا لا ينافي قول الأكثر بجواز ملو ازجمله على ما لا يتحد فيه زمان الورد * ومنها
أن قوله فالجتهاد إذا اشتبه عليه أمر حدين أي لم يظهر له مجملهما الذي به يدفع ما يؤولهم من
التعارض بينهما يحسم ما متعارضين لعله أراد بالحسبان فيه معنى التوهم بقوله سياتي كلامه
وكونه في مقام توجيه إشار التعبير بالتوهم دون الظن الذي هو والحسبان واحد فلا ينافي ذلك
مقصوده ولا قوله ويعلم أنه لا تعارض في نفس الأمر اذ مع علمه بعدم التعارض في نفس الأمر
كيف يتصور منه أن يحسم ما متعارضين لكن علمه بعدم التعارض في نفس الأمر كما ينافي
حسبان التعارض ينافي توهمه أيضا الآن يجب أن المراد التوهم بواسطة عقله ونحوها
لا مطاوعا فلا ينافيه علمه بما ذكر ويرد عليه أن الظن بواسطة ما ذكر لا ينافيه ذلك العلم أيضا
فلا فرق بينهما فالأولى أن يجب أن المراد بالعلم هو الظن ونجاة ما يلزم المسامحة في التعبير ومثلهما
لا يتماشون عنه ولا خفاء في أن ظن عدم التعارض في نفس الأمر لا ينافي توهم التعارض
وينافي ظنه فليتأمل بعد * ومنها أن قوله فهو يحسم ما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس
الأمر إلى آخره مما يصرح بما ذكرنا أنه صورة المسئلة وبه يتضح سقوط ما أورده الكوراني
(تنبيه آخر) * أراد الكوراني ببعض الشارحين الركشي ومن أحسن التأمل في كلامهما مع
ما قررناه علم أن ما أورده الكوراني على الوجه الذي أورده لا يرد عليه نعم في كلامه اضطراب
لا يخفى على الواقف عليه المتأمل فيه والله الموافق (قوله فالخير بينهما في العمل) قال شيخنا
الشماب أما بالنسبة لتخصمين يقضي بينهما المجتهد فلا يخير الخصمين بل يقضي بأحدهما على
التعيين ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضي بالآخر وأما بالنظر لعل نفسه أو أوقافه غيره فانظر إذا عمل
أوافق أحدهما هل يجوز له بعد ذلك أن يفعل بخلافه أم يمتنع كالعمل المقلد بحكم ليس له بعد
العمل أن يعمل بخلافه ولو تقليدا انتهى (وأقول) أما قوله أما بالنسبة لتخصمين إلى قوله بل يقضي
بأحدهما على التعيين فقد صرحوا به وبعبارة الهندي في النهاية وإن وقع أي هذا التعادل للعاكم
وجب عليه التعيين لا غير لأن الخاصكم نصب لقطع الخصومات ولو خير الخصمين لم تنقطع
خصوماتهم ما لان كل واحد منهما يختار الذي هو أوفق له وليس كذلك حال المفتي انتهى وأما قوله
ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضي بالآخر فظاهره أنه لا فرق في عدم الجواز بين أن يتحد المقضي عليه
أو لا وهذا أيضا ظاهر قول الهندي في نهايته ما نصه فإن قلت فهل للعاكم أن يقضي في الحكومة
بحكم إحدى الامارتين بعد أن كان قضى فيها من قبل بالامارة الأخرى قلت لا يمتنع ذلك عقلا كما
إذا استمرى عنده جهتا القبلة فإن له أن يصلي مرة إلى جهة ومرة إلى جهة أخرى وكما إذا تغير
اجتهاده فإنه إذا قضى بحكم في قضية ثم تغير اجتهاده فيها إذا وقعت مرة أخرى فإنه يجب عليه
أن يحكم بما أدى إليه اجتهاده ثانيا لكن منع منه دليل شرعي وهو ما روي أنه صلى الله عليه وسلم
قال لا يبي لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين فاما ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قضى في
مسئلة الجارية بحكمين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقض فيجوز أن يكون ذلك من باب
تغير الاجتهاد بان ظن في الكثرة الأولى قوة إحدى الامارتين وفي الكثرة الثانية ظن قوة الامارة
الأخرى انتهى ولكن فيه نظر ولا نسلم منع الدليل الشرعي عما ذكر والحديث المذكور بتسليمه

(فالخير) بينهما في العمل
(أو التساقط) لهما

لا يدل على ذلك لجواز حله على غير ذلك مما ليس حكمه التخيير أو على ما إذا التحد المقتضى عليه
والاوجه الجواز عند تعدد المقتضى عليه وكذا عند اتحادهما إذا تعدد المقتضى له وهو قضية كلام
الاحكام فانه ذكر من وجوه الرد على القول بالتخيير انه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمختصمين
وكذلك المقتضى للعامة بين الحكم ونقيضه وأن يحكم لزيد يحكم ولعمرو بنقيضه وأن يحكم في يوم
يحكم وفي الغد بنقيضه وذلك محال انتهى ثم قال في الجواب عن ذلك قولهم انه يلزم منه جواز
تخيير الحاكم للمختصمين والمقتضى للعامة بين الحكمين المتناقضين ليس كذلك بل التخيير انما هو
للحاكم وللمقتضى في العمل باحدى الامارتين وعند الحكم والقوى فلا بد من تعيين ما اختاره
دفعاً للتزاع بين الخصوم والتخيير عن المستقضى وأما حكمه لزيد يحكم ولعمرو بنقيضه فغير منع كما
لوتغير اجماعه وكذلك الحكم في يوم ونقيضه في غد وانما يمنع ذلك أن لو كان المحكوم عليه
واحد المرافعة من اضراء المحكوم عليه بالحكم لم يحل النكاح والانتفاع بالملك في وقت وتخييره
عليه في وقت آخر انتهى وأما قوله فانظر اذا عمل أو أفق باحدهما هل يجوز له بعد ذلك ان يعمل
بخلافه الى آخره فقيه امران الاول ان الاوجه الجواز كما هو مقتضى وضع الحكم على التخيير
والفرق بينه وبين مسئلة عمل المقلد المذكور ظاهر اذا الحكم هناك ليس على التخيير والثاني انه
قديم من منه تعين الجزم باحد الامرين في الافتاء وهو موافق لما تقدم عن الاحكام لكن
المثول عن الامام جواز التخيير ورجح الصني الهندي التخيير بين التخيير والجزم باحد الامرين
وعبارته وان وقع أي هذا التعادل للمقتضى كان حكمه أن يخير المستقضى في العمل بايهما شاء
هذا ما ذكره الامام ومنهم من نقل أنه يجب عليه ان يجزم بنقيضه أحدهما دفعا للتخيير عن
المستقضى وهذا فيه نظر لانه ليس في التخيير بين الاختيار بين الحكمين شاء تخير ولا ظهر أن المقتضى
فيه بالخيار بين ان يجزم له القميا وبين ان يخير اذ ليس في كل واحد منهما مخالفة دليل ولا فساد
فدفع له الامر ان لان الحاكم يجب عليه الجزم على ما ذكره والعام له نفسه بخير على ما تقدم
والمقتضى دائريتهما فينبغي أن يسوغ له الامر ان نظرا الى الجانبين انتهى (قوله فيرجع الى
غيرهما) قال الهندي وغيره وهو البراءة الاصلية انتهى (فان قلت) لا ينبغي قصر الغير على البراءة
الاصلية بل ينبغي جعله شاملا لامة ثالثة (قلت) لعل وجه ذلك ان الامارة الثالثة اما ان توافق
كلا من الامارتين الاولتين وهو محال تعارضهما أو تخالف كلا منهما فلا يمكن الرجوع اليهما
للمعارضة بينهما وبين كل منهما فلا وجه للرجوع اليهما دونهما أو توافق احدهما دون الاخرى
فتكون مرجحة لما وافقته وفرض المسئلة أن لا ترجح كما علم من الامر الثاني على قوله فان توهم
التعادل الى آخره وفيه نظر فليتأمل (قوله وان نقل عن مجتهد قولان) قال النكوراني قال بعض
الشارحين قوله في المسئلة قولان يحتمل ان يريد احقماين على سبيل التجويز لو جودا مارتين
متساويتين وأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وهذا هو لانا قطع بان الشافعي اذا قال في المسئلة
قولان لم يريد قول غيرهما من المجتهدين كيف ولم يقل أقوال الصحابة ولم يقل أقوال غيرهم وانما
يريد فيها قولان له لكنه توقف لما ذكرنا انتهى (أقول) أراد بعض الشارحين الزكشي وزعمه
سواء في ذلك تم ورقيع وباطل صريح لانه في سوي تقليد وسأوسه والركون الى هواه
وما استدلل به على ذلك من زعم القطع المذكور مجرد دعوى لالتفات اليها ولا يعول عليها بل

فيرجع الى غيرهما (أو
الوقف) عن العمل بواحدة
منهما (أو التخيير) بينهما
(في الواجبات) لانه قد يخير
فيها كما في خصال كفارة
اليمن (والساقط في غيرها
أقوال) أقربها التساقط
مطلقا كما في تعارض
المبنيين وسكت المصنف
هنا عن تقابل القطعي
والظني لظهور أن لا مساواة
بينهما التقدم القطعي كما قاله
في شرح المنهاج وهذا
في الثقلين وأما قول ابن
الحاجب لا تعارض بين
قطعي وظني لا تتقاء الظن
أي عند القطع بالنقيض كما
تممه المصنف وغيره وهو
في غير الثقلين كما اذا ظن ان
زيد في الدار لكون مركبه
وخادمه يباها ثم شوهده
خارجها فلا دلالة له لامة
المذكورة على كونه
في الدار حال مشاهدته
خارجها فلا تعارض بينهما
بخلاف الثقلين فان الظني
منهم ما باق على دلائله حال
دلالة القطعي وانما قدم
عليه لقونه (وان نقل عن
مجتهد قولان

كلام الأئمة مصرح بموافقة الزركشي كالمصنف في شرح المنهاج وكان الكوراني لم يطلع على قول المصنف كإين الحاجب مانعه لا يجوز أن يكون المجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد ثم قال مانعه وإذا تقرره هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسألة في قولان وقد علمت أنه لا يجوز أن يكونا قولين له أي في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد فيحمل على أحد وجوه أحدها للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذلك فيحكي قولهم الثاني يحتمل قولين فإن فيه ما يقتضي أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده الثالث في قولان وذلك على القول بالتخير عند تعادل القائلين الرابع تقدم في قولان فيحكي قوله انتهى وسبجهما إلى ذلك غيرهما من الأئمة كالأمدى حيث قال في أحكامه وأما أن كان التخصيص عليهما في وقت واحد فأما أن ينص على الرجوع منهما إلى أن قال وأما أن لا يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسألة فلا يخلو ما أنه ذكر ذلك بطريق الحكاية لا أقوال من تقدم فلا تكون أقوالا له إلى آخره انتهى فاجب مع ذلك لمن يتصدى للمصنف والرد على الأئمة في مباحث لم يحيط بها ولا وقف على ما قيل فيها مما هو في مشهورات الكتب نعم رد على الزركشي شيء آخر غير ما زعمه الكوراني وهو أن احتمال كونها مذهبين لغيره لا يناسب تفصيل المصنف المذكور بقوله فالمتأخر قوله إلى آخره كما لا يخفى إلا أن يجب بانه ذكر ذلك باعتبار مجموع ذلك التفصيل فيمكن صدق بعض تلك الأقسام فيه ولو بنوع تكلف شائع أو أراد بيان حال القولين من حيث هما مع قطع النظر عن سماع المصنف وذلك التفصيل فتأمل (قوله متعاقبان إلى آخره) قال شيخ الإسلام وبقي ما لوجهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسي وحكمه أن لا يحكم على المجتهد بالرجوع عن أحدهما وإن كان علم رجوعه عنه في غير الأولى انتهى (وأقول) ما ذكره من أن حكمه ما ذكره صدر جوابه ولكن بقي هنا أمران الأول أنه قد يقال كان يمكن إدراج هذه الأقسام الثلاثة تحت قول المصنف والافا ذكر فيه المشعر بترجيحه إلى آخره لأن قوله متعاقبان معناه معلوما التعاقب ومعلوم ما عين المتأخر منهما بديل قوله فالمتأخر قوله فقوله والآن في التعاقب به هذا المعنى فيشمل الأقسام المذكورة فهلا أدرجها الشارح تحته ولم يخرجها حيث قيد بالمعية في قوله بأن قالها معا ويجب بانه يمنع من هذا الإدراج قول المصنف والافه ومرتدين بينهما إذ لا يتأتى التردد في القسمين الأخيرين للعلم بالتعاقب ولا يلزم به في القسم الأول لاحتمال التعاقب وبما ينبغي أن يعلم أن المراد بالتعاقب ليس التعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما عنه وقوله ما بديل قول الشارح أي وإن لم يتعاقبا بان قالها معا (فإن قلت) كيف يتصور أن يقولها معا وإن قولها القطعي واللفظان يستحيل صدورهما معا (قلت) صورته أن يقول مثلا في هذه المسألة قولان أحدهما كذا والآخر كذا والثاني أنه لم يبين ما إذا يفعل بعد ذلك ويجرد الحكم بانه لا يحكم بالرجوع لا يكفي في بيان ذلك كما لا يخفى وقد قال شيخنا الشهاب لم يتعرض أي المصنف أو الشارح للقوانين المتعاقبين إذ لم يعلم المتأخر أو لم ولم يتعين وقد قال الجلال السيوطي في ذلك يحكي القولان عن المجتهد من غير تعرض للرجوع ومثله في أبي زرعة فأنظر ما الفرق بين هذا وتظهير من تعرض الأمازيغين الآتي حيث قال في الأول أن أمكن النسخ رجوع إلى غيرهما والافا التخيير أن تعذر الجمع

متعاقبان فالمتأخر (منهما)
(قوله) المستقر

والمتقدم مرجوع فسه

(والا) أي وان لم يتعاقبا بان
قالهما معا (خا) أي فقوله
منهما المستقرا (ذ) كرفيه
المشهور بترجيحه) على الآخر
كقوله هذا أشبه وكترجيحه
عليه (والا) أي وان لم يذكر
ذلك (فهو متردد) بينهما
(ووقع هذا) التردد
(لشافعي) رضي الله تعالى
عنه (في بضعة عشر مكانا)
سنة عشر أو سبعة عشر كما
تردد فيه القاضي أبو حامد
المروزي (وهو دليل على
علو شأنه علما ودينا) أما علما
فلان التردد من غير ترجيح
يفتاعن امعان النظر الدقيق
حتى لا يثبت على حالة وأما
دينافلانه لم يبال بذكره
ما يتردد فيه وان كان قد
يعاب في ذلك عادة بضرورة
نظره كما عابه به بعضهم (ثم
قال الشيخ أبو حامد)
الاسفراحي (مخالف أبي
حنيفة منهما أرجح من
موافقه) فان الشافعي انما
خالفه للدليل (وعكس
القتال) فقال موافقه
أرجح وصححه النووي
لقوته بتعدد فائله واعتراض
بان القوة انما تنشأ من الدليل
فلذلك قال المصنف

؟ هنا يبايض بخطه رحمه الله

والترجيح وفي الثاني يرجع الى غيرهما انتهى (قلت) وطلب الفرق المذكور فرغ مخالفة حكم
هذا نظيره المذكور مع أنهم لم يبينوا حكمه اذ مجرد عدم الحكم بالرجوع ليس كافيا في بيانه
كما تقرر ولا يبعد ان يكون حكم الاقسام الثلاثة الرجوع الى الغير قبل النسخ أولا والتخير
في بعض الاقسام كما في نظيره المذكور بعبارة اذ ليس من شأن المجتهد ذكر قوانين على قصد التخير
بينهما بخلاف الشارع وعلى هذا انما هما مع نظيره المذكور متفقان في الحكم باعتبار بعض
الاقسام مختلفة في اعتبار البعض الآخر للفرق بينهما المقضى لذلك نعم سياتي ثم عدم اعتبار
تعذر الجمع والترجيح في بعض الاحوال على ما فيه فهل ما هنا كذلك أو يعتبر ذلك هنا مطلقا
ويفرق فيه نظرا فليتامل (قوله والمتقدم مرجوع عنه) قال الصفي الهندي ظاهرا قال وانما قلنا
ظاهرا لانه يحتمل ان يكون القول الرابع عنده هو الاول وانما أبدى الثاني على وجه الاحتمال
أي انه يحتمل في الجملة في مسألة وان كان مرجوعا عنده بالنسبة الى القول الاول انتهى (أقول)
ويؤخذ منه انه لو ذكر مع التعاقب ما يشعر بترجيح الاول فان ذلك متصور كما لا يخفى كان هو
الرابع وهو ظاهر فاطلاق المصنف الجزم في المتعاقبين بان المتأخر منهما هو قوله وتخصيص ذكر
المشعر بالترجيح بما قاله ما عاينه نظرا اللهم الا أن يكون ذلك مبني على الغالب فليتامل
(نبيه) * قال شيخنا الشهاب لو كان بين قول المجتهد عموم وخصوص أي مطلقا أو من وجه
هل يجري فيه حكم نظيره من الأدلة انتهى (قلت) جريان ذلك غير بعيد فليتامل (قوله ثم
قال الشيخ أبو حامد مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقه الخ) قال السكوري قال بعض
الشارحين ما قاله المصنف أي من ان الاصح الترجيح بالنظر هو الاول في مما قاله النووي من
الترجيح بموافقة أبي حنيفة لان الكثرة تفيد في النقل لافي الدليل وقوة الاجتهاد بقوة دليله وان
ثبت بتحقيق المقام بما لا مزيد عليه فاستمع لمقاتلنا اعلم ان هذا الموضوع فيه شبه لا بد من التنبه لها
الاولى ان مخالفة أبي حنيفة انما ذكرت مثلا فكذلك شأنه مع مالك وأحمد الثانية انه قد توهم
بعضهم أن موافقه لابي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة وليس بلازم لجواز ان يكون
المخالفة سابقة ثم يطالع على دليل بوجوب موافقه الثالثة ان ما قاله النووي في الترجيح بالموافقة
ليس مقصورا على قول الشافعي اذا كانا متساويين بل أعم من ذلك الا ترى انه قال الجمع وان
كان أصح القولين عن الشافعي فعدمه أول موافقة قول أبي حنيفة الرابعة ان ما قاله هذا
الشارح من الرد عليه بانه ترجيح في المذهب بالكثرة كالرواية والاجتهاد اذ الرواية مبناها
النقل وسبب الاجتهاد قوة الدليل غير وارد عليه لان مراده أن دليل المجتهد من متعاضدان في
قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد وهذا كلام في نهاية ٢ وسيصرح المصنف بان تعاضد الدليلين
من المبرجات الخامسة ان قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يضح لان الترجيح على
ما في شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعي وكذا قوله فان وقف أي الشافعي فالوقف أي
نحن نتوقف فلان قول برهان شيء منهما وهذا كلام غير منظم لان وضع المسئلة انما هو في قولين
نقل عنه من غير ترجيح فاختلاف فيهما بان الموافقة أو المخالفة هل ترجح أولا ولا وجه لهذا الكلام
لا يقال لعله أراد ان ما رجحه هو المرح ولا عبرة بالموافقة والمخالفة لانا نقول وضع المسئلة فيما
لا ترجح منه وما كان فيه ترجيح فقد تقدم انه المرحج سواء كان ترجيحا صريحا أم إشارة انتهى

(وأقول) قد أمر من شاء تحقيق المقام بما لا مزيد عليه بأن يستمع مقالته فاستمعها فإذا هو قد
أكثر فيها من الأغلاط الفاحشة والاهوام ومن التحريف العجيب والاختلال التام فعلمنا أنه
لا ينبغي أن يطلق عليها لفظ التحقيق الأبعدان يزال منه التاء والهاء ويقال القيق ثم نقول
أما ما ذكره في الأولى فهو أمر سهل منذ كورمه هو من الدليل فلا ينبغي أن يعد في هذه المقالة
التي انقرد بها ونظمها وقد نبه عليه أيضا شيخنا الشهاب بقوله ثم الظاهر أيضا أن غير أبي حنيفة
من المجتهدين كآبي حنيفة انتهى ثم انظر على هذا ما إذا وافق بعضا كآبي حنيفة وخالف بعضا
كمالك فإن المصنف والسراخ لم يتعرضوا لذلك ولا أشكال فيه على طريق المصنف من أن الترجيح
بالنظر كما هو ظاهر بخلافه على طريق أبي حامد والفقهاء لوجود كل من المخالفة المقترنة أنه إنما
خالفه لدليل والموافقة المقترنة للقوة بمد القائل في كل من القولين فلا يتأتى ترجيح أحدهما
بواحدة منهما لوجودها في الآخر فلا يتجه على هذين الطريقين حينئذ إلا الترجيح بالنظر ثم
أن زاد عدد قائل أحد القولين على عدد قائل الآخر اتجه على طريق القائل ترجيح ما زاد عدد
قائله وأما على طريق أبي حامد فيجتمه ذلك ويحتمل عكسه لأنه يعتد بمخالفة وهي في العكس
أكثر والترجح بالنظر لوجود المخالفة في الجاهلين وان تفاها فلا ترجح بها فليتأمل
وأما ما ذكره في الثانية فهو من الفساد بكان أمان نقله فيها عن بعضهم أنه توهم أن موافقته لآبي
حنيفة تقتضي السبق على المخالفة فهو تقول عليه من شؤ التحريف وعدم التامل وذلك لأن هذا
البعض إنما قال ما نصه كان نقله عنه الزركشي تصويره هذا الفرع يحتاج إلى نظر فإن أحد
القولين أما أن يكون قبيل الآخر أو لا فإن كان فالعمل بالتأخر لأنه كالجديد بالنسبة إلى القديم
أي فإن العمل على الجديد المتأخر دون القديم المتقدم وإن وافق فيه فهو آبي حنيفة وإن كان
فيما إذا قالهما معا ولم يعلم فالتعليل بأنه ما خالف الأبعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي
تقدم الموافقة أي فينا في أنه قالهما معا ولم يعلم انتهى فانت ترى هذا الكلام لاشائبة احتمال
فيه لكون هذا البعض توهم أن موافقته لآبي حنيفة تقتضي السبق وإنما أبدى اشكالاً
في تصوير هذه المسئلة رد فيه بين أن يكون الفرض كون أحد القولين متأخراً عن الآخر
فيكون العمل على المتأخر أي سواء كان موافق آبي حنيفة أو مخالفه وهذا صحيح ظاهر وهو
داخل في قول المصنف فالمتأخر قوله إذا لفرق في كون المتأخر قوله وكذا ما ذكره المشعر
بالترجح بين موافق آبي حنيفة ومخالفة وما نقله عن الشيخ أبي حامد وغيره مفرع على القسم
الآخر من نقصه وهو قوله والافهم متردد فلا وجه لبيان الخلاف المذكور فيه وبين أن
يكون الفرض كونه قالهما معا ولم يعلم الحال وهذا يناهية التعليل المذكور لاقتضائه تقدم
الموافقة ولا شبهة لما قل في حسن هذا التردد واستقامته في نفسه وبراءة قائله من التوهم
المذكور لأنه إنما ذكر كون التعليل بأنه ما خالف الأبعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي
تقدم الموافقة على سبيل الإلزام وله اتجاه في نفسه فإن المفهوم من كون المخالفة لم تكن الأبعد
الاطلاع على مقتضى تأخر المخالفة وليس في هذا أنه توهم أن نفس موافقة آبي حنيفة تقتضي
السبق على المخالفة كما زعم عليه وأين أحدهما من الآخر وأي ملازمة بينهما فليتأمل ما وقع فيه
من هذا التحريف العجيب والتوهم الغريب وإيته اذ عجز عن الخيص كلام هذا البعض على

وجهه نقله بلفظه ليس من القول عليه وإيقاع الضعفاء في الخطأ واعتقاد ما نسب إليه وأما ما أبداه على كلام ذلك البعض بقوله وليس يلزم لجواز أن تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته فهو مبني على تحريفه لما قاله ذلك البعض ويؤهمه أن معنى كلامه أن نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة وقد علمت بطلانه وبرائة ذلك البعض منه وأن الذي صدر منه إنما هو أنه إن كان الغرض أن الشافعي قال القولين معا ولم يعلم الحال فالتعامل بأنه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يساقبه لأنه يدل على تقدم الموافقة ومعلوم أن هذا لا يندفع بما أبداه المذكوراني لأن حاصل هذا فرض كونه قال القولين معا ولم يعلم الحال ودعوى منافاة التعليل المذكور لذلك فكيف يندفع هذا بأنه يجوز أن يكون القول المخالف سابقا على القول الموافق بأن يسبق المخالف ثم يطلع على ما يوجب الموافقة مع منافاته لذلك الفرض الذي الكلام عليه ومع منافاته لما تقدم من أن المتأخر هو قوله مطلقا وافق قول غيره أو خالفه فحق هذا الذي أبداه وبالغ فيه بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

بل الجواب عن ذلك الاشكال اختيار الشق الثاني وهو الموافق لصريح تصوير الشارح المحقق مسألة التردد والخلاف بما إذا قاله ما معا ومنع اقتضاء التعليل المذكور تقدم الموافقة لجواز أن يقول في وقت واحد في مسألة علم قول أبي حنيفة فيما بالجواز هذه المسألة تحتل قولين الجواز والحرمة فإداه الحرمة فيمسمع علمه بقول أبي حنيفة بالجواز مع دأبه ليس الا لاطلاعه على مقتضى القول بالحرمة المستلزم لمخالفته على أنه يمكن المخالفة للاطلاع المذكور مع انتفاء الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها أو غيرهما بأن لا يصدر منه في مسألة علم قول أبي حنيفة فيما بالجواز سوى القول بالحرمة للاطلاع على مقتضيه دون غيره فكونه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة لا يقتضي وجود الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها وحينئذ فلن يرجح قول القائل كالنوراني أن يمنع الأخذ بهذا التعليل لأن كون المخالفة لا يكون إلا بعد الاطلاع على مقتضيه لا يستلزم أن ذلك المقتضى أرجح من مقتضى الجواز الذي أبداه أيضا حتى يقدم عليه ولا ينافي أن يكون ما طاع عليه أيضا من مقتضى الجواز أرجح عنده فعليك بالتأمل * وأما ما ذكره في الثالثة فليس مما نحن فيه كما لا يخفى لأن الكلام في بيان الأرجح من قولين لم يرجح المجتهد منهما شيئا هل الأرجح منهما موافق غيره أو مخالفه ومسألة الجمع المذكورة أصح القولين فيما بالجواز وعليه يكون الأولي ترك الجمع خروجاً من خلاف أبي حنيفة وليس في هذا ترجيح أحد القولين على الآخر عموفاً فإني حنيفة مطلقا لا مع تساوي القولين ولا مع غيره حتى يصح الاستدلال به على أن ما قاله النوراني في الترجيح بالموافقة ليس مقصوداً على قول الشافعي إذا كانا متساويين فهذا الكلام منه لا منشأ له إلا الالتباس وعدم التأمل مع وضوح الحال * وأما ما دفع به في الرابعة قول الشارح المذكور من إيراد النوراني أن دليل المجتهدين متعاضدان في قوة الدلالة بخلاف حالة الأفراد فهو ليس بشيء أما أولاً فلا بد أن يكون دليل القول الآخر المخالف أقوى وأرجح من دليل المجتهدين المتعاضدين فجزء تعاضد الدليلين لا يستلزم قوتهم معاً على دليل المخالف فلا أثر له وأما ثانياً فلا بد أن يلزم أن يكون لكل منهما دليل بل قد يكون لهما دليل واحد

وحينئذ ينتفي التعاضد الذي تعاقبه وأما الثالث فلان النظر الى مجرد تعدد الأدلة نظر الى مجرد
الكثرة والى معناها بغنى عن تعددها إذ قد يفوق الدليل الواحد في القوة والبرهان أدلة كثيرة
فجرت تعددها مما لا مدخل له في القوة (فان قلت) تعددها مظنة القوة (قلت) هذا حسن في نفسه
لكنه لا يقيد ترجيح طريق النورى على طريق المصنف بل الامر بالعكس لما علمته من أنه قد
تخالف القوة عن التعدد وأنه قد يكون دليل الخالف أقوى من الدليلين المتعاضدين بل الأدلة
المتعاضدة وان التعدد ليس لازما للموافقة بل قد يكون له ما دليل واحد فالقوة غير مطردة مع
الموافقة التي اعتمدها النورى ومطردة مع النظر الذي اعتبره المصنف فيكون أولى اذا ما طرد
معه المطلوب أولى بالاعتبار مما لا يطرد معه كما هو معلوم نعم الوجه محل ما قاله النورى على ما اذا
لم يظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر والارجح ما قوى دليله مطلقا وما صححه
المصنف على ما اذا ظهر ذلك فلا مخالفة في الحقيقة بينهما وما يؤيده هذا الجمع بل يعينه أن من له
أدنى ممارسة للكلام النورى قاطع بأنه قد يرجح أحد الجانبين بقوة مدركة وان أكثرها أو الجانب
الآخر وأداته بل في بعض المسائل يرجح تبعاً للرافعي قول واحد من الأصحاب مع رد قول سائرهم
* وأما ما ذكره في الخامسة من أن قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يصح فهو خطأ
صريح وباطل قبيح كما سيظهر لك من بيان فساد ما احتج به على ذلك وبطلان ما تمسك به في هذه
المسألة * وأما قوله لان الترجيح على ما في شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعي فهو غلط
ظاهر وهو من الأدلة الواضحة على فساد تصور عدم تأمله وكيف يصح لعاقل فضلا عن فاضل
ان ينسب الى ظاهر عبارة المصنف ان الترجيح من الشافعي مع تعبير المصنف بقوله والافهم متردد
ثم تقر به على ذلك قوله ثم قال أبو حامد مخالفاً أبي حنيفة منهم ما أرجح من موافقه الى آخره
فهو يقبل هذا التعبير الذي صرح فيه بان الشافعي متردد أن يكون الترجيح من الشافعي فضلاً
عن ظهوره في ذلك وهل يقع شك من عاقل في صراحة هذا الصنيع في أن الترجيح من غيره ولم
يزد شراحه على بيان هذا المضمون فكيف ينسب اليهم أن الترجيح من الشافعي وهما
شروحهم موجودة فليأت منها من عنده شك بما يؤهم كون الترجيح من الشافعي فضلاً عن الجزم
به الذي نسب اليهم ولولا الاطالة بلاطال لقلت عباراتهم بحرفها وبالغ في شرح معناها
حتى ينضح لكل أحد ان نسبة ما ذكر اليهم من الاقتراء بلا امتراء لكنها غير عزيزة فليقف عليها
من عنده شك في ذلك * وأما قوله وكذا قوله فان وقف أى الشافعي فالوقف أى نحن نتوقف
الى آخره فهو غلط قبيح منشؤه عدم تصور معنى المتن وهذا من العجائب من تصدى شرحه ولارد
عليه وعلى شراحه وذلك لان فاعل وقف ضمير النظر أى فان وقف النظر عن الترجيح بل ان يقتض
ترجيح واحد منها الا ضمير الشافعي كما قوله ~~الـ~~ ورائي لقله خبر به هذا المتن وعدم ممارسته
اعباراته وهذا مما لا يجب عدم الوثوق به في شرحه في كثير من المواضع فقد ثبت بما لا مزيد عليه
للعاقل أنه لم يزد في تحقيق هذا المقام على الأغلاط والاهام (قوله والاصح الترجيح بالنظر) قال
شيخنا الشهاب بتعين المصير اليه اذا لم يعلم لابي حنيفة في ذلك موافقة ولا مخالفة انتهى (وأقول)
قد بينا فيما سبق بتعين المصير اليه أيضاً اذا علمت الموافقة ولم تظهر قوة دليل أحد الجانبين على
دليل الجانب الآخر (قوله فان وقف فالوقف) قال شيخنا الشهاب هلا قيل فالتخير بينهما

(والاصح الترجيح بالنظر)
فما يقتضى ترجيحه منهما
كان هو الراجح (فان وقف)
عن الترجيح (فالوقف)

عن الحكم برهان واحد
منهما (وان لم يعرف للجمهور
قول في مسئلة لكن) يعرف
له قول (في نظريها فهو) أى
قوله في نظريها (قوله المخرج
فيها على الأصح) أى خروجه
الاصحاب فيها الحاء قالها
بنظريها وقيل ليس قولها فيها
لاحتمال ان يذكر فارقين
المسئلتين لوروجع في ذلك
(والاصح) على الاول
(لا ينسب) القول فيها (اليه
مطلقا بل) ينسب اليه
(مقيدا) بأنه مخرج حتى
لا يلتبس بالمقصود وقيل
لا حاجة الى تقييده لانه قد
جعل قوله (ومن معارضة
نص آخر للنظير) بان ينص
فيما يشبهه على خلاف
ما نص عليه فيه أى من
النصين المتخالفين في مسئلتين
متشابهتين (تنشأ الطرق)
وهي اختلاف الاصحاب
في نقل المذهب في المسئلتين
فمنهم من يقرر النصين فيهما
ويفرق بينهما ومنهم من
يخرج نص كل منهما في
الآخر فيحكي في كل قولين
منصوصا ومخرجا وعلى هذا
فتارة يرجح في كل نصها
ويفرق بينهما وتارة يرجح
في احدها ما نصها وفي
الآخرى المخرج ويذكر ما
يرجح على نصها (والترجيح
تقوية احدى الطريقتين)

بوجه محاسباتي

كنظيره الآتي في الأدلة فيما ورد نصان متقاربان بان عقب أحدهما الآخر ولم يكن النسخ
انتهى (وأقول) قد سبق في الإشارة الى جواب ذلك وهو ان المجتهد لا يذكّر الاقوال على
وجه التخير بينهما في شئ من الصور بل لا يذكّرهما أبداً على وجه تعيين أحدهما بعينه في الواقع
فلا بدوغ التخير للعلم بعدم ذهابه اليه (قوله) والاصح لا ينسب اليه مطلقا بل مقيداً قال
الكوراني واذا تعارض نصه في صورتين متشابهتين فاختر في احدهما ما خلافاً ما اختاره
في الاخرى ينشأ اختلاف الطرق في الاصحاب من يخرج في كل صورة قولاً على نظريهما فيبقى
في كل صورة قولان منصوص ومخرج ومنهم من يبدى فارقين الصورتين ويقرر كل نص على
مقتضاه قال بعض الشارحين وهذا منشأ الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه وهذا
سهمونه لان الخلاف في ان المخرج هل ينسب اليه انما هو عند القائل بالتخريج ومن لم يقل
بالتخريج لا قول عنده حتى يقال ينسب أو لا ينسب فلا وجه لجعل مخالفة منشأ الخلاف في جواز
النسبة فتأمل انتهى (وأقول) أراد بعض الشارحين الزركشي وعبارته بعد ذكره نحو ما ذكره
الكوراني قبل نقله عنه مانصه والغالب في مثل هذا عدم اطلاق الاصحاب على التخريج بل
ينقسمون الى فريقين فريق مخرج وفريق يمنع ويستخرج فارقينهما يستند اليه وهذا هو منشأ
الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه انتهى وزعم ان مقاله مما ذكره سهموني على ان
المشار اليه بقوله وهذا منشأ الخلاف هو ما ذكره من الخلاف في التخريج ومنعه وليس كذلك بل
هو استخراج الفارق المفهوم من قوله ويستخرج فارقينهما ووجه كونه منشأ الخلاف
المذكور ان المانع من النسبة سندهما احتمال فرق الشافعي بين المسئلتين لوروجع فيهما والمجوز
نظر الى الظاهر ولم يقيده باحتمال الفارق (فان قلت) فليس سنده المانع استخراج الفارق بل احتمال
الاستخراج وايضا فقهون على التخريج والخلاف المذكور بحاله (قلت) المراد احتمال
الاستخراج هو امكانه أو ملاحظته فالإشارة على حذف المضاف اى واحتمال أو ملاحظة هذا
غاية ما في الباب ان في العبارة مساحة لا يتحاشون عن امثالها (قوله) ومن معارضة نص آخر
لنظير تنشأ الطرق اعلم ان الذي تقر في كتب فروع الشافعية ككتب الرافعي والنووي
ان الطرق اختلاف الاصحاب في نقل المذهب عن الشافعي أو عن تقدمهم من اصحابه وقول
المصنف ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق خاص بالا قول أعني اختلافهم في نقل
المذهب عن الشافعي لان النص في اصطلاحهم انما يطلق على كلام الشافعي وكذا قول الشارح
وهي اختلاف الاصحاب الى آخره خاص بالاول بدليل قوله تفصيلا لذلك فمنهم من يقرر النصين
الى آخره لما تقدم من ان النص انما يطلق على كلام الشافعي ووجه اقتصار المصنف والشارح
على الاول ان كلامهما في بيان احوال اقوال المجتهد وخبرته فينبغي ان يكون تقديم المعهول في
قوله ومن معارضة الخ للاهتمام دون الحصر او هو الحصر الاضافي اى تنشأ الطرق عند تعارض
النصين المذكور لعدم معارضتهما (قوله أى من النصين الخ) تفسير لقوله ومن معارضة
نص الى آخره (قوله) وهي اختلاف الاصحاب (الظاهر ان فيه مساحة وان الطرق ليست بنفس
الاختلاف بل ملزومه من الاقوال والمذاهب المختلفة) (قوله) والترجيح تقوية احدى الطريقتين
اى الدليلين الظاهريين وسمى الدليل طريقا لانه يوصل الى المدلول (قوله) بوجه محاسباتي (اعترضه

الكمال بأنه قيد صار لأنه محل بالانعكاس التعريف اذ يقتضي انه لا ترجيح الا بمساياتي من وجوه
الترجيح وليس كذلك فالمرجحات ليست منحصرة في مساياتي كما صرح به المصنف قبيل الكتاب
السابع انتهى (واقول) هذا الاعتراض مدفوع بان قوله بمساياتي شامل لما اشار اليه المصنف
بقوله آخر الباب والمرجحات لا تنحصر ومثاله غلبة الظن انتهى بناء على ان المراد بمساياتي
مساياتي تفصيلا ومساياتي اجمالا ولا ضرورة الى قصره على الاول الذي هو مبنى الاعتراض
فتأمل فانه في غاية الحسن واللفظ (قوله فيكون راجحا) فائدة ذكره التوطئة لما بعده ليظهر
ارتباطه بما قبله (قوله ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض) فيه أمران الاول قال
الكوراني قد تقدم ان التعارض القابل للترجيح لا يكون في القطعيات لعدم التفاوت في العلوم
بل ان تعارض نسان وعلم التواريخ فالتأخر ناسخ فقول المصنف لعدم التعارض يريد به التعارض
القابل للترجيح والا فالنسخ لا يمكن بدون التعارض انتهى (واقول) أما قوله فقول المصنف
لعدم التعارض يريد به الى آخره فهو حسن ويمكن أن يقال بل أراد المصنف التعارض مطلقا
اذا تعارض حقيقة في نفس الامر منتف مع النسخ أيضا لتوقفه على اتحاد زمان النسبة مع
تعدد في النسخ كما لا يخفى فليتأمل وأما قوله لعدم التفاوت في العلوم فمبني على ان
عدم تفاوت العلوم خلاف التحقيق بل الحق انها متفاوتة كما تقرر في محله فلا يحسن بناء هذه
المسئلة على ما هو خلاف التحقيق والحق * والاخر أن مفهوم قوله لعدم التفاوت في العلوم ان
تفاوتها يقتضي التعارض وليس كذلك بل تفاوتها لا يقتضي التعارض ولا عدمه وقد
يجاب عن هذا بان المراد ان عدم تفاوتها ينافي تعارضها وتفاوتها لا ينافي فليتأمل * والثاني
قال الصفي الهندي ولقائل ان بقول التعارض بين القاطعين حاصل في الاذهان فانه قد
يتعارض عند الانسان دليلان قاطعان بحيث يجز عن القدر في احدهما وان كان يعلم ان
احدهما في نفس الامر باطل قطعا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يتطرق الترجيح اليها بناء
على هذا التعارض كما في الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح الى الامارات ان تكون
متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الامر والالم تكن
متعادلة انتهى وقد بشرين اليه قول الشارح اذ لو تعارضت لاجتمع المتناقضان كما تقدم
اذا اجتماع المتناقضين انما يلزم تعارضهما في نفس الامر لا في الاذهان فمبني تصدير المسئلة
بالتعارض في نفس الامر وذلك يدل على امكانه بحسب الاذهان والالم ينتج مقتضاه على ذلك
التصور وقد يجاب بانهم انما أطلقوا انتفاء الترجيح عن القطعيات بناء على الغالب من عدم
وقوع الاشتباه فيها حتى يتصور تعارضها بحسب الاذهان مع التزام امكان تعارضها بحسبها
فليتأمل (قوله والمتأخر ناسخ) قال شيخنا الشهاب هو راجع الى بيان شان القطعيات انتهى
ورجوعه الى ما ذكره هو صريح بما ذكره المحشيان لكنه كما لا يخفى خلاف المذهب من منسج
الشارح حيث اقتصر على اطلاق المصنف في التعارض بين القطعيات وصورة قوله والمتأخر
بقوله من النصين المتعارضين فان السابق الى الفهم من ذلك صرف الكلام عن خصوص
القطعيات وفرض الكلام في غيرهما وفي الاعم فليتأمل (قوله وان نقل المتأخر بالاحاد
الى آخره) هو مبالغة في المعنى على ما قبله قال الكوراني شرح ذلك مانعه فان نقل تأخر القطعي

فيكون راجحا (والعمل
بالراجح واجب) بالنسبة
الى المرجوم فالعمل به
ممتنع سواء كان الرجحان
قطعيًا أو ظاهريًا (وقال
القاضي) أبو بكر البافلاقي
(الاماريج ظنا) فلا يجب
العمل به (اذا لارجح بظن
عنده) فلا يعمل بواحد
منهما فقد ارجح (و) قال
أبو عبد الله (البصري ان
رجح أحدهما بالظن
فالتخير بينهما في العمل
واجب) العمل عنده
وعند القاضي بما رجح قطعا
(ولا ترجح في القطعيات
لعدم التعارض) بينهما
اذا لو تعارضت لا اجتمع
المتناقضان كما تقدم
(والمأخر) من النصين
المتعارضين (ناسخ) لا المتقدم
منهما آيتين كما أخبرين
أولاه وخبر بشرط النسخ
(وان نقل المتأخر بالاحاد
عمل به لان دوامه) بان
لا يعارض (مظنون)
وابعضهم احتمال بالمنع

بطريق الآحاد يجعل به ويجعل ذلك المتأخر ناسخا للمقدم لان الاصل دوام المتأخر من غير
 معارض هذا معنى كلامه وتعليله ليس بسديد لان المخالف يقول لا يقبل نقل التأخر آحادا لانه
 يقضى الى اسقاط المتواتر بالا حاد فالجواب بان النسخ قطعي المتن غاية المتأخر قطعي وبذلك
 لم يصح النص ظنيما مع اجماع الصحابة في بعدهم على الاكتفاء بنقل الآحاد في المتأخر وأما ذلك
 التأخر مطلقا ودوامه ليس له دخل في الجواب ولا منعه أحد انتهى (وأقول) ما زعمه من ان
 تعليل المصنف ليس بسديد ليس بسديد لانه كما يصرح به ما احتج به على زعمه مبني على ان الضعيف
 في دوامه للمتأخر وهو ممنوع وان وافقه عليه شيخ الاسلام بل هو للمقدم وفقا للكمال والمعنى
 ان الذي يرفع للمتأخر انما هو دوام المتقدم ودوامه مطلق لا مقطوع به فلم يلزم اسقاط المتواتر
 بالا حاد لان دوام غيره متواتر وعلى هذا فاندفاع قول المخالف المذكور به في غاية الظهور وعلى
 أن اندفاعه يمكن أيضا مع كون الضعيف للمتأخر بناء على ان المعنى ان دوام المتأخر مطلقا أيضا
 أي كدوام المتقدم فالتعارض انما وقع بين ظنيين وهما الدوامان ولا اشكال في دفع أحدهما
 بالآخر وأما ما أشار اليه شيخ الاسلام على هذا التقدير من أنه أشار بقوله لان دوامه أي المتأخر
 مطلقا الى ان الاصل عدم طرق معارض له ففيه نظر لان دوام المقدمة عدم المظنون ان لم يكن
 معارضا طارئا كان معارضا قارنا (تنبيه) عبارة السكرواني تدل على ان قول المصنف وان
 نقل التأخر بلفظ المصدر لا لفظ اسم الفاعل وهو الانسب بالسياق وكون هذه الجملة مباغاة على
 قوله والمتأخر ناسخ الذي هو من فروع قوله ولا ترجيح في القطعيات على ما تقر رقيه وفي بعض
 النسخ المتأخر بلفظ اسم الفاعل ويلزم عليه الاظهار في موضع الضعاف وعدم مناسبة السياق
 الا أن يراد نقل المتأخر من حيث انه متأخر فلي تأمل (قوله لان الجواز يؤدي الى اسقاط المتواتر
 بالا حاد في بعض الصور) بين ذلك أولا شيخنا الشهاب في حاشيته مناهما واحدا لفظ احدهما
 ما صورته وجهه ان المتواترين اذا كان تأخر أحدهما طارئة لا حاد ومع ذلك ينسخ فالتحريم
 الاتحاد اذا تأخر يكون ناسخا وهذا الذي أدى اليه لا محذور فيه ولكن فيه خلاف تقدم يمكن
 يبقى الكلام في قوله بعض الصور ما عناه والظاهر انه أراد به اذا تأخر خبرا لا حاد انتهى ثم بينه
 في حاشيته بالنسبة لفظها ما صورته قوله لان الجواز الخ قد كتبت عليه حاشيتين على الهامش
 معناه ما واحد ثم ظهر لي خلاف ذلك وأن معنى كلامه ان المتواترين اذا كان طريق تأخر
 أحدهما آحادا يلزم على القول بالنسخ نسخ ذلك المتواتر السابق بالا حاد المثبتة للتأخر وقوله في
 بعض الصور يريد هذه الصورة ويحترز عن الخبر الآحاد ورواية فلا يؤدي هذا الحكم الى القول
 به لان الآحاد هنا من حيث التأخر فقط وهذا لمن حيث الرواية فلا يلزم من القول بالنسخ في
 الاول أن يقول به في الثاني فصح قوله في بعض الصور اذ لو أسقطها شمل ذلك هذا امر اده ان شاء
 الله تعالى وأما على الفهم الذي سطر في الحاشية السابقة فانه يصح فيه قوله في بعض الصور
 انتهى (قوله والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواية) فيه أمران الاول انه قد يقال هلا تأخر
 ذلك الى المسئلة الآتية المعقودة لبيان المربحات فانه من جملة المربحات والثاني انه سكنت
 عما لو تعارضت كثرة الادلة وكثرة الروايات فالمقدم منهما ولا يبعد ان المقدمة كثرة الادلة (قوله
 وان العمل بالتعارضين ولومن وجهه أولى من الغاء أحدهما) فيه أمران الاول ان المراد

لان الجواز يؤدي الى
 اسقاط المتواتر بالا حاد في
 بعض الصور (والاصح
 الترجيح بكثرة الادلة
 والرواية) فاذا كثرت أدلة
 احد المتعارضين ووافق له
 أو كثرت روايته رجح على
 الآخر لان الكثرة تفيد
 القوة وقيل لا كالبينتين
 (و) الاصح (ان العمل
 بالمتعارضين ولومن وجهه
 أولى من الغاء أحدهما)

بترجيح الآخر عليه وقبل
لا فيصار الى الترجيح مثاله
حديث الترمذي وغيره
أيما هاب دبغ فقد طهر
مع حديث أبي داود
والترمذي وغيرهما
لا تنفعوا من الميتة بأهاب
ولا عصب الشاة ولا هاب
المذبوح وغيره فملائه على
غيره جمع بين الدليلين وروى
مسلم الأول باللفظ إذا دبغ
الهاب فقد طهر (ولو) كان
أحد المتعارضين (سنة)
قابلها (كأن) فإن العمل بهما
من وجه أولى (ولا يقدم)
في ذلك (الكاتب على السنة
ولا السنة عليه خلافا
لراعيهما) فزاعم تقديم
الكاتب استند الى حديث
معاذ المشقل على أنه يقتضي
بكتاب الله تعالى فإن لم يجد
قبسنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورضي رسول الله
بذلك رواه أبو داود وغيره
وزاعم تقديم السنة استند
لقوله تعالى التمين للناس
مثاله قوله صلى الله عليه وسلم
في الجهر هو الطهور وماؤه الحل
صيته رواه أبو داود وغيره
مع قوله تعالى قل لأجدن قوما
أوحى الى محرم الى قوله أو
لحم خنزير فكل منه ما يتناول
خنزيرا الجهر وحلها الآية
على خنزير البر المتبادر الى
الأذهان جمع بين الدليلين

(فإن تعذر) العمل بالمتعارضين أصلا

بالأولوية هنا لا حقيقة بمعنى الاستحقاق والوجوب * والثاني قال الكوراني ولوقدم هذا البحث
على المسئلة السابقة كان أولى كما لا يخفى لأن الترجيح بالأدلة وكثرة الرواية انما يكون إذا تعذر
الجمع انتهى (واقول) وجه ما فعله المصنف أن في هذا البحث تفصيلا للمسئلة السابقة لأن الغاء
أحدهما بترجيح الآخر عليه فكأنه قال محل الترجيح إذا تعذر العمل بهما مطلقا ولا يكفي تعذر
العمل من بعض الوجوه مع إمكان العمل من بعضها كما قد يتوهم وشأن التقيد أن يتأخر كما أن
فيه نوطمة للمسئلة الآتية وهي قوله فإن تعذر الخ وشأن التوطئة أن يليه الموطأ له وأما قوله
ولوسنة الخ فهو من قوة التوطئة ففي إيراد هذا البحث في هذا المحل مراعاة للامرين ووفاء بهما
على وجه أحصر وأتم فإتقاه المصنف أولى فتأمل (قوله بترجيح الآخر عليه) هلا قال أو بنسخه
به فإن شرط النسخ عدم إمكان الجمع (قوله فإن تعذر وعلم المتأخر فنامخ) فيه أمران * الأول
أنه ينبغي أن محله إذا قبل النسخ والافتقار قول المصنف الآتي في جهل التاريخ هو التخيير
ثم رأيت الامام الرازي وغيره كالصفي الهندي صرحوا بالتقيد وجعلوا الحكم عند عدم قبول
النسخ التساقط والرجوع الى دليل آخر وجزم بذلك الاستوى ونقله عن الامام فقال فاما القسم
الأول وهو أن يكونا متساويين في القوة والعوم ففقه ثلاثة أحوال أحدها أن يعلم أن أحدهما
متأخر الورد عن الآخر ويعلم أيضا تعيينه فحينئذ يكون ناسخا للقديم سواء كانا معلومين
أو مظنونين وسواء كانا من الكتاب أو السنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة قال في
المحصول وانما يكون الأول منسوخا إذا كان مدلوله قابلا للنسخ فإن لم يكن أي كصفات الله
تعالى كما قاله النقشواني فانه ما يتساقطان ويجب الرجوع الى دليل آخر ولو كان الدليلان
خاصين فكأنهما حكم المتساويين في القوة والعوم سواء كانا قطعيين أو ظنيين انتهى
ولا اشكال في ذكره القطعيين هنا وان أريد القطعيين بحسب السند والدلالة جميعا لأن
التعارض على وجه النسخ يقع بين القطعيين وقد صرح هو بذلك قبيل هذا الكلام ثم رأيت
شيخ الاسلام أيضا قال ما نصه ثم ظاهر أن محل ذلك إذا قبل المتقدم للنسخ والافان كان أحدهما
قطعي والآخر ظني أقدم القطعي وظنيين طلب الترجيح ويحتمل تقديم الأول لسبقه وعدم قبوله
النسخ انتهى ويمكن الجمع بين قوله طلب الترجيح وما تقدم عن المحصول وغيره من الرجوع الى
دليل آخر بأن محل ما تقدم إذا تعذر الترجيح وعلى هذا فإذا زاد على قوله طلب الترجيح أنه إن تعذر
الترجيح رجع الى غيرهما فإن تعذر الرجوع لغيرهما فيجتمعا التخيير وأما قوله ويحتمل تقديم
الأول الخ فقد أوردته النقشواني على الامام فقال قوله إذا كان مدلوله ما غير قابل للنسخ
يتساقطان ويرجع الى دليل آخر لا يستقيم بل يمنع العمل بالتأخر ويعمل بالتقدم كما كان قبل
ورود المتأخر لعدم صلاحية المتأخر للنسخ انتهى ونقله عنه القرافي وأقره وفيه نظر لوجود
التعارض فلا ضرورة للمقدم بمجرد تقدمه فليتأمل * والثاني أن ظاهره أنه لا فرق في النسخ عند
علم المتأخر وقبول المتقدم النسخ بين إمكان الترجيح وعدمه وهو ظاهر ومن ثم جاز نسخ المتواتر
بالأحاد لا يقال لأحاجة الى ذلك لأن فرض المسئلة تعذر العمل ولا يتعذر الامع تعذر الترجيح
أذمه لا تعذر لوجوب العمل بالراجح كما تقدم لا نأقول المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال
وان العمل بالمعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما أي ترجيح الآخر عليه وحينئذ تعذر

العمل في كلامه لا يدل على تعذر الترجيح فليتامل (قوله وعلم المتأخر) ثم قوله والا أي وان لم يعلم
 المتأخر لا ينبغي ان المتبادر من هذه العبارة تصوير ذلك بما اذا علم ان بينهما تأخرا ثم تارة يعلم عين
 التأخر منهما وتارة لا وحينئذ يغير قوله والا قوله الآتي وان جهل التاريخ لانه مصور بما اذا
 لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن كما فسر الشارح بذلك فليتامل (قوله والارجع الى غيرهما) نفسه
 أموره أحدها ان المتبادر من قوله والابعد قوله وعلم المتأخر المشعري بأن فرض المسئلة علم تأخر
 أحدهما ولا بد ان معناه وان لم يعلم المتأخر مع علم التأخر وحينئذ لا يبقى هذا عن مسئلة الجهل
 الا تسمية لغيرهما كما تقدم وانما يريد من هذا ما يتناول صورة الجهل الاتية فيستغنى عن أفرادها
 لان أفرادها أبلغ في بيانها وفي ذكر الأقسام متمايزة وهي ترتيبها وتمايزها وجهل الأمرين وبمذا
 يدفع ما أورده شيخ الاسلام والثاني ان قوله والا ان أريد به نفي علم التأخر مطلقا كما هو المتبادر
 لم يشمل ما لو علم ثم نسي مع ان حكمه كذلك ولا يبعد ان يحمل ذلك ما لم ترج معرفة التأخر والا
 انتظرت وان أريد به نفي علمه على الاستمرار أي وان لم يعلم المتأخر علم مستمر اشمله كما يشمل ما لو علم
 التأخر بلفظ المصدر دون عين التأخر بلفظ اسم التأخر بل اشكال بل هذه فرض المسئلة كما تقرر
 * والثالث انه هل المراد بغيرهما البراءة الاصلية كما تقدم عن الصبي الهندي وغيره في قول
 الشارح فيرجع الى غيرهما عقب قول المصنف أو التساقط أو أعم فيه نظرو قضية التوجيه
 السابق ثم ان المراد هنا الأعم لقول ما هنا للترجيح بخلاف ما هنا على ما سبق * والرابع ان قيل
 هل شرط الرجوع الى غيرهما تعذرا للجمع والترجيح قلت أما تعذرا للجمع فهو فرض المسئلة كما
 يفيد قوله فان تعذر أي العمل لان تعذرا العمل يعني تعذرا للجمع وأما تعذرا للترجيح فلم يتعرض له
 المصنف ولا الشارح واشترطاه هنا محل نظر وكذا يقال في قوله الآتي وان جهل التاريخ
 وامكن النسخ يرجع الى غيرهما فهو مفروض في تعذرا للجمع كما يستفاد من قول الشارح في
 توجيهه تعذرا للعمل بواحد منهما ما اذ لو أمكن الجمع عمل بهما فلم يتعذرا العمل بواحد منهما واما
 اشتراط تعذرا للترجيح أيضا فلم يتعرض له ايضا وهو محل نظر ثم رأيت الامام وغيره كاصفي الهندي
 صرحا بدخول الترجيح هنا ونقله الاسنوي عن الامام وأقره حيث قال الثاني ان يجهل المتأخر
 منهما فلم يعلم عينه فيمنظر فان كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع الى غيرهما لان كلامهما
 يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا مظهرين وجب الرجوع الى الترجيح
 فيعمل بالاقوى فان تساوى واختير المحتمل هكذا صرح به في المحصول واليه اشار المصنف بقوله فان
 جهل فالتساقط أو الترجيح يعني فالتساقط ان كانا معلومين أو الترجيح ان كانا مظهرين انتهى
 كلام الاسنوي وانما فرق بين المعلومين والمظهرين لما صرح به الامام من عدم قبول المعلوم
 للترجيح لكن استشكل النقشواني عليه هذه التفرقة فقال اذا كانا مظهرين ولم يعلم التاريخ
 وتساوى في القوة فقد احتل في كل واحد منهما أن يكون ناسخا بان كان متأخرا وقد حكم في هذا
 الاحتمال في المعلومين بالتساقط فلم لا يحكم به هنا لاجل احتمال النسخ فانه ان كان موجبا للتساقط
 تعين ههنا عدم الابطال الموجب ألا يكون موجبا فلا يحكم بالتساقط في المعلومين مع ان طرح المعلوم
 اشد وقد حكم به مع انه يمكن الترجيح في المعلومين لان المراد بالمعلوم معلوم السند وقد يكون
 للعامين عوارض نحو كون أحدهما مخصوصا دون الآخر وأحدهما أكثر قبولا للتخصيص

(وعلم المتأخر) منهما في
 الواقع (فناسخ) للمتقدم
 منهما (والا) أي وان لم يعلم
 المتأخر منهما في الواقع
 (رجع الى غيرهما) لتعذر
 العمل بواحد منهما

من الاخر لكثرة صورته أو لفظ التعميم في أحدهما الام التعريف وفي الآخر اوجع أو أحدهما
مذكور بما والاخر بكل ولفظ كل أقوى دلالة على العموم الى آخر ما طال به ونقله عنه القراني
وأقره ويمكن ان يكون امراض المصنف في هذه المساحة عن التقصير بل بين المعلوم وغيره لانه
لا فرق بينهما عند النسبة للاحكام التي ذكرها والذي يظهر ان الترجيح داخل في المرجوع الى
غيره ما أوله حكمه لكن لو تعارضان وجد مرجح لأحدهما ودليل ثالث أقوى منهما معارض
لهم ما جبه فينفي النظر بين مرجحه الذي يقتضي قوته و مرجح أحدهما والتقديم بالأقوى منهما
والرابع انه يستكت عما لو لم يوجد غيرهما مع اتقاء المرجح لأحدهما وقد ذكر الامام وغيره التخيير كما
تري لكن السابق الى الفهم من قوة كلام المصنف هو التوقف والخامس انه ينبغي التأمل في
معنى الرجوع الى غيرهما فان ذلك الغير ان وافق أحدهما مرجحه فيكون ذلك من قبيل الترجيح
وان لم يوافق واحد منهما فلا معنى للرجوع اليه دونهما لان الحاصل حينئذ ان هاتك الثلاثة
أدلة متنافية فتقديم الثالث منها على غيره ليس أولى من تقديم واحد من الآخرين وقد يجاب
بتصور ذلك بما اذا اشتمل ذلك الغير على مرجح يقتضي تقديمه على كل منهما كما لو علم تأخر ذلك الغير
عنهما جميعا مع منافاته لكل منهما فيكون ناسخا لهما أو كان قطعيا وهما ظنيان فيقدم عليه ما
وكذا يقال حيث قيل بالرجوع الى غيرهما كما في قسم الجهل الا في فليتأمل (قوله وان تقارنا
فالتخيير ان تعذرا لجمع الخ) فيه أمور أحدها قال الكوراني وفي كلامه نظرم من وجهين الاول
ان التقارن بين المتنافيين لا يتصور في كلام الشارع لانه تناقض لا يليق بمنصبه بل دائما أحدهما
متأخر الا انه ربما يجهل التاريخ الثاني ان قوله ان تعذرا لجمع في التقارن والجهل بما لا وجه له
لانه قد تقدم من كلامه ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذرا لجمع فيصير تقدير كلامه ان تعذر
الجمع وتقارنا فالتخيير ان تعذرا لجمع فالصواب حذفه انتهى (وأقول) أما الوجه الاول فجوابه
في غاية الظهور وذلك لظهور ان التناقض انما يلزم اذا اتحاد المتعارضان في زمان النسبة ولهذا
قال صاحب التفتيح واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق
التعارض اذا اتحاد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين
متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والاخر متأخرا سيما الاول للكتاب جهلنا
المقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكنه في الواقع لا تعارض انتهى بين صاحب التلويح انه أراد
بزمان ورودهما ما في زمان النسبة لا زمان التكلم انتهى وحينئذ فيجوز أن يراد بالتقارن هنا
التقارن في زمان التكلم بالنسبة اليه تقدس وتعالى على الوجه المتصور في حقه اذ لا يلزم عليه
تناقض لانه لا يلزم أن يكون ذلك الزمان زمان النسبة وان يراد به التقارن في النزول على النبي
عليه افضل الصلاة والسلام اذ لا يلزم عليه تناقض لما ذكره وان يراد به التقارن في الوجود أي
الوصول للنسأ أي الى الطيقة الاولى من الان خذين عنه عليه افضل الصلاة والسلام ان تصور
تقارن في ذلك اذ لا يلزم عليه تناقض أيضا لما ذكره وان يراد به التعاقب بالنسبة لزمان التكلم
أو زمان النزول أو زمان الوجود خصوصا في الاخير ومن المشهور ان تقارن الاقوال مع اتحاد
القبائل الحادث ليس الا بمعنى التعاقب هذا واعلم الاسبق الى الفهم من كلامهم ان المدار في
التقارن بعناء الظاهر أو بمعنى التعاقب وغيره بالنسبة للكتاب على زمان النزول بالنسبة للنسبة على

(وان تقارنا اي المتعارضان
في الوجود من الشارع
(فالتخيير) بينهما في العمل
(ان تعذرا لجمع) بينهما
(و) تعذرا (الترجيح) بان
تساويهما من كل وجه فان
امكن الجمع والترجيح فالجمع
اولى منه على الاصح كما تقدم

زمان الورود أى التسليم منه عليه أفضل الصلاة والسلام على أن نقائل ان يقول ان التقارن
 بين المتنافيين لا يلزم على الإطلاق ان يكون تناقضاً محذوراً بل هو ان يكون للتخير بينهما أو
 الحكمة أخرى فليست أملاً (فان قلت) محل التقارن على التعاقب لا يصح هنا لان مقتضى التناهي
 والمصنف لم يذكره في أحكام هذا القسم (قلت) قد يمنع ان مقتضى ذلك بناء على اعتبار التراخي
 في التسخير كما اعتبره امام الحرمين في الوراقات وقال المولى سعد الدين التحقيق ان مقتضى التراخي
 مما لا بد منه في حقيقة التسخير وأما الوجه الثاني فقول فيه لانه تقدم من كلامه الى آخره كانه
 يريد ان تقدم في قوله والاصح ان العمل بالمعارضين ولو من وجهه أولى من الغاء أحدهما أى
 الترجيح الآخر عليه فان مقتضى هذا ان الترجيح مشروط بتعذر الجمع الذى هو المراد بالعمل
 بالمعارضين ولو من بعض الوجوه والأفلم يتقدم ذلك في غير هذا الموضع من هذا الباب كما هو في
 غاية الظهور وان تأمل ما تقدم من الباب وقوله يصير تقدير كلامه الى آخره عليه منع ظاهر لان
 هذه الضرورة لا تسبب على انه تقدم من كلامه ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع
 اذ ليس هنا مصير الى الترجيح بل يصير الى التخيير بشرط تعذر الجمع والترجيح فكيف يتسبب على
 ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع ان يصير تقدير كلامه ما زعمه حتى يصح قوله يصير
 الى آخره لا يقال مراده ان ذكر الترجيح في قوله في الموضع ان تعذر الجمع والترجيح يغنى عن
 ذكر تعذر الجمع فيه لان الترجيح انما يكون بعد تعذر الجمع لا تارة ول هذا هو ظاهر اما ولا فلا
 نسلم اغناء عنه هنا لا يلزم من اشتراط تعذر الترجيح في التخيير اشتراط تعذر الجمع فيه بل ولا من
 نفس تعذر الترجيح تعذر نفس الجمع اذ قد يتعذر الترجيح ولا يتعذر الجمع بل نفس امكان الجمع
 مانع من الترجيح موجب تعذره واما ما نافي لما ذكرنا ذلك لسن هذا لا يقتضى ان يصير تقدير كلامه
 ما زعمه كما هو ظاهر بادي تأمل بل الصواب في الاعتراض ان يجعل السبب في ان يصير تقدير
 كلامه ما ذكره وقوله فان تعذر لانه يغنى عن تعذر الجمع لان معنى تعذر العمل به ما ان لا يمكن الجمع
 بينهما مطلقاً وقد جعل مقسم الما بعد من قوله وعلم المتأخر او ما عطف عليه فصارت التقدير فان تعذر
 العمل وتعارفاً فالتخيير ان تعذر الجمع وحاصل هذا فان تعذر الجمع فالتخيير ان تعذر الجمع لان
 تعذر العمل يغنى عن تعذر الجمع كما تقرّر واما ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع فلا سيبة
 له في ذلك كما تبين وعلى هذا فالجواب ان معنى هذا الاعتراض على جعل قوله وان تعارفاً في حيز
 قوله فان تعذر فيكون معطوفاً على قوله وعلم المتأخر وهو ممنوع بل يجوز ان يكون معطوفاً على
 جملة قوله فان تعذر الخ وحينئذ لا يكون في حيز التعذر ولا يصير تقدير ما ذكر (فان قلت) فهلا
 جعل في حيز التعذر حتى يستغنى عن التخيير بشرط اشتراط تعذر الجمع فانه اضطر (قلت) لعله
 ارتكب ذلك لوظيفة للاهتكام بالتصريح بالشروط لا ليقول علم اقتام بل والاخر الثاني ان المراد
 التخيير في العمل كما تقدم به الشارح فيخرج غيره كالحكم فيجوز فيه ما تقدم في الكلام على
 قول المصنف فان توهم التعادل فالتخيير بينهما في العمل والاخر الثالث ذكر الاستدلال في هذا
 القسم تفصيلاً لا بما للمعصول وغيره حيث قال الثالث ان يعلم تعارفاً وقد ذكره في الحصول
 فقال ان كانا معلومين وانمكن التخيير بينهما عين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير
 قال ولا يجوز ان يرجح احدهما على الآخر بقوة الاستدلال اعرفت ان المعلوم لا يقبل الترجيح

ولان يرجع أيضا بما يرجع الى الحكم ككون أحدهما المحظور من لانه يقتضى طرح المعلوم
بالكيفية وان كانا مظهرين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالأقوى وان تساويا فالخير انتهى
وظاهر كلام المصنف خلاف هذا التفصيل ولانه لا فرق بين المعلومين وغيرهما في قبول الترجيح
وهو ظاهر لان وجوه الترجيح لا تنحصر فيما ذكره كما علم مما سبق عن النقشواني وغيره على انه لا مانع
من الترجيح بما يرجع الى الحكم ولا يضطر طرح المعلوم لان الطرح يرجع الى المدلول وهو ظني
لا معلوم فلا محذور فيه فليأمل (قوله وان جهل التاريخ وأمكن النسخ يرجع الى غيرهما) (ما)
ظاهرا وان أمكن الجمع أو الترجيح وفيه نظر ظاهر بل المقصود ان محل الرجوع الى غيرهما اذا
تعذر الجمع بينهما وهو المتيقن من تعليل الشارح بقوله تعذر العمل بواحد منهما انتهى فانه مع
امكان الجمع لم يتعذر العمل بواحد منهما بل أمكن الجمع بهما جميعا وهل محله أيضا ان تعذر
الترجح في نفسه نظر ولا يبعد ان محله ان تعذر الترجيح لان الرجوع الى غيرهما يتضمن اسقاطهما
جميعا والعمل باحدهما بالترجح أولى من اسقاطهما جميعا وحينئذ فيمكن رجوع قول المصنف
إلا ان نفع الجمع والترجح الى هذا أيضا نعم هذا ظاهر ان كان ذلك الغير هو البراءة الأصلية
فان كان دليلا نقليا آخر سالما عن المعارضة مترجحا ٢ فالوجه العمل به ولا اعتبار الترجيح بينهما
(قوله والاختيار الناظر) لا يخفى ان التخيير في صفاته تعالى مما لا يقبل النسخ في غاية البعد
فايراجع (تنبيه) * هل يختص الغير بقوله هنا وفيما تقدم رجوع الى غيرهما بالمعارض لهـ ما
جميعا اذ لو وافق أحدهما لكان ذلك من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة والمتبادر من الرجوع الى
غيرهما تساقطهما وذلك يناقض الترجيح ويدل عليه التعليل بتعذر العمل بواحد منهما اذ مع
موافقة الغير لأحدهما وترجيحه بها قد عمل به فلا يصدق تعذر العمل به أو يشمل الموافق لأحدهما
أيضا ويكون من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة ولا ينافيه التعليل المذكور بناء على ان المراد منه
تعذر العمل به وحده لكن يضعف هذا مع تقييد الرجوع الى الغير بتعذر الجمع والترجح
على ما تقدم في ذلك نظر (قوله فان كان أحدهما اعم) هلا قال او مطلقا اذ سبق ايضا ان
المطلق يعمل على المقيد اللهم الا ان يريد بالاعم ما يشمل الاعم ع وما يلائم في شمل المطلق (قوله
مسئلة يرجع بعلا الاسناد وثقه الراوي الخ) أقول ذكر الترجيح بين كل من هذه المتعاطفات وبين
مقابله ولم يتعرض لترجح بين هذه المتعاطفات بعضها مع بعض ولما ذكر الصنف الهندي النوع
الاول من أنواع الترجيح وهو الترجيح بـ ثمة الرواة وعلا الاسناد وورع الراوي عقبه بقوله
تنبيهان أحدهما علم ان واحدا اعماد كراه من الترجيح لو حصل في مرتبة من مراتب الرواية
اعنى الابداه والواسطة والدوام كان ذلك الخبر راجعا على ما لم يحصل فيه ذلك المبرج وثانها
انه قد يقع التعارض بين هذه المبرجات كما بين كثرة الروايات وبين قوة عدالة الراوي وشهرتها
فرب عدل اقوى في النفس من عدلين فينبغي ان يعتد بالمجتهد في ذلك على ما يغلب على ظنه ولذلك
اذا ظهرت عدالة راو بتزكية جمع قليل لكن بخبرة باطنة وعدالة الآخر بتزكية جمع كثير لكن
لا عن مثل تلك الخبرة الباطنة فان الاول ربما يغلب ظن صدقه فيحكم المجتهد فيه وامثاله ظنه
انتهى وقد ذكر الزركشي عند قول المصنف والاصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة كلاما عن امام
الحرمين وغيره يتعلق بهذا ومنه ما منه نعم لواجتمع من به الثقة وقوة العددين روى احد الخبرين

(وان جهل التاريخ) بين
المعارضين اى لم يعلم بينهما
تأخر ولا تقارن (وامكن
النسخ) بينهما بان يقبل
(رجع الى غيرهما) تعذر
العمل بواحد منهما
(والا) اى وان لم يمكن النسخ
بينهما (تخيير الناظر) بينهما
في العمل (ان تعذر الجمع)
بينهما (والترجح) كما تقدم
في المتقارنين هذا كله فيما
اذا تساويا في العموم
والخصوص (فان كان
أحدهما اعم) من الآخر
مطلقا او من وجهه (فكما
سبق) في مسئلة آخر مجتهد
التخصيص فالراجع (مسئلة
يرجع بعلا الاسناد) اى قلة
الوسايط بين الراوي للمجتهد
وبين النبي صلى الله عليه وسلم

٢ يتأمل ويراجع ويحترز
بخطه

(وقفه الراوى ولغته وشجوه)

أقله احتمال الخطامع واحد
من الاربعه بالنسبة الى
واحد من مقابلاتها (وورعه
وضبطه وفطنته ولوروى)
الخبر (المرجوح باللفظ)
والراجح بواحد مما ذكر
بالمعنى (ويقظته وعدم
بدعته) بان يكون حسن
الاعتقاد (وشهرة عدالة)
لشدة الوثوق به مع واحد
من الستة بالنسبة الى
مقابلاتها (وكونه مزكى
بالاختبار) من جهة عدم
فبرج على المزكى عنده
بالاخبار لان المعايضة اقوى
من الخبر (أو أكثر من كذب
ومعروف النسب قيل
ومشهوره) لشدة الوثوق
به والشهرة زيادة في المعرفة
والاصح لا ترجح بها
(وصريح التركية على
الحكم بشهادته والعمل
بروايته) فيقدم خبر
من صرح بتزكياته على
خبر من حكم بشهادته
وخبر من عمل بروايته في
الجملة لان الحكم والعمل
قديمان على الظاهر من غير
تزكية (وحفظ المروى)
فيقدم مروى الحافظ له
على مروى من لم يحفظه
لاعتناء الاول برويه (وذكر
السبب) فيقدم الخبر
المشتمل على السبب على مالم

يشتمل عليه لاهتمام الراوى الاول به

ثقة وروى الاخر جمع لا تبلغ آحادهم مبلغ راوى الخبر الاخر في الثقة والعدالة فهذه صورة
أخرى وقد اعتبر بعض المحدثين منزلة العدد وبعضهم منزلة الثقة قال امام الحرمين والمسئلة
لا تبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمنزلة الثقة فان الغالب على الظن ان الصدوق
لو روى خبرا وروى جمع على خلافه لكان الصحابة يؤثرون رواية الصدوق انتهى ثم لما ذكر
الصنفين النوع الثاني وهو الترجيح بعلم الراوى وفضله الى أقسام كثيرة قال (تنبيه) اعلم انه قد
يقع ان تعارض بين التراجيح الحاصلة من هذا النوع وبين التراجيح الحاصلة من النوع الاول
فلا يجب القطع مطابقا برجحان النوع الاول على الثاني بناء على ان الورع في هذا الباب أكثر
اعتبارا من العلم بدليل ان فاقده لا تقبل روايته وفاقده العلم اذا كان ورعا تقبل روايته لان
الظنون قد تختلف اذ ذلك فينبغي أن يعتمد المجتهد في ذلك غلبة ظنه لا غير انتهى فليتام قوله
بدليل ان فاقده لا تقبل روايته الا أن يريد بالورع ما ينال في تركه القبول ثم بين النوع الثالث
وهو الترجيح بسبب الذكاء والحفظ والضبط ثم الرابع وهو الترجيح الحاصل من الاسناد ثم
الخامس وهو الترجيح الرابع الى زمان الرواية والحكم وفصل كلالا الى أقسام كثيرة قال
وعند التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذه الأنواع أو من الأنواع التي يأتي ذكرها ينبغي
أن يحكم المجتهد ظنه اذا التخصيص على جميعها مما يمنع للتطويل البالغ الى الغاية اه ثم ذكر مثل
ذلك بعد ذلك أيضا (قوله وقفه الراوى) أقول لا يعد أن يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذي
يتعلق به ذلك المروى حتى اذا كان المروى متعلقا بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر
الفقيه بما عداها دونها ثم لو كان أحدهما فقهيا بذلك الباب حالي الحكم والاداء والاخر
فقهيا به حال الاداء فقط فالتمجه تقديم الاول فليتام (قوله ولوروى الخبر المرجوح باللفظ) قال
شيخنا الشهاب قضيته اختصاص هذا بالامور السابقة دون ما يأتي وقد يوجه انتهى

(قوله بان يكون حسن الاعتقاد) قال شيخنا الشهاب هذا يخص من عدم البدعة اه

(قوله لان الحكم والعمل قديمان على الظاهر) قال شيخنا الشهاب هذا يفيد ان معنى قوله
في الجملة أن يكون الشخص حكم بشهادته أو عمل بروايته من غير وقوف متاعلى تفصيل الامر
هل كان ذلك بعد تزكياته أم لا واذا كان من صرح بتزكياته مقدما على من هذا شأنه
فليقدم على من علم الحكم بشهادته والعمل بروايته من غير تزكياته بالاولى بل ينبغي أن يكون من
حكم بشهادته وعمل بروايته في الجملة مقدما على هذا أيضا انتهى وهو ظاهر (قوله على
مروى من لم يحفظه) قال شيخنا الشهاب كان المراد بغير الحافظ هنا من يتخيل اللفظ ثم يتذكره
ويؤديه بعد تنكيره وتكلفه لا من أدخل بحفظ بعض المتن لانه ساقى في قوله والمشتمل على زيادة
انتهى (أقول) لا حاجة الى ذلك بل المراد بغير الحافظ ما يشمل أيضا من لا يقدر على التذكر ولا
التأدية بعد التنكير والتكلف بل اذا سمع اللفظ عرف انه مرويه عن فلان ورواه عنه ثم رأيت
شيخ الاسلام مثله بقوله كأن رواه بثلثين غيره له وفي شرح المنهاج للمصنف ما نصه الرابعة عشر
حفظ الراوى وقد أطلقه في الكتاب وهو يحتمل امرين كلاهما حق أحدهما أن يكون قد حفظ
لفظ الحديث واعتمد الاخر على المكتوب فالحافظ أولى وثانيها أن يكون أحدهما أكثر حفظا
فان روايته راجحة على من كان نسبته أكثر انتهى ويمكن جعل كلامه هنا على الامر الاول

(والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما روي به على خبر المعول على الكتابة لاحتمال أن يزداد في كتابة أو ينقص منه واحتمال النسيان ٢١٨ والاشتباه في الحفظ كالعدم (ويظهر طريق روايته) كالسماع

أيضا (فإن قلت) يتكرر مع قوله الآتي والتعويل على الحفظ دون الكتابة (قلت) قد يفرق بينهما بأن مدار هذا الآتي على ما هو الشأن والعادة من غير اطلاع على الحال في هذا المروي المعين بخصوصه بخلاف الأمر الأول فإنه مقرر وض فيما إذا علم حال المروي المعين بخصوصه وأن أحدهما رواه عن حفظ والاخر عن كتابة فلم يتأمل (قوله والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيه أمران * الأول قال الكوراني لأنه آتى المعول على الحفظ عدل لا يكذب وقوله على النبي شيئا ما قاله نسيانا بعد يد والكتاب يمكن أن يزداد فيه بخط شابه به وبه إذا سقط ما يقال إذا كان الكتاب محفوظا عنده بخط ضابط هو وثق من الحفظ وانما سقط لأن حفظ الكتاب على وجه لا يطلع عليه الا هو وضبطه بخط لا يمكن أن يشابه قليل جدا انتهى (وأقول) أشار بما يقال الى كلام الزركشي فإنه قال وفيه احتمال قال المصنف وهذا الاحتمال بعد يدل ذهب بعض العلماء الى أنه لا يحتاج برواية من يعول على كتابه قال أشهب سئل مالك أي يؤخذ من لا يحفظ وهو نفسه صحيح أي يؤخذ عنه الأحاديث فقال لا يؤخذ عنه أخاف أن يزداد في كتبه بالليل (قلت) بل هذا الاحتمال قوي إذا كانت النسخة محفوظة عنده وهي بحفظ ضابط أو وثق من الحافظ وما ذكره من طرق النقص للخط يعارض بطرق النسيان والاشتباه الى الحفظ دون الكتابة انتهى ولا يخفى على متأمل أن ما تعصب به الكوراني لا يلاقه أمّا أولا فزعمه أن حفظ الكتاب على الوجه المذكور قليل جدا في حيز المنع بل هو كثير جدا وأما ثانيا فذهب أن الأمر كذلك لكن كلام الزركشي في هذا الأمر القليل إذا تحقق كونه قليلا بقرض تسليحه عملا مدخل له في منافاة مطلوبه فتماما بل والثاني أن ظاهر العبارة أن المراد من شأنه الحفظ ومن شأنه الكتابة فلوا انعكس أمرهما في بعض الأخبار فكتمه الأول وحفظه الثاني فينبغي تقديم الثاني بالنسبة لهذا البعض وتقدم عن شرح المنهاج ما يدل على ذلك (قوله لأنه أضبط منها في الجملة) ظاهره تقديم خبر الذي ذكر حتى على خبر الآتي علمت اضبطتها منه وفيه نظر ولا يبعد تخصيص هذا بما إذا جهل الحال أما لو علمت اضبطتها تلك الآتي فيقدم خبرها واعلم أن قول المصنف هنا و ذكرنا وقوله الآتي ومما صاحب الواقعة معارضان في تقديم الذي ذكر على الآتي صاحبة الواقعة اذ بينهما عموم وخصوص من وجه فالأول خاص بتقديم الذي ذكر على الآتي عام في كون الآتي صاحبة الواقعة أولا والثاني خاص بكون المتقدم صاحب الواقعة عام في كونه ذكرا أو أنثى فإن خص عموم كل منهما بما بخصوص الآخر تعارض في الآتي صاحبة الواقعة اذ قضية تخصيص عموم الأول بخصوص الثاني تقديمها على الذي ذكر وقضية تخصيص عموم الثاني بخصوص تقدم الذي ذكر عليها وقضية تشبههم الآتي بخبر ميمونة وعمل الفقهاء بقتضاه دون خبر ابن عباس أن المعتد عندهم تقديم خبر الآتي إذا كانت صاحبة الواقعة على الذي كلفتم (قوله قال واضبطية جنس الذكرا الخ) قال شيخنا الشهاب أن كان مراده أن الاضطبطية ثابتة لجنس الذكور وانها لا تراعى الا اذا ظهرت في الأحاديث علمت بان تصفها راو مولا وان السبب في عدم اعتبارها الا كذلك وجود الاضطبطية في كثير من النساء فهو معنى صحيح ولكن قوله وليس كذلك لا يلائم هذا المعنى انتهى (وأقول) كان مراده الاستناد بالظهور في الأحاديث وجود في جميع الأحاد فلا ينافيه قوله وليس كذلك ويحتمل أنه أراد به الوجود في غالب الأحاد ويمنع أنه كذلك لكثر تخلفه

المسموع على لجواز وقد تقدم ذكر طرق الرواية ومما فيها آخر الكتاب الثاني (وسماعه من غير حجاب) فيقدم المسموع من غير حجاب على المسموع من وراء حجاب لأن الأول من طرق الظاهر في الثاني (وكونه من اكابر الصحابة) فيقدم خبر أحدهم على خبر غيره أشد ديانتهم وقد كان على رضى الله تعالى عنه يحلف الرواة ويقبل رواية الصديق من غير تحليف (و) كونه (ذكرا) فيقدم خبر الذكور على خبر الإناث لأنه أضبط منها في الجملة (خلافا للاستاذ) أي استحق الاستقراءى قال واضبطية جنس الذكور وانما تراعى حيث ظهرت في الأحاد وليس كذلك فإن كثير من النساء أضبط من كثير من الرجال (وثالثها) يرجح الذكر (في غير أحكام النساء) بخلاف أحكامهن لأنهن أضبط فيهن (و) كونه (حرا) فيقدم خبره على خبر العبد لأنه اشرف منصبه يحترز عا لا يحترز عنه الرقيق (و) كونه (متأخرا الاسلام) بخبره مقدم على خبره مقدم الاسلام اظهر تأخر خبره

(وقبل متقدمه) عكس ما قبله لأن متقدم الاسلام لاصالته فيه أشد تحريزا من متأخره وإن الحاجب جزم في هذا في الترجيح بحسب الراوي ثم عاقله في الترجيح بحسب الخارج ملاحظا للجهتين لأنه تنافض في كلامه كما قيل (و) كونه

(متحملا بعد التكليف) لأنه أضبط من المتحمّل قبل التكليف (وغير مداس) لأن الوقوف به أقوى من الوقوف بالمدامر
المقبول وقد تقدم بيانه في الكتاب الثاني (وغير ذي اسمين) لأن صاحبهما ٢١٩ يتطرق اليه الخلل بأن يشاركه ضعيف

في أحدهما (ومباشرا
لمرويه) (وصاحب الواقعة
المرويه فان كلامهما أعرف
بالحال من غيره مثال الاول
حديث الترمذي عن أبي
رافع انه صلى الله عليه وسلم
تزوج ميمونة حلالا وبنيها
حلالا قال وكنت الرسول
بينهم امع حديث الصحيحين
عن ابن عباس انه صلى الله
عليه وسلم تزوج ميمونة وهو
محرم وفي رواية للبخاري
عنه تزوج ميمونة وهو محرم
وبنيها وهو حلال وماتت
بسرور ومثاله الثاني
حديث أبي داود عن ميمونة
تزوجني رسول الله صلى الله
عليه وسلم ونحن حلالان
بسرور ورواه مسلم عنها انه
صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال مع خبر ابن
عباس المذكور وروى
أبو داود عن سعيد بن
المسيب قال وهم ابن عباس
في تزوج ميمونة وهو محرم
(وروايا باللفظ) سلامة
المروى باللفظ عن طريق
الخلل في المروى بالعسني
(و) كون الخبر (لم ينكره
راوى الاصل) كذا في
المنهاج كالمحصول وهو من
اضافة الاعم الى الاخص
كسجد الجامع وهي نادرة
لا يقبلها الذهن اليها ولو

في الاحاد كثرة تنافي الغلبة (قوله وكونه متاخرا الاسلام) أقول في الدوالقريد في سياق النقل
عن المصنف بحيث يحتمل أن يكون من كلام المصنف مانصه قالوا وقال بعض أصحاب أبي
حنيفة لا يقدم بالتأخر لأن المتقدم أيضا عاش حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فساوى
التأخر في الصفة وزاد عليه بالتقدم قالوا ورد عليهم أصحابنا هذا بأن سماع المتأخر متحقق
التأخر وانما يؤخذ بالحدث فلا حدث (قلت) وبما ذكره وأجيبوا به يبين لك ان صورة المسئلة
أن يعلم ان سماع المتأخر وقع بعد اسلامه والافلا يقدم انتهى (فان قلت) هذا يخالف تعليل
الشارح بقوله اظهر وتأخر خبره فانه يدل على عدم العلم بان السماع بعد الاسلام (قلت) ممنوع
لانه لا ينافي أن يشترط العلم المذكور والان العلم المذكور لا يستلزم تأخر خبره فانه قد يسمع بعد
الاسلام خبرا موجودا مع وجود الخبر الاخر أو قبله الا انه خلاف الظاهر فالشارح ادعى ان
الظاهر تأخر خبر المتأخر وهذا لا ينافي اشتراط كون السماع بعد الاسلام فالخاصل ان السماع
الذي تحققت وقوعه بعد الاسلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر المروى لدلالة قطعية فتأمل
وكانهم احتزوا وباشترط العلم بوقوع السماع بعد الاسلام عما لو تحتمل قبل الاسلام ثم روى
بعده لكن لو كان تحمله قبل الاسلام متأخرا عن رواية الاخر فقهه نظر وقد يقال يعارض
هذا التأخر كون التحمل حال الكفر الذي هو مظنة الخلل وفي شرح المنهاج للمصنف وسادسها
اذا حصل اسلام راويين وعلم ان أحدهما تحتمل الحديث بعد اسلامه فيرجح خبره على الخبر الذي
لا يعلم هل تحمله الاخر قبل الاسلام أو بعده لانه أظهر وتأخر انتهى فليتأمل (قوله ملاحظا
للجهتين الخ) أقول به - هذا يدفع التناقض لكن يبقى بيان ان أى الجهتين أرجح ولا بد منه فانه
المقصود ويمكن أن يجاب بان ذلك من باب تعارض بعض هذه المبرجات مع بعض وقد سبق
كلام الصفي عليه السلام مع مقابله الذي الكلام فيه وفيه نظر (قوله لان صاحبهما يتطرق اليه
الخلل الخ) أقول عبارة الاسوي وسبب مرجوحية ان صاحب الاسمين يكفر اشتباهه بغيره
من ليس بعدل بان يكون هذا غير عدل يسمى بأحد اسميه فاذا روى عنه راوى ظن سامعه انه
يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحدا اقل احتمال اللبس وفيه الشعار بان الكلام اذا لم
يتحقق ان المروى عنه هو صاحب الاسمين العدل اما اذا تحقق انه هو بحيث زال الاشياء
والاحتمال رأسا فلا يكون خبره مرجوحا اذا لمعنى لذلك حينئذ للقطع باتفاق المحدثين وانقطاع
الاحتمال وهو متجه جدا وبان صاحب الاسم الواحد لا ينقطع عنه احتمال اللبس بل يقل خلاف
ظاهر عبارة الشارح وقوله بان يشاركه ضعيف أى باحتمال أن يشاركه فلا يشترط تحقق المشاركة
بل احتمال وجوده كاف فان تمعن اتقاؤه فالوجه حينئذ انه لا يقدم خبر غير ذي الاسمين
فليتأمل (قوله ورواها باللفظ) أقول قد يتوهم اشكاله مع قوله السابق ولو روى المبرجوح
باللفظ ولا اشكال لان هذا مفروض في مجرد تعارض رواية اللفظ ورواية المعنى دون أمر آخر
فتقدم رواية اللفظ وذلك مفروض فيما اذا تعارض فقه الراوى أو غيره مما ذكره مع مقابله
فتقدم فقه الراوى أو غيره مما ذكره وان كانت الرواية تقع ذلك بالمعنى على مقابله وان كانت
الرواية معه باللفظ وطريق ذلك ان هذا مخصوص بذلك لانهم من قبيل العام والخاص (قوله
وكون الخبر لم ينكره راوى الاصل) فان قلت لم قد رافظ الكون هناك فقلت لدفع توهم ان

زاد آل في راوى أو حذفه كان أصوب كما قاله في شرح المنهاج والمعنى ان الخبر الذي لم ينكره الراوى الاصل راويه وهو شيخه
مقدم على ما ينكره شيخ راويه بان قال مارويه لان الظن المائل من الاول أقوى (وكونه في الصحيحين) لانه أقوى من الصحيحين

في غيرهما وان كان على شرطهما المتألف الاثني لهما بالقبول (والقول فالفعل فالتقرير) فيقدم الخبر الناقل لقول النبي صلى الله عليه وسلم على الناقل لقوله والناقل لقوله ٢٢٠ على الناقل لتقريره لان القول أقوى في الدلالة على التشريع من الفعل وهو

قوله ولم يسكره قبيد في قوله وراويا الخ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال صرح الشارح هنا بلفظ كون الخبر دون المذكورات قبله أعني غير المدلس وما عطف عليه كانه والله لرجوع الجميع لشان الراوي فان قلت يريد أن الذي قبل غير المدلس صرح بذلك في بعض وأسقطه من بعض مع رجوع ذلك لشان الراوي أيضا قلت اذا تأملت ذلك وجدته انما صرح لمكان خلاف أو أطول فصل انتهى (قوله لان القول أقوى) أي لاحتمال الفعل الاختصاص به صلى الله عليه وسلم كذا وجه به شيخ الاسلام كغيره وقيدوا خذ منه انه ليس كل قول أقوى بل الذي اتفق عنه هذا الاحتمال ونحوه فلا يرد قولهم أن الاحرام في العمرة من الجعرة أنه أفضل منه من التسعيم تقديم الفعل عليه الصلاة والسلام على أمره لعائشة لان أمره وان كان قولها لا يثبت الاحتمال لخصوصية عائشة فليس أقوى من فعله بل هو دونه كما قالوا لاحتمال انه اغما أمرها بذلك اضيق الوقت لا لانه افضل وقد حل الفقهاء أمره لها على ذلك كما تقر في الفرع فليتامس (قوله والمذني ما ورد بعد الهجرة) ان أريد بعد الشروع في الهجرة شمل ما ورد بعد دخوله مكة وقبل دخوله المدينة وهو ظاهر تأخره عما ورد في مكة (قوله والمشعر بعلى وشان الرسول صلى الله عليه وسلم) أي على ما ليس كذلك قال الامام غير الدين وما ليس كذلك ينقسم الى قسمين أحدهما ما يعلم من حاله انه ورد في حال الضعف وثانيهما ما لا يعلم ذلك من حاله أيضا فقديم ما علم انه ورد في حال القوة على الاول مسلم وعلى الثاني مخدوع ورده الصفي الهندي فقال وهو منقطع لان ما يثبت على الرابع راجع على ما لا يثبت على ما يقطع برجحانه راجع على ما يثبت على من هذا يعرف ان الثاني من القسمين راجع على الاول منهما انتهى ولا يخفى ان تعامد الشارح بقوله لتأخره عالم يشعر بذلك لا يظهر في القسم الثاني ان قدمنا عليه أيضا فليتامس (قوله والمذكور فيه الحكم مع العلة) أقول قد يستشكل هذا مع قوله الاتي وانتهى على الامر لان بينهما عموما وخصوصا من وجه فان خص عوم كل بخصوص الاخر تعارض في الامر وانتهى اذا كان الامر مع العلة كما في المثال أعني قول الشارح مثاله حديث البخاري من بدل دينه فاقتلوه الخ وقد يجاب بان كلام المصنف في كل واحد من المذكورات بالنظر لمجرد مقابله من حيث انه مقابله وما ذكر من باب تعارض اثنين من المذكورات وليس كلامه فيه وقد تقدم كلام الصفي الهندي عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في هذا المثال سمياني تقديم النهي على الامر فيحمل ذلك على الامر الذي ليس معه ذكر العلة ثم انظر لو تعارضت هذه المرححات كيف يكون الحال لم أر من تعرض لذلك انتهى (أقول) ويحتمل أن يحمل ما يأتي على النهي الصريح وما في المثال اخبار عن النهي وهو بعيد وقوله ولم أر من تعرض لذلك قد علمت ان الصفي الهندي تعرض له (قوله فحملنا النساء فيه على الحريات) أقول لا يقال هذا جاع بينهما يحمل كل منهما على غير ما حمل عليه الاخر ففيه العمل بهما والكلام في الترجيح الذي هو اعمال أحدهما والغاء الاخر لا نقول هذا مخدوع وذلك لان بين الخبرين عموما من وجه ولخصوصنا عوم كل منهما بخصوص الاخر تعارض في المرتدة فرجحنا الاول حيث حكمنا بقتل المرتدة التي دل الثاني على منع قتلها ولزم من هذا الترجيح قصر الثاني على الحريات فقد أشار بحمل الثاني على الحريات الى تقديم الاول عليه في المرتدات التي تعارض فيها والحاصل ان التعارض بينهما ليس الا في المرتدات وقد الغينا

أقوى من التقرير (والفصيح) على غيره لا تطرق الخلل الى غيره باحتمال أن يكون مرويا بالمعنى (لا زائد الفصاحة) فلا يقدم على الفصح (على الاصح) وقبل يقدم عليه لانه صلى الله عليه وسلم أفصح العرب فيبعد نطقه بغير الفصح فيكون مرويا بالمعنى فيطرق اليه الخلل وردبانه لا بعد في نطقه بغير الفصح لاسيما اذا خاطب به من لا يعرف غيره وقد كان يخاطب العرب بلغاتهم (والمشغل على زيادة) فيقدم على غيره لما فيه من زيادة العلم كثير التكبير في العيد سبع مائة خبر التكبير فيه أربعة رواه ما أبو داود وأخذ بالثاني الخفيفة تقديم الاقل والاولى منه للاقتراح (والوارد بلغة قريش) لان الوارد بغير لغتهم يحتمل أن يكون مرويا بالمعنى فيطرق اليه الخلل (والمذني) على المكي لتأخره عنه والمذني ما ورد بعد الهجرة والمكي قبلها (والمشعر بعلى وشان الرسول صلى الله عليه وسلم) لتأخره عما لم يشهر بذلك (والمذكور فيه الحكم مع العلة) على ما فيه الحكم

فقط لان الاول أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني مثاله حديث البخاري من بدل دينه فاقتلوه مع حديث الثاني الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نهي عن قتل النساء والصبيان نيظ الحكم في الاول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثاني

فلما انقضاء فسخه على الخريجات (والمقدم فيه ذكر العلة على الحكم) فقدم على عكسه لانه ادل على ارتباط الحكم بالعلم من نفسه قاله الامام في المحصول (وعكس النقشواني) ذلك معترض على الامام ٢٢١ فاثبات الحكم اذا تقدم تطلب نفس

السامع العلة فإذا سمعتم
ركنت إليها ولم تطالب غيرها
والوصف إذا تقدم تطالب
النفس الحكم فإذا سمعتم
قد تسكت في علمه بالوصف
المتقدم إذا كان شديدا
المناسبة كما في والساروق
والسارقة الآية وقد لا تسكت
به بل تطالب علمه غيره كما في
فتم إلى الصلاة فأغسلوا
الآية فيقال تعظيما للمعصية
(ومافيه تمديد أو تاكيد
على الخالي عن ذلك مش
الثاني حديث أبي دا
وصحبه ابن حبان والحا
على شرط الشيخين أي امر
فكحت نفسها بغير إذن و
فسكا جهاباطل فسكا
باطل فسكا جهاباطل
حديث مسلم الإيم
بنفسها من ولها (وما
عموما مطلقا على) الع
(ذي السبب الا في السبب
لان الثاني باحتمال
قصره على السبب كما
بذلك دون المطلق في
الافى صورة السبب فهو
أقوى لانها قاطعية الد
عقد الا كركما تقدم (و
الشرطي) كن وما الش
(على النكرة المنفية
الاصح) لافادته للتع
دونها وقيل العكس
التخصيص فيها بقوة

الثاني بالنسبة اليها فقد علمنا أحدهما وأغنيا الا خبر بالنسبة لما تعارض فيه وذلك هو حقيقة
الترجيح (قوله فأن لان الحكم اذا تقدم الخ) أقول لقائل أن يقول ان كان الوصف
ظاهر المناسبة ركنت النفس تقدم أو تأخر والا لم تكن تقدم أو تأخر اذا لفرق بين اذا قم
فأغسلوا وأغسلوا اذا قم فليناما (قوله على ذى السبب الا في السبب) أقول حاصله ان العام
ذا السبب يعمل بحكمه في ذى السبب ويعمل بالعام المطلق فيما عداه وقد ذكرنا تقديم المطلق
على العام وعمارة الصنى الهندى والمطلق أولى من العام انتهى فيجتمل ان المراد انه يعمل
بحكم المطلق في صورة لان المطلق يكفي فيه صورة ما يحكم للعام فيما عداها على قياس ما هنا
لان الصورة هنا معينة وهي صورة ذى السبب وهناك غير معينة فراجع ولا يخفى ظهور
الفرق بين هذه المسئلة وما تقدم في قوله وذكر السبب لان صورة ذلك ان الراوى ذكر السبب
وصورة هذا ان الخبر ورد على سبب خلافا لما قد يتوهم قبل التامل (قوله لا فائدة للتعليل)
أقول لا يخفى انه قد لا يصلح للتعليل فحومن نعل كذا فلا نعلم عليه فاعمل الكلام حيث صلح له
فليناما (قوله وهي) أى النكرة المنفية على الباقي أى من صيغ العموم قال الكوراني
بما يدل بالقرينة كالجمع المحلى والمضاف لا بد من هذا التقيد للاتفاق على ان لفظ كل يقدم عليها
انتهى (وأقول) هذا التقيد الذى قاله ماخوذ من تعليل الشارح المحقق بقوله وهو أى الباقي
انما يدل عليه أى العموم بالقرينة اتفاقا (فان) قلت ما ذكره من ان الباقي انما يدل عليه بالقرينة
اتفاقا ينافيه ما قرره العضدان الصيغ المخصوصة حقيقة في العموم عند الأكثر وقيل في
الخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف ومشى عليه الشارح والمصنف في مجت العام من ان
الحكم في العام على كل فرد مطابقة وان تلك الصيغ موضوعة للعموم دون الخصوص وقيل
للخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف (قلت) لان المماثلة أعم على انها مشتركة أو حقيقة في
الخصوص فلا اشكال في احتياجها في الدلالة على العموم الى القرينة لان دلالة المشترك على
المراد من أحدهم منية أو معانيه ودلالة اللفظ على معناه المجازى مشروط بالقرينة كما نقرر في محله
وكذا على الوقف كما هو ظاهر وأما على انها حقيقة في العموم دون الخصوص فلا ن لللفظ قد
يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازى حتى يعارض المعنى الحقيقي بل قد لا يتبادر منه
الا المعنى المجازى ولا شبهة في احتياجه حينئذ في ارادة معناه الحقيقي الى القرينة وهذه الصيغ
كذلك فقد اشتهر وكثر استعمالها في الخوص حتى قيل انها حقيقة فيه أو مشتركة بينهما بل
كلام أهل المعانى وأهل النحو والوضع قاطع بان استعمال نحو اسم الجنس المعروف بأل
والموصول والمضاف لمعرفة في المعهود حقيقة كما هو معلوم للواقف على كلامهم وبذلك يندفع
ما أطنب به هنا شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب نعم يتأني ذلك في المعرف باللام والأضافة الى
معرفة من مفرد أو جمع ما تقدم فيه من جملة على العموم ما لم يتحقق عهد اذ قضية ذلك انصرفه
عند الاطلاق للعموم وهذا ينافي الاحتياج الى القرينة الا أن يمنع المناقاة بأنه اذا لم يتحقق عهد
للعوم بشرط القرينة فان تحقق عارضها أو صرفه الى المعهود ولا يخفى انه تكلف ويحتمل ان
ما ذكره الشارح من الاتفاق المذكور طريقة مبنية على ان الصيغ مشتركة أو حقيقة في
الخصوص (فان قلت) قوله اذ تدل عليه بالوضع وهو انما يدل عليه بالقرينة يدل على انه لا يدل

دونه (وهي) تقدم (على الباقي) من صيغ العموم كالعرف باللام أو بالاضافة لانها أقوى منه في العموم إذ تدل عليه بالوضع في الاسم كما تقدم وهو انما يدل عليه بالقرينة اتفاقا (والجمع المعروف) باللام أو بالاضافة (على ما ومن) غير الشرطتين

كلاهما مسميين لأنه أقوى منهما في العموم لا امتناع ان يخص الى الواحد دونهما على الراجح في كل كما تقدم (والشكل) أي
الجمع المعروف وما ومن (على الجنس المعروف) ٢٢٢ باللام أو الإضافة (لاحتمال العهد) فيه بخلاف ما ومن فلا يمتلأه

والجمع المعروف فيه
حتماله (قالوا وما لم يخص)
على ما خص اضعف الثاني
بالتخالف في حجته بخلاف
الاول قال المصنف كالهندي
(وعندي عكسه) لان
ما خص من العام الغالب
والغالب أولى من غيره
(والاقل تخصيصا) على
الاكثر تخصيصا لان الضعف
في الاقل دونه في الاكثر
(والاقتضاء على الإشارة
والإيحاء) لان المدلول عليه
بالاول مقصود يتوقف عليه
الصدق أو الصحة وبالتالي
مقصود لا يتوقف عليه
ذلك وبالتالي غير مقصود كما
علم ذلك في محله فيكون الاول
أقوى (ويرجح) أي الإشارة
والإيحاء (على المفهومين)
أي الموافقة والتخالف لان
دلالة الاو ايز في محل النطق
بالتخالف المفهومين (والموافقة
على التخالف) اضعف الثاني
بالتخالف في حجته بخلاف
الاول (وقيل عكسه) لان
التخالف تفيد تأسيسا بخلاف
الموافقة (والناقل عن
الاصل) أي البراءة الاصلية
على المقرر له (عند الجمهور)
لان الاول فيه زيادة على
الاصل بخلاف الثاني وقيل
عكسه بان يقدر تاخر المقرر
للاصل ليقيد تأسيسا كما افاده

بالوضع وذلك ينافي كونه للعموم حقيقة (قلت) مراده أنه يتدل بمجرد الوضع وهو انما يدل بالقرينة
مع الوضع ويحتمل بناؤه على ان الباقي مجاز في العموم فلا اشكال (قوله) لان المخالفة تفيد
تأسيسا بخلاف الموافقة) أقول فيه نظير كل منها يفيد التأسيس غاية الامر ان ما تفيد
المخالفة مخالفا للحكم المنطوق وما تفيد الموافقة موافق له ثم رأيت الكوراني قال والحق ان
هذا كلام فاسد لان كلا المفهومين من قبيل التأسيس انتهى ويمكن أن يجاب بان المراد ان
الموافقة تفيد تأكيدا كيد باعتبار النوع فان نوع المنطوق والمفهوم فيها واحد فالنوع الذي افاده
المفهوم هو ما افاده المنطوق كنوع الاتفاق في ان الذين ياكلون أموال اليتامى ظالم بخلاف
المخالفة فان نوع المنطوق غير نوع المفهوم كنوع وجوب الزكاة في السائمة فانه غير نوع عدم
الوجوب في المعسوفة في خبر في السائمة الزكاة وأظن هذا مرادهم وبه يندفع الاشكال والله
أعلم (قوله) والمثبت على الثاني) أقول غير هذا عمدا لظاهر لان حاصل ذلك ان حكم أحد
الخبرين موافق للاصل وحكم الآخر مخالف له وحاصل هذا ان أحد الخبرين نسب صدور
شيء كالصلاة في السكعة الى الشارع مثلا ولا آخر نفي صدوره عنه والتمييز بين هذين الحاصلين
في غاية الظهور لان الحاصل الثاني صادق اذا كان الاثبات مقرا للاصل والنفي ناقلا عنه
فيخص الحاصل الاول بهذا ثم رأيت شيخ الاسلام ذكر ما وافق هذا (قوله) والامر على الاباحة)
قد يقال يغني عن هذا عن قوله الثاني والخطر على الاباحة وقوله والندب على المباح قوله السابق
والناقل عن الاصل اذ في كل من الوجوب والخطر والندب نقل عن الاصل بخلاف الاباحة
المقابل لهذه الثلاثة فانما على وفق الاصل ويمكن أن يجاب بان افراد هذه الصور مع اندراجها
فيما ذكر لا متباينها بخصوصيات كالتخالف فيها من القائلين بتقديم الناقل عن الاصل لمدارك
خاصة (قوله) للاحتياط بالطالب) أي لان ذلك الفعل ان كان واجبا في تركه ضرر وان كان
مباحا فلا ضرر في تركه (قوله) والخبر على الامر والنهي) أقول ظاهره ان الخبر وان كان أمرا في
المعنى يقدم على النهي وعليه فعمل فاسق من تقديم النهي على الامر في غير الخبر (قوله) لان
الطلب به) أي بالخبر وهو الصيغة الخبرية لتحقيق وقوعه اي وقوع الطلب أقوى منه ما وذلك
لان الخبرية تقتضي ثبوت مدلوله في الواقع ويكون هو حكاية عنه (فان قلت) هذا في خبر لم يرديه
الانشاء أما ما اريد به ذلك كما هنا فلا (قلت) أما أولا فيجوز أن يكون الكلام على التشبيه أي كان
تحقق وقوعه حيث عبر عنه بصيغة الخبر اذ لا يعبر بصيغة الخبر الاعمال بمنزلة المحقق الثابت
او عما جعل غرضه لشدة قربه من الوقوع حتى كأنه وقع وأما ثانيا فيجوز أن يكون الاخبار
الطالبة باقية على الخبرية مستلزما للانشاء (فان قلت) يلزم من بقائها على الخبرية الخلف (قلت)
انما يلزم اذا أخذت على ظاهرها أما اذا حملت على ما هو معنى الطالب فلا مثلا والوالدات يرضعن
أولادهن الآية ان بقى على خبرية وحمل على ظاهره لم يلزم الخلف وان أبقى عليها وجعل بمعنى
يطلب منهن الارضاع فلا وكذا لا يحسن الا المظهر وان أبقى على خبرية وحمل على الظاهر لم
يلزم الخلف وان جعل معناه لا يباح مسه شرعا الا المظهر من أوله يستخرج شرعا مسه الا المظهر من
فلا يتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله وقوعه أي الخبر بمعنى الخبرية كما ان ضميره
عند الله لكن بالنظر الى صيغته ولفظه ثم انظر ما معنى تحقق الوقوع مع كون الخبر مستمرا

الناقل فيكون ناسخا له مثال ذلك حديث من مس ذكره فليتوضأ صححه الترمذي وغيره مع حديث الترمذي وغيره
ان صلى الله عليه وسلم سأله رجل من مس ذكره عليه وضوءه قال لا انا هو بضعة منك (والمثبت على الثاني) لا شتماله على زيادته علم وقيل

عكسه لاعتضاد الثاني بالاصل (وثالثها سواء) اتساوى مرجحهما (ورابعها) ترجح المذهب (الاقى الطلاق والعثاق) فبرجح الثاني
اهو اعلى المذهب لهما لان الاصل عدمهما وحكي ابن الحاجب مع هذا عكسه أي يرجح ٢٢٣ المذهب لهما على الثاني لهما (والنهي

على الامر) لان الاول يدفع
المفسدة والثاني يلجأ إلى المصلحة
والاعتناء بدفع المفسدة أشد
(والامر على الاباحة)
للاحتياط بالطلب (والخير)
المقتضى للتكليف (على الامر
والنهي) لان الطلب به
لتحقيق وقوعه أقوى منهما
(وخير الحظر على) خبر
(الاباحة) للاحتياط وقيل
عكسه لاعتضاد الاباحة
بالاصل من نفي الحرج
(وثالثها سواء) اتساوى
مرجحهما (والوجوب
والكراهة على النذب)
للاحتياط في الاول ولدفع
اللوم في الثاني (والنذب على
المباح على الاصح) للاحتياط
بالطلب وقيل عكسه لموافقة
المباح للاصل من عدم
الطلب وليس في هذا مذهب
قوله قبله والامر على الاباحة
تكرار لان المراد بالامر
فيه الاجاب لا الطلب وهما
خلاف في حقيقة تقديم
في مسألة جاز الترتيب (ونافي
الحج) على الموجب له لما في
الاول من اليسر وعدم الحرج
الموافق لقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ما جعل عليكم في
الدين من حرج (خلافا للقول)
وهم المتكلمون في ترجيحهم
الموجب لافادته التأسيس
بخلاف الثاني (والمعقول

في الانشاء انتهى وقد علم جواب قوله ثم انظر الخ وأما جعل ضهير وقوعه للخبر بمعنى الخبر به فلا
يظهر عليه التعادل بقوله لتحقيق وقوعه الا ان أريد بالخبر به هو الطلب فآمله (قوله والحظر
على الاباحة) وأقول وكذا على الكراهة كما صرح به الاستوى فانه قال الثاني الخبر الدال
على التحريم راجع على الخبر الدال على الاباحة ثم قال والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والتترك
ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجح على السكوت كما ذكره ابن
الحاجب انتهى (قوله وثالثها سواء) قال شيخ الاسلام لم يذكروا نظيره في تعارض الامر فيما امر
والنذب فيما نهي مع الاباحة والقياس مجبته فيما يحتمل خلافه انتهى (أقول) ولا ذكرنا نظيره
الثاني في تعارض الامر فيما امر والقياس مجبته فيه ويحتمل خلافه ويفرق بان الامر موافق
للاباحة في عدم المنع من الفعل بخلاف النهي (قوله ولدفع اللوم في الثاني) قال شيخنا الشهاب
هذا صريح في أن اللوم يثبت في المكروه وفيه نظر انتهى (وأقول) لا موقع للنظر فانه يلام قطعاً
على المكروه غاية الامر ان اللوم عليه لا يصل الى المعاقبة واللوم لا ينحصر في المعاقبة بل هو أعم
منها (قوله وليس في هذا مذهب قوله قبله والامر على الاباحة الخ) قال شيخ الاسلام لكن لا يخفى
ان تقديم الاجاب على الاباحة معلوم من قوله والوجوب الى قوله على المباح ففي ذلك تكرار من
هذا الوجه انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب بان علمه من ذلك بطريق اللزوم لان تقديمه على النذب
المقدم على الاباحة يوجب تقديمه على الاباحة لان المقدم على المقدم مقدم ولا نسلم ان التصريح
باللازم من التكرار التيسير بل فيه تنبيه اذ قد يغفل عن ان المقدم على المقدم على شيء مقدم على
ذلك الشيء (قوله ونافي الحد) المستثنى من تقديم المذهب وجهه بامور منها ان الحد
يدرب الشبهة كما صرح بذلك في المنهاج والتعارض شبهة ومنها ما ذكره الشارح بقوله لما في الاول
من اليسر الخ واعترضه شيخنا الشهاب بان هذا ما موجود في الحظر والاباحة وقد يجاب بانه
لو حظ مع هذا التوجيه نظر الشارع الى درء الحد وفيه نظر وبان من لازم الحد العسر لانه
عقوبة ولا بد بخلاف الحظر لانه ليس من لازمه العسر اذ قد يسهل الترتيب بلامسقة خصوصاً ان
وافق الترتيب غرض النفس كما يتفق في بعض المنهيات (قوله لافادته التأسيس الخ) أي لان
الوجوب غير مستفاد من البراءة الاصلية بخلاف النهي فانه مستفاد منها ويجاب بان النهي
الشرعي غير مستفاد منها (قوله والمعقول معناه الخ) أقول قد يستشكل تصوير ذلك اذ
لا يتصور التعارض الا عند اتحاد المتعلق اذ مع اختلافه لا تعارض كما هو ظاهر فاذا عقل
المعنى من أحد الخبرين صار معقولاً مطلقاً فلا يتصور أن يكون معقولاً في أحدهما غير معقول
في الآخر وقد يجاب بانه يتصور ذلك بخلافه لا يلزم زيدا في حالة كذا الا كذا ويذكر
أمر معقول المعنى ولا يلزم زيدا في حالة كذا يعني الحالة المذكورة كذا لا كذا ويذكر شيء آخر
غير معقول المعنى فليتامل (قوله والوضعي على التكليفي) أقول قد يستشكل تصوير ذلك فان
التعارض فرع اتحاد المتعلق فكيف مع اتحاده يكون أحد الحكمين وضعياً والآخر تكليفاً
وقد يصور بخلافه يدل أحد الخبرين مثلاً على كون شيء شرطاً لكذا مثلاً والخبر الآخر على
النهي عن فعله في كل حالة (قوله والموافق دليل آخر) أقول من الدليل الآخر القياس وعبرة
الصق الهندى أن يكون أحد الخبرين موافقاً لدليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس

معناه) على ما لم يعقل معناه لان الاول ادعى الى الاتقياد وأفيد بالقياس عليه (والوضعي على التكليفي في الاصح) لان الاول
لا يتوقف على الفهم والتكليف من الفعل بخلاف الثاني وقيل عكسه لترتيب الثواب على التكليفي دون الوضعي (والموافق دليل آخر)

انتهى وقد جعل الشارح ذلك من الترجيح بكثرة الأدلة وهو يفيد أنه لو تعارض نص وقياس مع
نص قدم النص والقياس أو نصان وقياس مع نصين قدم النصان والقياس وقد يقتضى ذلك
أن النص والقياس يقاوم النصين ويحتاج لرجح من خارج وهذا يعارض ما دل عليه كلام
المحشيين في فساد الاعتبار من أن النص مع انقياس يقدم على النصين فليحذر (قوله وهذا
داخل في قوله فيما تقدم الخ) قال شيخ الإسلام يمنع بأن ذلك فيما إذا حصلت الموافقة لكل من
الدليلين وكانت في أحدهما أكثر وهذا فيما إذا حصلت لأحدهما فقط بقراءة حكمية الخلاف
في ذلك دون هذا فذكره ذلك مقصود لا بوطئة انتهى (وأقول) فيه نظر لأنه إن أراد أن العبارة
السابقة لا تشمل ما هنا فنوع أو أن المراد به ما هنا فلا دليل عليه فإن استدل بحكاية
الخلاف هناك لا هنا ففيه أن ذلك لا يدل على عدم ثبوته هنا وانما تركه لأن ما هنا بوطئة
لا مقصود ثم رأيت تقريرهم في الحائرين كالصريح في أن المراد في الحائرين واحد فانظر قول الصفي
المسئلة الخامسة ذهب الشافعي ومالك رضي الله عنهما إلى أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة خلافا
للحنفية ومن جملة صور المسئلة ترجيح الخبر بكثرة الروايات وأوجوه إلى أن قال وثانها أن مخالفة
الدليل خلاف الأصل فكان تكثيرها أكثر مخالفة للأصل فإذا وجد دليلان في أحد الجانبين
وفي الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين أكثر مخالفة للأصل من مخالفة الدليل
الواحد فكان أكثر محذوراً منه فلو لم يحصل الترجيح بكثرة الدليل بل بالزكوة الدليلين وحيث قد
يلزم وقوع ذلك المقدار الزائد من المحذور ومن غير سبب ولا معارض وأنه متمتع وثالثها إذا حصل
التعارض بين دليلين ودليل فالعقل لا يجوز الأخذ بهما بل دليلين حتى أن من عدل عنهما
وأخذ بهما دليل واحد سفه وأراه واستحقاقاً تصرفه وبين ذلك إلى أن قال وإذا كان
كذلك في العرف وجب أن يكون في الشرع كذلك ثم قال المسئلة السادسة في ترجيح الخبر
بالأمور الخارجية وهو من وجوه أحدها أن يكون أحد الخبرين موافقاً للدليل الآخر من كتاب
أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقل أو حس أو غيرهما من المدارك والأخر غير موافق لشيء منها
فالموافق أولى وقد تقدم تقريره انتهى فقوله في المسئلة الخامسة فإذا وجد دليلان الخ ثم قوله
إذا حصل التعارض بين دليلين ودليل إلى آخره صريح أو كالصريح في شمول ما تقدم لما هنا
ورأته في المسئلة السادسة بقوله وقد تقدم تقريره على ما تقدم أي في الخامسة كالصريح في
أن المراد فهم ما واحد واجب الكوراني بأن ذلك في الحكم وهذا في الخبر انتهى ولا يخفى ما فيه
خصوصاً مع ما علمته من تقرير الأئمة (قوله وذكر بوطئة لما بعده) اعترضه الكمال بأنه لو حذفت
البوطئة هنا لاستغنى عنها بأن يقال والموافق مرسل الخ انتهى ويجاب بأنه لا يشترط في البوطئة
التوقف عليها بل يكفي المناسبة واللباقة فان ذلك الشيء يؤنس ذكره بجانبه (قوله وكذا
الموافق مرسل أو صحابياً أو أهل المدينة أو الأكر) أقول لو تعارضت هذه الأمور فنتجه أن
يقدم عند الشافعي موافق المرسل على موافق الصحابي لأن المرسل عنده أقوى بدليل أنه احتج
به إذا عده مسنداً وغيره مما تقدم ولم يحتج بقول الصحابي مطلقاً وإن يقدم عمل الأكر على
عمل أهل المدينة وما غير الشافعي من يحتج بالمرسل مطلقاً بقول الصحابي فينتجه أن يقدم عنده
المرسل ثم قول الصحابي لأن المرسل عنده حجة مطلقاً وهو أقوى من قول الصحابي كما لا يخفى

على ما لم يوافق له لأن الظن في
الموافق أقوى وهذا داخل في
قوله فيما تقدم والاصح الترجيح
بكثرة الأدلة وذكر بوطئة لما
بعده (وكذا) الموافق (مرسل
أو صحابياً أو أهل المدينة أو
الأكر) من العلماء على ما لم
يوافق واحد مما ذكر (في
الاصح) القوة الظن في الموافق
وقيل لا يرجح واحد مما ذكر
لأنه ليس بحجة (وثالثها) في
موافق الصحابي أن كان أي
الصحابي (حيث ميزه النص
أي فيما ميزه فيه من أبواب
الفقه (كزيد في القرائن)
ميز فيها حديثاً فرضكم زيد
وقد تقدم (ورابعها أن كان)
أي الصحابي (أحد الشيخين)
أي بكر وعمر (مطلقاً)

بكر وعمر

وقيل الان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو زيد في القرائض ٢٢٥ ونحوهما) في نحو معاذ وزيد كعلي

في القضاء فلا يرجع الموافق
لاحد الشيخين لان المخالف
لهما مميّز النص فيما ذكر
وهو حديث أفرضكم زيد
وأعلمكم بالحلال والحرام
معاذ واقضاكم علي (قال
الشافعي) رضى الله تعالى
عنه (و) يرجع (موافق زيد
في القرائض فمعاذ) فيها
(فعلي) فيها (ومعاذ في
أحكام غير القرائض
فعلي) في تلك الاحكام
يعني ان الخبرين المتعارضين
في مسألة في القرائض
يرجع منهما الموافق لزيد
فان لم يكن له فيها قول
فالموافق لمعاذ فان لم يكن له
فيها قول فالموافق لعلي
والمتعارضين في مسألة في غير
القرائض يرجع منهما
الموافق لمعاذ فان لم يكن له
فيها قول فالموافق لعلي
وذكر الموافق للثلاثة على
هذا الترتيب لتوحيدهم كذلك
المأخوذ من الحديث
السابق فتقول الصادق فيه
أفرضكم زيد وعلي عومه
وقوله وأعلمكم بالحلال
والحرام معاذ يعني في غير
القرائض وكذلك قوله
واقضاكم علي يعني في غير
القرائض واللفظ في معاذ
أصرح منه في علي فقدم
عليه في القرائض وغيرها
(والاجماع على النص) لانه

(قوله) وقيل الان يخالفهما معاذ في الحلال (الح) أقول فيه امران * الاول انه يوجب صعوبة
القول الاول الذي صححه المصنف مع فرض المسئلة لانه فرض المسئلة في ان احدا الخبرين
وافقه صحابي والاخر لم يوافقه صحابي بدليل قول الشارح على ما لم يوافق واحدا مما ذكر
ومقتضى هذا القول المذکور هنا ان الاول الصحيح تقديم موافق الصحابي وان كان أحد
الشيخين وقد خالفه معاذ الى آخره مع انه اذا خالفه معاذ كان أعنى معاذ موافقا للقول الاخر
فيكون كل خالفه موافقه صحابي وذلك خلاف فرض المسئلة * وثانيهما انه لا فاصح فيه بانه اذا
خالف أحد الشيخين معاذ الخ يتعارضان أو يقدم موافق معاذ الخ والظاهر ان المراد الثاني
وهو المفهوم من قوله لان المخالف لهما مميّز النص لظهور ان المميز يرجع والموافق لما يأتي عن
الشافعي (قوله قال الشافعي الخ) * أقول فيه امران الاول ان قضية هذا المنقول عن
الشافعي واطلاقه تقديم كل من زيد معاذ فعلي في القرائض على غيره وان تعدد او كان الشيخين
بل او كان بقية الصحابة وتقدم معاذ فعلي في غير القرائض على غيرهما وان تعدد او كان الشيخين
أو بقية الصحابة وقية ووقفة اذا كان الغير في الشقين بقية الصحابة ونحوها * والثاني ان شيخ
الاسلام صور ذلك بما اذا وافق كل من الدليلين صحابيا أو قدم النص أحد الصحابين فيما فيه
الموافقة من أبواب الفقه قال فهذا غير المسئلة السابقة (قوله والاجماع على النص) فيه امران
* الاول انه شامل للاجماع المصنوع وهو مشكل لانه يجوز مخالفته لدليل فكيف لا يقدم
النص عليه فالمتجه استنفاده وجواز مخالفته الى العمل بالنص والثاني انه شامل أيضا لما اذا علم
دليل الجمعين بعينه وأنه لا دليل لهم غيره ووجد دليل آخر يخالفه يقدم عليه وهو أيضا
مشكل اللهم الان باتزم تقديم النص في هذه الصورة وبقيده حرمة خرق الاجماع بغيرها أو باتزم
امتناع وقوع مثلها إعادة لاستلزامه خطأ الاجماع وقد دل الشرح على انه (قوله واجماع
الصحابة على اجماع غيرهم) فيه كلامان * أحدهما الشيخ الاسلام قال مانعه أي وكذا اجماع
التابعين على من دونهم * وهكذا قال الصفي الهندي تبعه الابن الحاجب * ذا النعمانية وروى
في الاجماعين الظنيين اذ لا ترجيح بين قاطعين (قلت) ولا في القطعي والظني اذ
القطعي مقدم على الظني مطلقا وظاهر ان وجود الظنيين انما يصور عند غفلة الجمعين ثانيا
عن الاجماع الاول والالم يجوز لهم ان يجزموا على خلافه لما فيه من خرق الاجماع ويحتمل
جواز غفلة اذا اطاعوا على دليل أقوى من دليل الاولين ويكون هذا مقيدا لقولهم
لا يجوز خرق الاجماع انتهى (وأقول) اما قوله أي وكذا اجماع التابعين على من دونهم وهكذا
فقد يقال ان أخذ بعومه اشكل اذ لا حاجة حينئذ لقول المصنف والاجماع المنقوض عصره
اذ من لازمه تقدم أهله على أهل الاجماع الذي لم ينقض عصره والتقدم كاف في الترجيح لشرف
المتقدم كما أفاده تعليل الشارح وان اشتهر كافي انقراض عصرهما يقتضي هذا الكلام ويجاب
اما ولا فبأنه لم يرد ان هذه الزيادة داخله في كلام المصنف بل انها موافقة في الحكم واما ثانيا
فعند تراخي الاعصار قد يكون أهل عصر متأخر أفضل وأشرف من أهل عصر متقدم عليه
فيحتاج حينئذ الى الترجيح بالانقراض واما قوله قال الصفي الهندي تبعه الابن الحاجب هذا
انما يصور في الاجماعين الظنيين لا في القطعيين اذ لا ترجيح بين قاطعين فستسمع ما يتعلق به عند

الكلام على الكلام الثاني وما قوله عند غفلة المجتهدين ثانياً عن الإجماع الأول فاقول هو غير
موجه وذلك لأنه ينبغي لنا بتقديم الإجماع عدم انعقاد الإجماع الثاني لا تنافي مخالفة الإجماع
فليس هناك إجماع منتهى حتى يحصل التعارض بينهما وبين الأول (ثم أقول) يمكن أن يصور ذلك
بما إذا كان كل من الإجماعين سكونياً لأن السكوني يجوز مخالفته لدليل كما تقدم وبما إذا أول
المجتهدون ثانياً المجتمع عليه أو لا ولم يظهر لنا صحة التأويل وانما يظهر التعارض وفي هذا نظر
ولا ريد على الأول أن السكوني يجوز مخالفته فلا يحتاج في مخالفته إلى إجماع بل لكل مجتهد
مخالفته وإن لم يحصل إجماع على خلافه لا نناقول سلماً ذلك إلا أن من تأخر عن الإجماعين إذا لم
يقم عنده دليل في المسئلة وتعارض عنده الإجماعان قدم الإجماع الأول كإجماع الصحابة
وكذا يقال في توجيه قول المصنف والإجماع المنقوض عصره أي على الإجماع الذي لم ينقوض
عصره فيصور اجتماعهما ما يمثل ما ذكرنا وما قوله وما لم يسبق بخلاف أي على ما سبق بخلاف
ففيه اشكال من وجهين زيادة على هذا الاشكال أحدهما أن سبق الخلاف يمنع من انعقاد
الإجماع بعد ذلك على أحد القولين مثلاً وثانيهما أنه لا يتصور سبق الخلاف لاحد إجماعين
متعارضين دون الآخر لأن متعلقهما واحد فان فرض أن المسبوق بالخلاف هو الأول لزم
أن الثاني أيضاً مسبوق به لأن السابق على الأول سابق على الثاني وإن فرض أن المسبوق به
هو الثاني وحده بان توسط الخلاف بينهما فكيف يمكن الخلاف مع سبق الإجماع الأول المانع
من المخالفة وقد يجاب عن الوجه الأول بحمل الخلاف على خلاف لم يستقر فان الأصح حينئذ
جواز الإجماع على أحد القولين أو بناء ذلك على القول بجواز الإجماع على أحد القولين بعد
استقرار الخلاف فان في ذلك خلافاً سبق في باب الإجماع وعن الثاني باختصار أن المسبوق الأول
لكن وقوعه بعد الخلاف على أحد القولين مثلاً يرفع ذلك الخلاف فإذا وجد إجماع آخر بعد
الإجماع الأول لم يكن مسبوقاً بخلاف لا ارتفاعه وبطلان أثره ويحمل ذلك على ما إذا حصل
إجماعان ولو في عصر واحد على شيئين مختلفين وأحدهما مسبوق بخلاف دون الآخر وتجعل
فائدة تقديم الآخر أنه لو تردد فرع بين المجتمع عليه في المسبوق وغيره قدم غير المسبوق فيقدم
الحاق ذلك الفرع به على الحاقه بالمسبوق وقطع فائدة التقديم فيما إذا اختلف مقتضاها
بالنسبة لحكم آخر خارج عما وقع الإجماعان عليه فيهما فمؤخذ بقضية المقدم منهما أفيد تأمل
ولننظر ما إذا تعارض إجماع الصحابة المسبوق بخلاف وإجماع من بعدهم الغير المسبوق بذلك
وغير ذلك من المسائل التي تخرج من هذا المقام ثم رأيت في شرح المحصول للقرافي مانعه
فإن والإجماعان لا يتأتى فهم ما التعارض حتى يتأتى الترجيح بل أحدهما وانما ذلك إذا دار
فرع بين قاعدة بين مجموع علم ما بإجماعين مختلفين فترجح إحدى القاعدتين على الأخرى ويكون
الإجماعان ظنيين أما القوة الخلاف أولئك من مأموقين بطريق الأحاد فينتج الترجيح انتهى
والكلام الثاني السكوري قال مانعه ويجب أن يحمل تعارض الإجماعين على ما إذا كانا ظنيين
وأما إذا كانا قطعيين فقد علم سابقاً أن لا تعارض بين الإجماعين إذا كانا قطعيين قوله ممنوع فإن
التعارض في نفس الأمر مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وبحسب الظن يمكن في القطعي
وغيره وهذا كلام باطل لا نأقدهما أن التعارض المنفي بين القطعيين هو التعارض الذي يمكن

معه الترجيح وذلك بتصوري في الظن لانه يقبل الزيادة واما العلم اليقيني فلا يتصور معه ذلك لعدم
 تفاوت مراتب العلم به صرح الغزالي في المستصفى وقد قدمنا نحن تحقيق المسئلة في قول
 المصنف لا تعارض بين القطعي والظني انتهى (وأقول) في هذه العبارة سقم لا يخفى اوجبه سقم
 النسخة الواقعة لي وقد اشار بقوله قوله ممنوع الخ وهو محل السقم كما ترى الى نقل كلام الزركشي
 ثم رده بقوله وهذا كلام باطل الخ وعبارة الزركشي مانعه قال الهندي متابع لابن الحاجب
 واعلم ان هذه المسئلة لا تصوري في الاجماعين القاطعين لانه لا ترجيح بين القاطعين ولانه لا يتصور
 التعارض بينهما وانما تصوري الظنيين وما قاله ممنوع فان تعارض الاجماعين في نفس الامر
 مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وظن تعارض الاجماعين ممكن سواء كانا في القطعي أم في
 الظني انتهى وحاصله البحث معهم ما قمنا قاله بان امتناع تعارض القاطعين بحسب نفس الامر
 مسلم وبحسب الظن ممنوع بل تصوري تعارضهما بحسب الظن كالظنيين فلم لا يدخلهما الترجيح
 حينئذ وقد سبقه نفس الهندي الى هذا البحث في القطعيين من غير تقييد بالاجماعين حيث قال
 قبل ذكر ما تقدم نقله عنه مانعه المسئلة الثالثة لا يتطرق الترجيح الى الادلة القطعية لوجوه
 أحدها ان الترجيح على ما ذكرناه انما يتطرق الى الدال على بعد التعارض ولا تعارض بين
 القاطعين فلا ترجيح واقائل ان يقول التعارض بين القاطعين حاصل في الاذهان فانه قد
 يتعارض عند الانسان دليلان فاطعان بحيث يحجز كل عن القدر في أحدهما وان كان يعلم ان
 أحدهما في نفس الامر باطل قطعاً واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يتطرق الترجيح اليها بناء على
 هذا التعارض كما في الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح اني الامارات ان تكون
 متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلين في نفس الامر والالام تكن
 متعادلة انتهى فانظر قوله واقائل ان يقول الخ فانه نص في حاصل بحث الزركشي في الاجماعين
 القاطعين من انه لا مانع من تعارضهما بحسب الظن فلم لا يجري الترجيح بينهما وما تأمل هذا
 الامام كيف أوردها هذا البحث ولم يبال فيه بإرادته كائن الحاجب ما تقدم نقله عنهم لان ذلك جرى
 على مقتضى كلامهم وهذا مانع له فلا يكون ذكر ذلك المانع من إيراد هذا كما في سائر الاسئلة
 الموردة ثم قال الهندي وثانيها أي تلك الوجوه ان الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني
 لا يقبل التقوية لانه ان كان بحيث يحتمل التقيض ولو على احتمال بعيد جداً كان ظناً لا علماً وان
 كان بحيث لا يحتمل البتة لم يقبل التقوية انتهى (وأقول) هذا الوجه ممنوع بل الحق ان العلم
 اليقيني يقبل التقوية وبفتاوت قوة وضعفها مع كونه لا يحتمل التقيض البتة ولهذا كان الحق ان
 الايمان بمعنى نفس التصديق اليقيني يقبل الزيادة والنقصان قال في المواقف والحق ان التصديق
 يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول القوة والضعف قال السيد لان التصديق من المكيفيات
 الذاتية وهي تختلف قوة وضعفها ثم قال في المواقف ثم ذلك أي ما ذكره المانعون للتفاوت يقتضي
 ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعاً ولقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام
 ولكن لمطمئن قلبي انتهى قال السيد فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره
 انتهى وقال المولى التفتازاني في شرح العقائد وقال بعض الحققة لان العلم ان حقيقة التصديق
 لا تقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفها لا قطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق

النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام وليكن لي طمأنينة قلبي انتهى ولما قيل
 الامام النووي في شرح مسلم عن المحققين من المتكلمين ان نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص
 وان الزيادة والنقص باعتبار الثمرات قال وهذا وان كان ظاهرا حسنا فالظاهر والله اعلم ان
 نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين أقوى من ايمان
 غيرهم بحيث لا تعتبرهم الشبهة ولا يتزلزل ايمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشروحة نيرة وان
 اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن
 انكاره ولا يشكك عاقل في ان نفس تصديق أي بكر لا يساوية تصديق آحاد الناس ولهذا قال
 البخاري في صحيحه قال ابن أبي ماجة ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم
 يخاف النفاق على نفسه ما منهم احس بيقول انه على ايمان جبريل وميكائيل اه ومع ذلك
 لا ينمض الاحتجاج بهذا الوجه الثاني ثم قال الهندي وثالثها أن شرط الدليل القطعي ان يكون
 مركبا من مقدمات ضرورية او لازمة عن الزوم اضروريا اما بواسطة واحدة او بواسطة شان
 كل واحد منها ذلك وعلى التقديرين يلزم ان لا يقبل احتمال النقيض فلا يقبل التقوية بيانه
 ان هذا لا يأتي الا في اجتماع علوم أربعة أحدها العلم الضروري بحقيقة المقدمات اما ابتداء
 أو استنادا وثانيها العلم الضروري بصحة تركيبها وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها
 ورابعها العلم الضروري بان اللازم عن الضروري بطريق ضروري لا يشك ان هذه
 العلوم الاربعة لا تحصل في دليلي النقيضين معا ولا يحصل النقيضان فلا يقبل التقوية فلا يقبل
 الترجيح ولقائل ان يقول هب ان حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين محال لكن
 قد يحصل في الذهن اعتقاد حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين وذلك حيث يعجز
 الانسان عن القدرح في مقدمات الدليل وفي صحة تركيبها وفي لزوم النتيجة عنها علم بان
 اللازم عن الضروري بطريق ضروري ضروري فلم لا يطرق الترجيح الى الدليل بناء على هذا
 الاعتقاد انتهى ولعل مراده من هذا البحث انه قد يشبه عليه الحال ويعتقد قطعية كل واحد
 من الدليلين على البطلان واما اعتقاد قطعيتها معامع اعتقاد التناقض بين مدلوليهما فاما لا سبيل
 اليه فتأمل واذا علمت هذا القدرح الكبير في منع جريان الترجيح في القطعيات علمت ان ما قاله
 الزركشي ليس كلاما باطلا بل هو كلام له اتجاه خصوصا وقد سبقه اليه من بحث هو به معه
 كاتبين وأن جزم الكوراني مع ذلك كله بانه كلام باطل من التهور الصريح والتعصب القبيح
 وما احتج به على ما زعمه فهو مما لا يسمي ولا يفتي من جوع وذلك لان حاصله ان العلم اليقيني
 لا يقبل الزيادة والتفاوت وقد علمت ان ذلك ممنوع وان الحق قبوله اياهما واما قوله وقد قدمنا
 نحن تحقيق المسئلة الخ فاشارة الى قوله في أول الباب وتحقيق المسئلة ان اليقين لما كان غير
 مجامع لاحتمال النقيض فلا يمكن ترجمه لانه فرع احتمال النقيض قال الغزالي لا ترجح لعلم
 على علم الخ وهو أيضا مما لا يسمي ولا يفتي من جوع اما ما قاله من ان الترجيح فرع احتمال
 النقيض فنقول بعد تسليمه يكفي احتمال النقيض ولو بحسب الاعتقاد والاشتباه وان لم يكن
 بحسب نفس الامر واما ما نقله عن الغزالي من انه لا ترجح لعلم على علم فهو غير وارد لانا نقول
 هو كذلك بحسب نفس الامر أما بحسب الاعتقاد والاشتباه فلا مانع من الترجيح كما تقر فان

أراد الفزالي نفي الترجيح مطلقا فهو - ذا محل بحث الزركشي فالاحتجاج به على رد البحث خروج
عن القانون كما لا يخفى واعلم ان ليس مقصودنا من هذه الاطالة بيان تعيين ما قاله الزركشي ورد
ما قاله القوم بل مجرد بيان ان ما قاله له اتجاه وانه ليس بماطل خلافا لما زعمه الكوراني وانحرف
به عن الصواب نعم في تسوية الزركشي بين القطعيين والظنيين في استحالة تعارضهما في نفس
الامر بحث ظاهر نقلا ومعنى اما نقل فلان الاكثرين على الجواز في الظنيين كما بينه الشارح
الحق في أول الباب بخلاف القطعيين فانهم اطبقوا على المنع فيه ما كمال الهندي اطبق الكل
على أن تعارض القطعيين المتنافيين عقليين ككنا وانقلين غير جائز انتهى وأما معنى فلان
تعارض القطعيين في نفس الامر بوجوب حصول مدلولهما في نفس الامر فيلزم الخال من
اجتماع المتنافيين بخلاف الظنيين فان تعارضهما في نفس الامر لا يوجب حصول مدلولهما
فيه حتى يلزم اجتماع المتنافيين لجواز تخالف مدلولهما - ما كما تقر في محله (فان قلت) هذا مسلم
في القطعي العقلي للارتباط القطعي العقلي بين الدليل والمدلول فلا يتصور تخالف أحدهما عن
الآخر دون التلقي اذا ارتبطا عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخالفه عنه وقطعية دلالة
لا توقف على ثبوت مدلوله (قلت) قد بينا في أول الباب جواب ذلك أخذنا من كلام شرح
المواقف وغيره (قوله واجماع الكل على ما خالف فيه العوام) اقول - هذا ظاهر عند
استوائهم في الرتبة بان يكونا سكويتين أو غير سكويتين لكنهما ماضيان اما لو اختلفا رتبة بان
يكون اجناع الكل سكويتا وما خالف فيه العوام غير سكويتي لكنه ظني في تقديم الاول نظر
لاحتمال السكويتي بخلاف الصريح ويجوز موافقة العوام خصوصا وقد نوزع في ثبوت القول
باعتبار القول بموافقتهم لا تقاوم هزيمة التصريح فلا يبعد حديثه تقديم الثاني (قوله والاجماع
المنقرض عصره) أي على ما لم ينقرض عصره فيه أمور - أحدها ان هذا ظاهر اذا استويا
رتبة ككنا يكونا سكويتين او صريحين ظنيين فلو كان المنقرض عصره سكويتا والآخر
صريحا في تقديم الاول عليه وقفة بل لا يبعد العكس لاحتمال في السكويتي دون الصريح
وانقرض العصر لا يقاوم انتفاء الاحتمال عن الصريح * والثاني أنه قد يتوهم انه يرد عليه
انه لا فائدة لهذا الكلام لانه انما يفيد بالنظر للمستدل وهو المجتهد فان كان وافق المجتهد ثانيا
لم تنبأ المسئلة أول بوافقتهم لم يوجب الاجماع وليس كذلك لان هذا يتصور فيمن نشأ بعد الاجماع
الثاني وثقة وصار من أهل الاجماع قبل الانقراض على أن المستدل قد يكون مقادا والثالث
انه سككت عن تعارض الاجماع المنقرض عصره مع سبقه بخلاف والاجماع الذي لم ينقرض
عصره لكنه لم يسبق بخلاف ويخفى تقديم الاول لان محذور السبق بخلاف اضعف من محذور
عدم انقراض العصر بدليل جريان قول بان المسبوق بخلاف أقوى من غير المسبوق به وآخر
بتساويهما ولم يجز قول بان ما لم ينقرض عصره أقوى مما انقرض عصره فتأمل (قوله الذي
لم يسبق بخلاف) أي على ما سبق به (أقول) قد علم مما سبق تصوير ذلك وذلك مع سبقه بخلاف
كان يكون الاول سكويتا لم يقع خلاف لجواز مخالفة ثم يقع الاجماع على أحد قولي ذلك
اختلف مثلا (قوله والاصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وثالثها تقدم السنة)
أقول فيه امران - الاول قد يتوهم تكرار هذا مع قوله السابق قبل المسئلة ولا يقدم الكتاب

(واجماع الكل) الشامل
للعوام (على ما خالف
فيه العوام) لضعف الثاني
بالتخلاف في حجته على
ما حكاه الآمدي وان لم
يسلم المصنف كما تقدم
(و) الاجماع (المنقرض
عصره وما) أي والاجماع
الذي لم يسبق بخلاف على
غيرهما (أي مقابلهما
لضعفه بالتخلاف في حجته
(وقيل المسبوق) بخلاف
(أقوى) من مقابله (وقيل)
هما (سواء والاصح تساوي
المتواترين من كتاب وسنة)
وقيل يقدم الكتاب عليها
لانه اشرف منها (وثالثها
تقدم السنة لقوله) تعالى
(لعمري) للنام ما نزل اليهم
اما المتواتران من السنة
فتساويان قطعا كالاتيين

على السنة ولا السنة عليه خلافا لراعيهم - ما وليس كذلك فان ذلك المصور بامكان الجمع بينهما
ولو من وجه فيجب الجمع ولا يجوز تقديم أحدهما على الآخر وهذا مصور بما اذا لم يمكن الجمع
فيحتاج لارجح ولا يقدم أحدهما على الآخر والثاني انه احتراز بالتواتر من عن التواتر
والاحتراز كآية وخبر آحاد وكثيرين متواتر واحداً بتقديم التواتر كما صرح به غير واحد كالأمدى
فقال الاول أى من الترجيحات العائدة الى نفس الرواية ان يكون أحد الخبرين متواتراً
والآخر آحاداً فالمتواتر أئبق منه أريج من الاحتراز لكونه مظهرنا انتهى وتبعه ابن الحاجب فقال
وبالتواتر على المسند انتهى والكلام في غير النسخ والتخصيص كما علم عاتقهم (قوله ويرجح
القياس بقوة دليل حكم الاصل) أقول ذكر الترجيح في هذه المتعاطفات بين كل واحد منها
ومقابلته وسكت عن الترجيح اذا تعارض بعضهما مع بعض كما لو كان امتياز أحد القياسين
المتعارضين بقوة دليل حكم أصله بان دلالة بالمنطوق وامتياز الآخر بالقطع بالعلم فيه - مع
ضعف دليل حكم أصله بان دلالة بالهجوم فليتمل فيه ويمكن أن انفجرى في ذلك ما تقدم عن الصفي
الهندي في المرحجات السابقة عندنا أرضها (قوله أى فرعه من جنس أصله) احتراز به - هذا
التفسير عن سنن القياس بالمعنى السابق في الكلام على الاصل يقول المصنف وان لا يعدل عن
سنن القياس انما الذي من شروط صحة كل قياس وقوله لان الجنس بالجنس أشبه أى ان فرد الجنس
بفرد الجنس أشبهه والافالجنس هنالم يختلف والجنس الصادق بالمقدس والمقدس عليه في مثال
الشارح الجنائية على البدن فليست امل (قوله والقطع بالعلم أو الظن الاغلب) فيه أمران الاول
ان معناه ان القطع بالعلم لا يقدم على الظن بها والظن الاغلب يقدم على الظن غير الاغلب
وظاهره انه لا تقدم احدى العلمين المقطوع به - ما وان استند القطع بها الى الحس أو البديهة
على الاخرى وان استند القطع بها الى النظر والاستدلال وهو مذهب الاكثر قال الصفي بعد
كلام قرره مانصه وانما الغرض ان ماعلم وجوده بطريق من هذه الطرق أى البديهة أو
الضرورة او النظرية عقلية كانت أو نقلياً أو مركبة منهم ما هل يرجح على ماعلم وجوده
بطريق آخر من هذه الطرق أم لا مثلامعلم وجوده بطريق البديهة أو الحس هل يترجح على
ماعلم وجوده بالنظر والاستدلال أم لا فذهب بعضهم وهم الاكثرون الى انه لايجزى الترجيح
بين العلمين المعلومين سواء كانت احداهما معلومة بالبديهة والاخرى بالنظر والاستدلال
وهو - ذا على قياس ما سبق في النص فانا قد ذكرنا انه لايجزى الترجيح بين المعلومات بناء على انها
لا تقبل احتمال التميز ولا تقبل على التقوية انتهى ثم اطال في تفصيل مذهب غير الاكثر
والاحتجاج له مع جوابه وما يتعلق بذلك ولما نزل أن يقول كان ينبغي الترتيب في مراتب القطع
كما ترتبوا في مراتب الظن فان الحق تفاوت مراتب اليقين في القوة لئلا يظن ان الفرق
أقرب والامر الثاني قال شيخ الاسلام يغنى عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لا قوويته
وهي انما تكون باقووية مثلك العلم - بل يغنى عنه - ما قوله بعد وما ثبت علمه بالاجماع الخ
انتهى (وأقول) ما ذكره ممنوع اما قوله يغنى عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لا قوويته الخ
فلان هذا مبني على ان متعلق هذا وما بعده واحد وليس كذلك بل متعلق هذا بنفس وجود العلم
كما صرح به قول الشارح أى بوجودها وقول العضد للترجيح بحسب العلم - له وجوده الاول

(ويرجح القياس بقوة دليل
حكم الاصل) كأن يدل في
أحد القياسين بالمنطوق
وفي الآخر بالهجوم لقوة
الظن بقوة الدليل (وكونه)
أى القياس (على سنن
القياس أى فرعه من جنس
أصله) فهو مقدم على
قياس ليس كذلك لان
الجنس بالجنس أشبهه فقياسنا
مادون ارض الموضحة على
ارضها حتى تصهله العاقلة
مقدم على قياس الخنفة
له على غير اتمات الاموال
حتى لا تصهله (والقطع
بالعلم أو الظن الاغلب) بها
أى بوجودها (وكون
مسلكها أقوى) كما في مراتب
النص لان الظن في القياس
المستغل على واحد مما ذكر
أقوى من الظن في مقابلته

كون وجود العلة قطعيًا فيه أي في أحد القياسين ظنيًا في الآخر أي في القياس الآخر
 الثاني كون ظن وجود العلة فيه أي أحد القياسين أغلب على ظن وجودها في الآخر انتهى
 ومتعلق ما بعده عليه العلة لا وجودها كما يصرح به تعبير العبد بقوله المآل أن يكون مسلكتها
 الدال على عليتها قطعيًا ومسلكتها الأخرى ظنيًا الرابع أن يكون مسلكتها عليه أحدهما يقيد ظنا
 أغلب مما يقيد مسلكتها الآخر انتهى ومن سبقه إلى هذا التعبير في الموضوعين السيف في أحكامه
 لكن على وجه أوضح من هذا بل هو نفسه أعني شيخ الإسلام صرح بكون متعلق ما بعده عليه
 العلة فهما مسئلتان متعلق أحدهما بنفس وجود العلة ومتعلق الأخرى عليه العلة وظاهر
 أن أحدهما لا تغني عن الأخرى إذ ليست عينها ولا مستلزما لها إذ لا يلزم من الترجيح بحسب
 وجود العلة الترجيح بحسب عليتها ولا العكس بل لو سلم الاستلزام لم يرد على المصنف كغيره لأن
 التصريح بالإلزام لا تكرار ولا محذور فيه خصوصًا إذا كان مظنة غفلة أو خفاء أو خيف من
 ترك ذلك (فان قلت) من أين يستفاد من قول المصنف كغيره القطع بالعلية أن المراد القطع
 بوجودها ومن قوله وكون مسلكتها أقوى أن المراد مسلكتها وعليتها ولم يبه الشارح على أن المراد
 وجودها ولم يبه فيما بعده على أن المراد عليتها (قلت) أما الأول فن أن المتبادر من إضافة القطع
 إلى العلة هو القطع بوجودها لأن المتبادر من الشيء نفسه لا وصفه فالمتبادر من إضافة القطع
 أو الظن إليها إضافته إلى وجودها ومن أن المتبادر من إضافة المسلك إلى العلة هو مسلكتها
 لأنه جعل المسالك في باب القياس لعلية العلة لالذاتها فالمتبادر من إضافة المسلك إليها هو
 ما ذكره وأما الثاني فالتكالا على ذكر المسلك لما تقرر وأما قوله بل يغني عنهما قوله بعد وما ثبتت
 علمته بالإجماع الخ فلان متعلق هذا العلية فلا يغني عن الأول لأن متعلقه الوجود كما تقرر وقد علم
 أن حكم أحدهما أعني الوجود والعلة ليس حكم الآخر ولا يستلزمه ولا عن الثاني لأنه أعني
 الثاني يقيد الترتيب بين مراتب الظن مطلقًا وإن كل رتبة مقدمة على ما دونها سواء حصل معها
 نوع واحد كالنص فإن له مراتب كالتصريح والظاهر كما أشار الشارح إلى ذلك أولاً بخلاف
 هذا فإنه أعني أفاض الترتيب بين ظنيين مستفادين من نوعين كالإجماع والنص وكالإيمان والمناسبة
 ولم يتعرض للظنيين المستفادين من نوع واحد كالنص فإن له مراتب مختلفة كما ذكره كالإيمان فإنه
 يمكن اختلاف مراتبه فيكون أحد الإيماني في دلالته أظهر من الآخر ويشبهه قول المصنف
 وكون مسلكتها أقوى أي من مسلكتها الأخرى سواء اختلف نوعهما أو اتحد (واعلم) أنه يستفاد
 من كلام المصنف والشارح أن التعارض في هذا المقام أهم من أن يكون القياس واحدًا بأن
 يتحدد متعلقه أو يكون متعددًا بأن يتعدد متعلقه والتعارض حينئذ باعتبار الفرع المتعدد بين
 أصلي القياسين فبأيها يلحق ولو أريد الأول فقط اشكل قول المصنف وما ثبتت علمته بالإجماع
 فالنص القطعيين اذ معنى هذا حينئذ أن حكم الأصل في القياس الواحد دل الإجماع القطعي
 على أن علمه كذا والنص القطعي على أن علمه بخلافه وأنه يقدم الإجماع وهذا مع كونه خلاف
 المتبادر من هذه العبارة يستلزم وقوع التعارض والترجيح في القطعيات وقد سبق امتناع
 ذلك أو الثاني فقط اشكل حينئذ بنحو قول الشارح كالطعم العلة عندنا في باب الرب الخ لا اتحاد
 القياس ومتعلقه في هذا المآل كما لا يخفى وأما الاعتذار عن ذلك بأن التمثيل يتساهل فيه فمع

(و) ترجع له (ذات اصلين
على ذات أصل وقيل لا)
كالخلاف في الترجيح بكثرة
الادلة (وذاتية على حكمية)
لان الذاتية الزم (وعكس
السمعاني لان الحكم بالحكم
أشبه) والذاتية كالظم
والاسكار والحكمية كالحرمة
والنجاسة (وكونها أقل
اوصافا) لان القليلة السلم
(وقيل عكسه) لان الكثرة
أشبه أي أكثر شها (والمقتضية
احتياط في القرض) لانها
أشبه به مما لا يقتضيه
وذكر القرض لانه محل
للاحتياط اذ لا احتياط في
الندب وان احتياط به كما
تقدم (وعامة الاصل) بان
توجد في جميع جزئياته
لانها أكثر فائدة مما لا تم كالظم
الذي هو العلة عندنا في باب
الربا فانه موجود في البرملا
قليله وكثيره بخلاف القوت
العلة عند الخنفة فلا يوجد
في قليله فجوزوا بيع الخنفة
منه بالخفتين (والتفق على
تعلييل أصلها) الماخوذة
منه أضعف مقابله

كونه لا حاجة اليه بعيد جدا (قوله وذات اصلين على ذات أصل) قال شيخنا الشهاب أي
توجد له في أصلي قياسين يعارضهما في أصل واحد انتهى (وأقول) عبر الزركشي
عن هذه المسئلة بقوله فالتام ان تكون إحدى العلتين مردودة الى أصل واحد والاخرى
مردودة الى اصول او اصلين فذات الاصلين اولى ثم قال ومن أصحابنا من قال هما سواء قال
ابن السمعي والاول أصح لان ما كثرت اصوله كان أولى وحكمة في المستصفي عن قوم ثم قال
وهذا يظهر ان كان طريق الاستنباط مختلفا فان كان مساويا فهو ضعيف ولا يبعد أن يقول
ظن مجتهد فيه وتكون كثرة الاصول ككثرة الروايات للخبيرة مثاله اذا تنازع في ان يد السوم توجب
الضمان فقال الشافعي علقه انه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وعداء الى المستعير
وقال الخصم بل علمه انه أخذ لئلا يأتى الى المستعير فيشهد له في الشافعي يد الغصب
ويد المستعير من الغاصب ولا يثبت له له أي حنيفة الايد السوم ٨١ وفيما نقله عن المستصفي
دلالة على ان المراد بذات أصلين العلة المستنبطة من أصلين وبذات الاصل العلة المستنبطة من
أصل واحد على خلاف ما قرره شيخنا لا ترى الى قوله ان كان طريق الاستنباط مختلفا
وذلك بان يرد عن الشارع أمران تستنبط احدي العلتين من كل منهما وأما آخره فتنبط
الاخرى منه والمثال الذي ذكره ينطبق على ذلك فانه ورد عن الشارع تضمين الغاصب وتضمين
المستعير وكل منهما يستنبط منه ان العلة في ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو اغير تلك فبرج
ذلك على كون العلة وضع اليد لتلك وان صح استنباط ذلك من تضمين المستعير (قوله
والمقتضية احتياط في القرض) أقول يمكن ان يمثل لذلك بما اذا دار الامر بين ان تكون
العلة في وجوب الطهارة مطاق اللحم وان لم يكن معه شهوة اكتفاء بكونه مظنتا أو اللحم
بشهوة فبرج الاول لانه احوط في تحصيل الطهارة التي هي فرض (قوله لانه محل للاحتياط
اذ لا احتياط في الندب) أقول هذا دعاء يحتاج للتأمل فان فعل القرض كما يخص من الاثم
والعقاب وفعل المندوب يخص من اللوم وان لم يكن معه اثم ولا عقاب فلا احتياط في فعل
القرض ليحقق الخلاص من الاثم والعقاب فينبغي ان يحتاط في فعل المندوب ليحقق الخلاص
من اللوم فليتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام قال هذا مع ان الاحتياط يجري في غير القرض
كما اذا ورد حديث ضعيف بكرامة بعض اليسوع أو الاتكية فانه يسن ان يتزعمه كما ذكره
النووي في اذكاره انتهى (قوله وان احتياطه كما تقدم) أي في قوله والندب على المباح (قوله
وعامة الاصل) أي بعد ثبوت عموم الحكم كما أشار اليه الزركشي بقوله كتعلييل الربا في البر بالظم
بعد ثبوت الربا في جميع البرملا وكثيره انتهى ولتأمل ان يقول المرجح على هذا ليس الا الدليل
على عموم ثبوت الحكم دون عموم العلة اذ هو تابع له عموم الحكم (قوله بان توجد في جميع
جزئياته) اشارة الى انه ليس المراد بعامة الاصل ان يتم أصلها كما قد سبق من العبارة بل المراد
عامة في أصلها أي في أفراد أصلها أي شاملة لجميعها بوجودها في جميعها ويجوز ان يجعل
التقدير عامة افراد الاصل أي شاملة افراد الاصل لوجودها في جميعها والمعنى واحد (قوله
والتفق على تعلييل أصلها) قال شيخنا الشهاب المراد به أي بأصلها الحكم المعدل بها وجعل
أصلها الاخذها أي استنباطها منه كما أشار اليه الشارح انتهى أي بقوله الماخوذة منه وقال

الحشيان أي تعليل حكم أصلها فيه حذف مضاف للعلم به انتهى فكانهما أرادوا أصلها دليل
الحكم (قوله بالخلاف فيه) قال شيخنا الشهاب كان مراده ان العلة التي لم يتفق على تعليل
أصلها في صحة التعليل بها خلاف وجعل الحشيان سبب الخلاف في صحة التعليل بها الاختلاف
في تعليل أصلها انتهى (قوله والموافقة الاصول) قال الكمال كالزكريا وغيره أي القواعد
الممهدة في الشريعة قال شيخنا الشهاب كانه قصد بذلك دفع ما يذهبهم من التكرار مع قوله
السابق وذات أصليين على ذات أصل انتهى (وأقول) ينبغي هنا ان يكون الاصلان كالاصول
اخذا مما هناك وان يرجح موافقة الاصول من الثلاثة في فوقها على موافقة أصليين أيضا
وموافقة الخمسة الاصول مثلا على موافقة الثلاثة مثلا وكذا وظاهر هناك ان الاصول
كلاصليين بالاولى واخذا مما هنا وينبغي أيضا هناك ان يرجح ذات الخمسة الاصول مثلا على
ذات الثلاثة مثلا وهكذا ثم في اندفاع التكرار بما ذكرنا نظر لان التعليل المذكور هناك يقتضي
الرجوع للقواعد الممهدة وانظر ما المانع ان يراد بالاصول هناك الدليل على العلية فيندفع
التكرار (قوله قيل والموافقة علة أخرى) اقول فيه أمران أحدهما ان صورته ان يوجد
أصلان حكمهما مختلفا لا أحدهما علة واحدة ولذا علة وتزداد فرع بينهما لوجود العمل
الثلاث فيه فهل يترجح المساقفة بالاول لان انضمام العلة الى العلة يزيد قوة الظن والحكم في
لمجتهدات بقوى بقوة الظن والاولان الشي لا يتقوى الا بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره اليه
فيه هذا الخلاف والثاني ان المفهوم من تعبيره بيمين ان الاصح خلافه ولهذا قال العراقي
كالزكريا حكى ابن السمعاني انه يرجح العلة الموافقة علة أخرى بناء على جواز التعليل بعلة
وقال الاصح انه لا ترجح بذلك لان الشي انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره اليه
لكن لما حكى السبكي قول المقابل كان الخلاف في الترجيح بكثرة الدلالة قال ومقتضاه التقديم
وهو الاصول كما رجحه انتهى (قوله وما أي والقياس الذي ثبتت علمه بالاجماع الخ) قال
شيخنا الشهاب لك ان تقول هو تكرار مع قوله السابق وكون سلكه أقوى اذ هو بعمومه
شامل لما ذكر (واقول) قد يجاب بوجهين أحدهما ما هناك في الترجيح بين مراتب كل مسالك
كراتب النص وما هناك في الترجيح بين نفس المسالك والثاني ان ما هناك في بيان الاقوى على
الاجمال وما هناك في تعيين الاقوى مع ما فيه من الخلاف فلا تكرار ثم قد يقال كان ينبغي وجههما
في محمل واحد (قوله فالاجماع فالنص القطعيين) فيه أمور أحدها قد يتوهم تكرار هذا مع
قوله السابق والقطع بالعله وهو توهم فاسد كما علم مما بيناه ثم فان الكلام ثم في القطع بوجودها
وبين القطع والظن بخلافه هنا والثاني انه قد يقال في هذا الكلام فرض تعارض القاطعين
وقد تقدم امتناعه وقد يجاب اما بان المراد القطع من حيث النقل فقط واما بان الممتنع تعارض
القاطعين في نفس الامر لا مطلقا بل التعارض في نفس الامر ممتنع عند المصنف في الظنيين
أيضا على ان الشارح أشار ثم الى اجراء قول بجواز تعارض القاطعين في نفس الامر والثالث
ان العبارة لا تنبئ بحكم تعارض النص القطعي والاجماع الظني وقد يقال لا يتصور ان تعارض
اجماع مخالف للنص القاطع ولو تصور قدم النص كما لا يخفى نعم النص القاطع عندنا لا يمكن ان
يخالفه الاجماع والرابع ان تقديم الاجماع الظني على النص الظني ينبغي ان محله في غير الاجماع

بالخلاف فيه (والموافقة
الاصول على موافقة أصل
واحد) لان الاولى أقوى
بكثرة ما يشهد لها (قيل
والموافقة علة أخرى
ان جواز علة أخرى واحد
وقيل لا كان الخلاف في
الترجيح بكثرة الدلالة وما
أي والقياس الذي ثبتت
علمه بالاجماع فالنص
القطعيين والظنيين أي
بالاجماع القاطع فالنص
القطعي فالاجماع الظني
فالنص القاطع في (فالإيماء
فالسبر فالمناسبة فالشبه
فال دوران وقيل النص
فالاجماع الخ ما تقدم
وقيل الدوران فالمناسبة)

تقدم فكل من المعطوفات دون ما قبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الاجماع ومن عكس قال النص أصل الاجماع لان حجيته انما ثبتت به ورجحان الآراء على السير والمناسبة على الشبه واضح من تعاريفها السابقة ورجحان السير على المناسبة لما فيه من ابطال ما لا يصلح للمناسبة والشبه على الدوران اقرب من المناسبة ومن رجع الدوران عليها قال لانه يفيد اطراف العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة ورجحان الدوران أو الشبه على ما بقي من المسالك واضح من تعاريفها (و) يرجح قياس المعنى على قياس الدلالة لما علم فيه ما في محبت الطرد وفي خاصة القياس من اشتمال الاول على المعنى المناسب والثاني على لازمه مثلاً (وغير المركب عليه ان قبل) أي المركب اضعفه بالخلاف في قبوله المذكور في محبت حكم الاصل (وعكس الاستاذ) ابو اسحاق الاسفراييني فرجح المركب وقد قال به على غيره لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه (والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي)

السكوت لانه يجوز مخالفته فكيف يجب تقديمه على النص فليتم (قوله فاقبلها وما بعدها) كما تقدم فعلى هذا يقدم الايمان فالسير فالدوران فالمناسبة فالشبه (قوله ورجحان الدوران أو الشبه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا الاستقراء من المتن لاحتمال ان الباقي وهو غير المذكور في رتبة الدوران أو الشبه وأقول ان أراد الاعتراض فهو مدفوع اذ ليس في كلام الشارح ان هذا مستفاد من المتن بل فيه مجرد بيان حكمه (قوله وقياس المعنى) قال الزركشي وهذا يرجع الى تقديم المناسبة على الشبه انتهى وأقول فيه نظراً لان قياس الدلالة ما جمع فيه بلازم المناسب أو أثره او حكمه ولا نسلم ان العلة في الحقيقة ذلك الذي جمع به بل هي المناسب لكنه اقيم ما ذكر مقامه لدلالته عليه فليتم (قوله على قياس الدلالة) سكنت عما لو تعارضت أقسام قياس الدلالة وهي الجمع بلازم العلة والجمع بأثرها والجمع بحكمها ويحصل ترجيح الاول فالثاني قال ثالث فليتم (قوله لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه) أقول فيه تأمل اذ ليس من لازم غير المركب المعارض له ان يختلف الخصمان في حكمه بل قد يتفقان عليه (قوله والوصف الحقيقي) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان المراد من الحقيقي الذاتي وحقيقة قد علم تقدمه على الشرعي أي في قول المصنف السابق وذاتية على حكمية انتهى وأقول هذا ممنوع بطوازن المصنف أراد به هنا المعنى السابق في باب القياس وهو ما لا يتوقف تعقله على عرف أو غيره بل يتعقل في نفسه من غير توقف على ذلك والحقيقي بهذا المعنى غير الذاتي المذكور في قول المصنف وذاتية على حكمية لان المراد بالذاتية ما يكون قائماً بذات الشيء كالاسكارا القائم بذات المسكر وأما الحقيقي بالمعنى المذكور فلا يلزم ان يقوم بذات الشيء بل قد يكون خارجاً عنها فليتم (قوله الوجودي) المذكور فالعدي الخ) أقول فيه امران الاول ان المفهوم من هذه العبارة انقسام كل من الحقيقي وما بعده الى الوجودي والعدي والى البسيط والمركب وان كلاماً تقدم بجميع اقسامه الى ما بعده كذلك حتى يقدم الحقيقي العدي المركب على العرفي الوجودي البسيط ولا يستفاد منها حكم تعارض البساطة والوجود كبسيط عدي ومركب وجودي وفيه نظر واما قول العرفي تبعاً للزركشي في شرح هذه العبارة يرجح التعليل بالوصف الحقيقي وهو المظنة كاسفة على التعليل بالحكمة كالمشقة وعلى الوصف الاعتباري والحكمي كقولنا في المعنى بدأ خلق بشراً فاشبهه المظني ومع قولهم مانع موجب الغسل فاشبهه الحيض انتهى ففيه نظراً لانه حمل عبارة المصنف على ترجيح الوصف الحقيقي على الحكمية والاعتباري وهذا ليس من مقادير هذه العبارة وانما مصادرها تقدم الحقيقي على كلا الأمرين العرفي والشرعي فليتم (قوله والثاني ان الاسنوي قال اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عديميين وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدياً وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أربع من الانقسام الثلاثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان يحملهما على العدم لا يمكن الا اذا قدر العدم موجوداً ثم يلي هذا القسم في الاولوية تعليل العدمي بالعدمي وحقيقة قد يكون أربع من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ومن العكس للمناسبة هذا طار كلام المصنف يعني البياضى وبه صرح في الحصول حكماً وتعللاً وتوقف الامام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل لكن

جزم صاحب الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي أو العدمي بالعدمي انتهى فعلى حاصل كلام
 البضاوي ونصريح الموصول يكون محل ترجيح الوجودي على العدمي اذا كان الحكم وجوديا
 بل الحكم الوجودي لا يصح تعليله بالعدمي كما تقدم في قول المصنف وان لا يكون غير ما في النبوي
 وفاقا للامام وخلافا لآمدى وقال الشارح هناك وصوابه وفاقا لآمدى وخلافا للامام أي
 في تجوز تعليل النبوي بالعدمي لصحة ان يقال ضرب فلان عبده لعدم امتثاله أمره وأوجب
 بمنع صحة التعليل بذلك وانما يصح بالكذب عن الامتثال وهو أمر نبوي والخلاف في العدم
 المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدى انما منع العدم المحض أي المطلق وأجاز
 المضاف الصادق بالوجودي كالامام والا كثر انتهى (قوله ولا منافاة بين الحقيقي والعدمي لانه
 من العدم المضاف كما تقدم) أي والعدم المضاف بصدق عليه المعنى المراد بالحقيقي هنا (قوله
 والباعثة على الامارة) ليس المراد بالباعثة المعنى السابق في حكاية الخلاف في معنى العلة
 حتى يخالف هذا انكار المصنف كون العلة بمعنى الباعثة بل المراد بالباعثة ما ظهرت مناسبتها
 وبالامارة ما لم تظهر مناسبتها كما يشير اليه تعليل الشارح (قوله على المطردة فقط) لم يقل وعلى
 المتعكسة فقط لعدم الحاجة اليه مع قوله ثم المطردة فقط على المتعكسة فقط (قوله ثم المطردة
 فقط على المتعكسة فقط) قال العراقي كغيره لا يوافق على اعتبار الاطراد والخلاف في اعتبار
 الانعكاس انتهى فقول على المتعكسة فقط أي ان جواز التعليل بها وقد تقدم ان الصحيح
 خلافه (قوله وفي التعدية والقاصرة أقوال) قال شيخ الاسلام لا يقال محل عند من يمنع تعدد
 العمل اما عند من يجوز فلا معارضة ولا ترجيح لاننا نقول محل منع تعدد العمل عند اد
 الحكم والامر هنا لا يتقدم الخ انتهى (وأقول) حاصله ان تعدد العمل يتحقق معه التعارض
 عند من يمنع في الحكم الواحد بان عمل بكل منهما وعند من يميز في الحكمين بان عمل كل منهما
 بواحدة منهما فلا تختص المسئلة بالمانع ثم فيه نظر لانه اذا تعدد الحكم كان وجود حكم واحد
 أحدهما بالتعدية والآخر بالقاصرة لم يتصور تعارض بالنسبة لكل منهما وهو ظاهر ولا بالنسبة
 لمحل ثالث وجدت فيه التعدية اذ لا معارضة بينهما وبين القاصرة بالنسبة له اذ لا وجود للقاصرة
 فيه ضرورة انها قاصرة فلا تعدى محلها فلا مقتضى لوجود حكمها فيه ووجود التعدية فيه
 يقتضي ثبوت حكمه له من غير معارض لذلك بخلاف ما اذا اتحد الحكم وعمل بكل منهما وقتنا
 بامتناع تعدد العمل فانهما يتعارضان بالنسبة للعمل الذاتي الذي وجدت فيه التعدية لانه ان
 كانت العلة هي التعدية ثبت لذلك الحكم أو القاصرة لم يثبت له ومن هنا يتجه ما ذكره الكمال
 من تصوير ذلك باجتماعهما الحكم وسياقهما فيه (قوله أقوال) قال شيخ الاسلام ثم الراجح من
 الاقوال أوها وكذا الراجح من القولين فيما بعدها أولهما انتهى وأقول عن جزم بالقول الاول
 في المسئلة الثانية الآمدى وابن الحاجب وفي المسئلتين الصفي في نهايته وقال الكمال في الاولى
 لم يرجح منها أي الاقوال شيئا لا يثبتها على المرجوح عنده وهو تعدد العلة لان التعارض بين
 التعدية والقاصرة انما يكون في اجتماع علمين لحكم والراجح عنده امتناعه انتهى وأقول
 حاصله ان هذه الاقوال انما تأتي اذا جوز ما تعدد العمل وهو مرجوح عند المصنف ولا تأتي اذا
 منعنا التعدد وهو الراجح عند المصنف وفيه نظر وعندى ان العكس أصوب وعليه قولي السابق

لان الحقيقي لا يتوقف على
 شيء بخلاف العرفي والعرفي
 متفق عليه بخلاف
 الشرعي كما تقدم وان عبر
 هناك بالحكم الشرعي لانه
 وصف للفعل القائم به
 (الوجودي) مما ذكر
 (فالعدمي البسيط) منه
 (فالمركب) اضعف العدمي
 والمركب بالخلاف فيهما
 ولا منافاة بين الحقيقي
 والعدمي لانه من العدم
 المضاف كما تقدم (والباعثة
 على الامارة) اظهر ومناسبة
 الباعثة (فالطردة
 المتعكسة على المطردة فقط)
 اضعف الثانية بالخلاف
 فيها (ثم المطردة فقط على
 المتعكسة فقط) لان ضعف
 الثانية بعدم الاطراد أشد
 من ضعف الاولى بعدم
 الانعكاس (وفي التعدية
 والقاصرة أقوال) أحدها
 ترجح التعدية لانها أقيد
 للاتفاق بها والثاني القاصرة
 لان الخطأ فيها أقل (ثالثها)
 ها (سواء) اتساوى ما فيها
 بنقدانه من الاتفاق في
 التعدية وعدمه في القاصرة

وقلة ابا متناع تعدد العلل لانه اذا جاز تعدد العلل فلا تعارض لجواز التعديل بكل منهما فلا يتجه
الاختلاف في ايهما يقدم بل أي محل وجدت فيه التعددية ثبت فيه الحكم لاستقلالها بالتعديل
وتختلف القاصرة عن ذلك المحل لا اثر له ادم اقتصار التعديل عليها بخلاف ما اذا امتنع التعدد
فانه حينئذ لا جاز ان يكون كل منهما علة اذا فرض امتناع عاتين الحكم واحد فلا بد من
اقتصار التعديل في احدهما فيقع التعارض في ايهما العلة ويحتاج الى الترجيح فلذا جرى
هذا الخلاف ثم رأيت الكوراني قال وهذا عند من لا يرى التعديل بعلمتين وأما من يرى
ذلك فالجهور على تقديم التعددية انتهى وأقول هو ظاهر حسن الان قوله والجهة والمخ ان
أراد به ان الجهة ورعيهون التعديل بالقاصرة ويخصونه بالتعددية فهذا ترجيح للتعددية وهو فرع
التعارض فيما في قوله وهذا عند من لا يرى التعديل بعلمتين وان أراد انهم يعبرون كلاهما
فكان ينبغي التمييز بينهما في ذلك (قوله وفي الاكثر فروعاً) قال شيخنا الشهاب فيه استعمال
افعل التفضيل معرفاً من غير مطابقة لوصفه اذ هو هنا مؤنث ولولا قول الشارح من التعددتين
لامكن الجواب عن المتن بان الموصوف هنا مذكر وهو الوصف انتهى (قوله ويرجح الاعرف
من الحدود والمخ) عبارة العبد الثاني أي من وجوه الترجيح كون المرف في أحدهما أعرف منه
في الآخر قال المولى سعد الدين فيكون الى التعريف أقرب قال العلامة وذلك بان يكون
المعرف في أحدهما شرعياً وفي الآخر حسيماً أو عقلياً أو لغوياً أو عرفياً فالحسي أولى من غيره
والعقلي من العرفي والشرعي والعرفي من الشرعي انتهى وعنه أمور الأول انه ينبغي ان يكون
المراد بالتعريف في قول السعد فيكون الى التعريف أقرب المعنى المصدرى لنفس المرف
والثاني ان قوله عن العلامة والعرفي من الشرعي لا يخالف قول الشارح الا في قول
المصنف وسبق كثير فلم نعد وتقديم المعنى الشرعي على العرض المخ لان المراد مما هنا انه لو دار
أمر من يريد تعريف الشيء من الشرعيات في كلام الشارع بين تعريفه بمعنى عرفي وتعريفه
بمعنى شرعي كان الاول أرجح والمراد بما في كلام الشارح انه لو أطلق لفظه بمعنى شرعي
ومعنى عرفي كان محملاً على الشرعي وهذا بناء على ان المراد هنا بالتعارض الموجع الى
الترجيح اعم من ان يتعارض في كلام الشارع او في ارادة من يريد التعريف وسياق ما فيه
والثالث انه لو تعارض الاعرف والذاتي فكان الاعرف عرضياً والذاتي اخي في المقدم حينئذ
فيه نظر ولا يبعد تقديم الذاتي لان بيان كنه الحقيقة اعم من مجرد الايضاح ودفع التوهم
والرابع انه ما المراد بالذاتي هل المراد به اعم مما يمتنع في الحدود او خفاها بالنسبة لاعرفية
الاعرف لكنه لا يصل الى حيث يمتنع في الحدود وفيه نظر وقد يقال لا يتفاوت الحال فان
الاعرف مقدم على كل منهما لانه اذا قدم على ما لا يمتنع فعلي ما يمتنع أولى وفيه تأمل فان الكلام
في التعارض والممتنع لا يعارض لامتناعه فليتأمل (قوله من الحدود) أي التعارض ومن
ادلة ذلك قوله والذاتي على العرضي (قوله السمعية) قال شيخنا الشهاب وصف بذلك لان
محدودها مسموع من الشارع وقول ايضاً المانع من أن يقال لانها تنفسها مسموعة ولو في
الجملة فان الظاهر ان الكلام في حدود دل السمع علم اولو بورود ما يسمعها وما تستبطنها منه
اذ لا معنى للتعارض الا حينئذ فانه لو لم يسمعها رأس الم يتصور هناك تعارض فان من اراد

(وفي الاكثر فروعاً) من
المعديتين (قولان)
كقولي التعددية والقاصرة
ولا يأتي التساوي هنا لا تتقاء
عنه (و) يرجح الاعرف
من الحدود السمعية أي
السمعية

تعريف شئ من الاحكام وارجبنا عليه مراعاة شروط التعريف واجتناب مخالفة لا بعد وجوب
ذلك عليه تعارضاً بل لو فرض عدم تعارضهما ليرد لانه خلاف المتبادر من التعارض المعقوله هذا
المبحث ومما يدل على ان الحدود نفسها مسموعة على ما ذكر قول الزركشي كغيره في قول المصنف
ورجحنا طريق الكتاب لانه لا خلاف في ان الحدود السمي لما كان متلقى من النقل وطريق النقل قابله للقوة
والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق بعضها على بعض انتهى فقامل ومن هنا يتضح
ان ليس المراد مما يأتي من تقديم الاعم على الاخص ما قد يتوهم قبل التأمل من أن من أراد
تعريف شئ من الشرعيات وتبين من تعريفين احدهما اعم فالاولى له ان يقدم الاعم فان هذا
فاسد اذ يجب عند المتأخرين مساواة التعريف للمعرف ويتبع كونه اعم وأخص منه ويجوز
كلا الامرين ايضا عند جمع اقدمين والمساواة أولى ولا يتصور حينئذ ان يقال في الاعم لانه
أفيد اذ هو غير مطابق للمحدود ولا يفيد مع ذلك ولا في الاخص اخذاً بالحق اذ لا يقال ذلك
مع تحقق زيادة المحدود كما هو الفرض بل المراد انه اذا دل السمع على تعريفين شئ احدهما اعم
كان الاولى الاخذ بالاعم على الاصح لانه افيد اذ افراده أكثر وبالاخص على مقابل الاصح لتحقيق
ان افراده من المحدود مع الشك في الافراد الزائدة على افرادها وهي التي افادها الاعم فيقتصر على
الحق فان قلت كون المراد ما ذكرناه في تعليلهم القول الثاني وهو تقديم الاخص بالاتفاق
على ثبوت مدلوله والاختلاف في الزيادة التي في الاعم فانه يدل على ان التعريفين غير مسموعين
بل هما من تصرفات العلماء ومحل اختلافهم قلت لان سلم المناقاة لان المراد اتفاق التعريفين
واختلافهما واتفاق العلماء واختلافهم به الاتفاق التعريفين المسموعين واختلافهما كما يدل
عليه تعبير البعض بقوله وقيل بل يقدم الاخص للاتفاق على ما يتناول الحدين له بخلاف
الباقى فانه مختلف فيه والمتفق عليه أولى انتهى نعم قد يناقيه ما يأتي من قوله هم والذاتي على
العرضي لانهم مالو كانوا مسموعين فاما ان يعلم الذاتي من العرضي أولاً فان كان الثاني لم يتصور
تقديم الذاتي لانه فرع العلم به وان كان الاول فهو مشكل في نفسه اذ كل منهما ما يحتمل الذاتي
والعرضي فمن اين يتميز احدهما عن الآخر بمجرد سماعتهما وبعد تسليم امكان تميز احدهما عن
الآخر لا تعارض بينهما حتى يقدم الذاتي لان مدلولهما مختلف اذ مدلول الاول الذات والثاني
عارضها وقد استدلنا بكل منهما ما لم تقدم بالآخر وتبين ما عندنا الذات والعرض فاي
تعارض أو محذور حينئذ واي معنى لتقديم الذاتي ومن قولهم والصريح من اللفظ على غيره
لانهم مالو كانوا مسموعين فان علم المراد منهما واتفاق معناهما لم يتصور تعارض وهو ظاهر
ولا ترجيح لان معناه العمل باحدهما وترك الآخر وذلك غير متصور مع اتفاق المعنى وان علم
اختلافه من غير تشاف بان كان احدهما بالذاتي والآخر بالعرضي وقد تميز احدهما عن الآخر
فلا تعارض حتى يقدم احدهما كما تقدم بيانه أو مع التناهي بان اختلف مفهومهما فان علم ان
المراد بكليهما بيان الذات حصل التعارض لكن لا وجه للترجيح بمجرد مراعاة اللفظ بل الوجه
انه لا بد من مرجح معنوي لاحدهما حتى لو رجح ذلك المرجح التجوز والاشتراك على به أو بيان
العارض فلا تعارض احدهم انحصار العارض ليهو ترجيح وحاصل الامر انه فسر الذات
بعارضين من عوارضها وذلك لا يقتضي الغاء احدهما وان عبر عنه بما ازاد مشترك بل قد يكون

هذا أولى معنى كأن يكون أظهر والزم وإن لم يعمد لم يمتنع ذلك لم يمتنع الحكم بالعارض مع احتمال إرادة الذات في أحدهما والعارض في الآخر ولا تعارض بينهما كما تقدم وقد يجاب عن الأول بأن المراد أنه ورد تعريف واحد واحتمل أن يكون بالذاتي وأن يكون بالعرضي فالجمل على الأول أولى وفيه نظر لاحتماله كلاً منهما فلا يمكن تعيين أحدهما بمجرد الوجود اللهم إلا أن يقال الذاتي هو الأصل بل قد يصرح بخلافه تعبيراً بالحكم بقوله الثالث أن يكون أحدهما معرفاً بالأمور الذاتية والآخر بالأمور العرضية فالمعروف بالأمور الذاتية أولى الخ انتهى وعن الأمرين باختصار المراد بأنه سمع تعريفان أحدهما بالذاتي والآخر بالعرضي أي بأن يتميز أحدهما عن الآخر بصفة متعالية أو متفانية أو أحدهما باللفظ صريح والآخر بخلافه وإن اتحد المعنى فيهما أو علمنا اتحادهما لكن المراد أنه يقدم الذاتي وذو اللفظ الصريح في التعليم ويبان الأحكام وتعليلها بذلك المعرف إذا لا في تعليم حقيقة الذات وتعليل الأحكام بها كما كان الأولى في ذلك هو استعمال اللفظ الصريح دون غيره وانما يريد الاشكال لو أريد التقديم بالنسبة لمجرد علمنا بذلك من كلام الشارع والاختصاص فانه بعد العلم بقصوده من التعريفين لا معنى للتقديم من غير اعتبار أمر آخر كما لا يخفى وبأن المراد بالتعارض في هذا المقام أعم من أن يرد التعريفان المتعارضان أو يراد اختراع تعريف يمكن كونه بوجهين معاً ذكر بالذاتي والعرضي أو باللفظ الصريح وغيره فيقال الأولى كونه بالذاتي وباللفظ الصريح في حقوق قولهم يقدم الأعم المناسب تصويره بما إذا ورد التعريفان وفي حقوق قولهم يقدم الذاتي والصريح يصح تصويره بذلك وبإرادة اختراع التعريف وهذا أنسب بقول الشارع أما الحدود العقلية كحدود الماهيات وإن كانت كذلك الخ فتأمل ولا ينافي ذلك ما تقدم من الزركشي وغيره لأنه باعتبار الأغلب أو ما هو الأنسب بهذا المبحث أو ما هو الأصل فيه أو نحو ذلك (قوله كحدود الأحكام) عبر بذلك لأن الحدود السمعية لا تنحصر في حدود الأحكام إذ حدود الصلاة والصوم ونحوهما من الحدود السمعية وليست من حدود الأحكام بل من حدود معلقات الأحكام (قوله أما الحدود العقلية) قال شيخنا الشهاب وصفت بذلك لأن محدودها عقلي وأقول لا مانع من أن يقال لأنها تنلق من العقل كما أن السمعية تنلق من السمع كما تقدم (قوله كحدود الماهيات) يجوز أن يريد الماهيات الحقيقية وتكون أداة التمثيل إشارة إلى الاعتباريات ماهيات كانت أو لا ويجوز أن يريد أعم من الماهيات الحقيقية والماهيات الاعتبارية وتكون الأداة إشارة إلى البسائط الاعتبارية بناء على التحقيق أنها لا تسمى ماهيات على أنه يمكن أن يريد ما يشمل الاعتباريات البسائط أيضاً وتكون الأداة إشارة إلى الشخصيات أن جوازات تعريفها قال في التلويح الماهية إما أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو لا الأولى الماهية الحقيقية أي الثابتة في نفس الأمر ولا بد فيها من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض إذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما إذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازائها اسمها من غير احتياج الأمور بعضها إلى بعض ثم ذكر أنه قد يكون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط وإن الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية انتهى (قوله وإن كانت كذلك) أي مثل الحدود السمعية في أنه يرجع

كحدود الأحكام (على
الآخري) منها لأن الأول
أفضى إلى مقصود التعريف
من الثاني أما الحدود
العقلية كحدود الماهيات
وإن كانت كذلك فلا يتعلق
بها الغرض هنا

الاعرف على الاخفى الخ على ما سبقته الاشارة اليه (قوله لان التعريف بالاول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثاني) شنع عليه الكوراني بعد تعامله بغير ذلك حيث قال لانه اما يفيد الكنه في الحد التام أو الاطلاع على الجزء الاخص كما في الحد الناقص والعرضي خال عنهم ما وما قبل لان الاول يفيد الكنه قصور من قائله لانه عبارة المصنف اعم من الحد التام انتهى وأقول لا يخفى على المتأمل ان قول المصنف والذاتي معناه والذاتي من الحد ودوره انه في تفصيل أحوال الحدود أي والحد الذاتي وظاهره انه لا يصدق كون الحد ذاتيا الا اذا كان كل واحد من اجزائه ذاتيا اذ لو كان بعض اجزائه عرضيا لم يكن حده اذا تبا ضرورة ان الحد هو المجموع المركب وان المركب من الذاتي وغير الذاتي غير ذاتي فقول المصنف والذاتي خاص بما يكون كل واحد من اجزائه ذاتيا فهو معنى قول الاحكام الثالث ان يكون أحدهما معرفا بالامور الذاتية والاخر بالامور العرضية فالعرف بالامور الذاتية أولى لانه مشارك للمعرف بالامور العرضية في التمييز وترجح عليه بتصويره في الحدود انتهى وحينئذ فتعديله بما قاله المحقق في غاية الاستقامة والمطابقة والموافقة لما قاله الاثمة ولا قصوره بوجه ونسبته فيه الى القصور هو القصور الذي نشأ من فساد التأمل وعدم التمهل وقصور الاطلاع وكمن عائب قولنا لصحبا * وآفته من الفهم السقيم

فتأمل (قوله على غيره يتجوزا واشترك) أقول فيه أمور أحدها ان الظرف متعلق للغير أي على غير الصريح أي المغاير للصريح بسبب تجوزا واشترك فيه ثانيه ان عبارة العضد كالسيف الآمدى مانعه الاول يرجح الحد بالفاظ صريحة على ما فيه تجوزا واستعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب انتهى وزاد السيف الآمدى الملازمة قال بل بطريق المطابقة والتضمن انتهى ولم يتعرض الشارح للاستعارة والغرابة والاضطراب والملازمة وقد يوجه ذلك بأن الاستعارة داخله في التجوز لان من افراد كما تقر في محله والغرابة والاضطراب أي الاختلاف في معناه ما هو مستغنى عنهم بما تقدم انه يقدم الاعرف أي الاشهر الاظهر على الاخفى لان كلا من الغريب والمضطرب اخفى من مقابله كما لا يخفى والملازمة ان أريد بها استعمال لفظ المازوم في لازمه أو بالعكس فهذا من قبيل التجوز فهو داخل فيه أو استعمال اللفظ في معناه لينتقل منه الى لازمه على طريق الكتابة بالمعنى السابق في الكتاب فلا حفاء في ان هذا اخفى بالنسبة لمقابله فيستغنى عن هذا بقوله يرجح الاعرف على الاخفى فليتأمل ثالثه انه تقر في محله انه لا يجوز استعمال المجاز ولا المشترك في التعريف الامع قرينة واضحة فان كان ما ذكره هنا مفروضا في استعمالهما بدون القرينة المذكورة فهذا متنع فلا يحسن جعل تقديم الصريح عليه من قبيل الترجيح لان الترجيح فرع التعارض والاستعمال الممتنع لا تقع به المعارضة أو مع القرينة المذكورة فتقديم الصريح عليه ظاهر لكن التعليل بطرق الخلل الى التعريف بالثاني غير ظاهر اذا لاخل مع وجود القرينة الواضحة ويجاب باختبار الثاني والقرينة وان اتفقت قد بطرقه الخلق أو الاشتباه فلم تكن مانعة من نظرق الخلل (قوله وموافقة نقل السمع واللغة) أي على مخالفتها موافقه أمور الاول ان الظاهر ان المعنى ووافقته المنقول عن السمع أي الشرع أو اللغة وحاصله موافقة المعنى الشرعي واللفظي ويدل على ان المعنى ذلك

(والذاتي على العرضي)
لان التعريف بالاول يفيد
كنه الحقيقة بخلاف
الثاني (والصريح) من
اللفظ على غيره يتجوز
او اشتراك لتطرق الخلل
الى التعريف بالثاني
(والاعم) على الاخص منه
لان التعريف بالاعم أفيد
لكثرة المسمى فيه وقبل
يرجح الاخص أخذ بالمحقق
في الحدود (وموافقة نقل
السمع واللغة) لان
التعريف بما يخالفهما
انما يكون لنقل عنهما
والاصل عدمه

قول الشارح لان التعريف بما يحيا لهما أى السمع واللغة انما يكون لنقل عنهما أى لنقل اللفظ
عن المعنى المقرر فيهما والاصل عدمه وبعبارة العبد الختام ان يكون على وفق النقل الشرعي
أو اللغوي وتقرير الوضعهما والآخر يخالف نقلهما فان الاصل عدم النقل انتهى وقوله
وتقرير الوضعهما تفسير لا يكون على وفق نقلهما وبعبارة الاحكام السادس ان يكون أحدهما
على وفق النقل السمعى والآخر على خلافه فالوافق يكون أولى لبعده عن الخلل ولانه غالب
على الظن انتهى ثم قال الثامن ان يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوي والآخر على خلافه
أوانه أقرب الى موافقته والآخر أبعد فالوافق أو ما هو أكثر موافقة للوضع اللغوي يكون
أولى لان الاصل انما هو التقرير بدون التعديل لكونه اقرب الى الفهم واسرع الى الانقياد
ولهذا كان التقرير هو الغالب وكان متناقضا عليه بخلاف التعديل فكان أولى انتهى فقوله أن
يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوي صريح في بيان قولهم موافقة نقل اللغة بموافقة المعنى
اللغوي فكذلك قولهم موافقة نقل السمع بدليل جمعهم بينهما في اختصار كلامه كما في عبارة
ابن الحاجب والعبد فانها اختصار لكلامه والثاني انه قد يشكل تصوير المسئلة فانها ان
صورت بما لو ورد تعريف واحد ودار الامر بين خلقه على المعنى اللغوي أو الشرعي وجعله على
غيرهما فيجعل عليهما لان الاصل عدم النقل عنهما فهو صحيح في نفسه لكنه مباعد لمثل عبارة
الاحكام السابقة وقوله ان يكون أحدهما والآخر ويجاب بانه اذا دار الامر بين الحمل على
أحدهما والحمل على غيره كان هناك تعريفان مختلفان أحدهما باعتبار المعنى الموافق لأحدهما
والآخر باعتبار المعنى المخالف له فقوله الاحكام ان يكون أحدهما والآخر بالنظر الى ذلك وان
صورت بما لو ورد تعريفان فان كان اللفظ فيهما واحدا فكيف يتصور موافقته في أحدهما
لاحد الوصفين ومخالفته في الآخر لهما فارق قيل يتصور بواسطة القرينة قلنا هذا لا يناسب
التعليل بان الاصل عدم النقل فتأمل وان كان لفظ أحدهما غير لفظ الآخر فان اتفق معنى
اللفظين باعتبار أحدهما الوصفين او كليهما أشكل تصوير كونه موافقا لهما أولا أحدهما في أحد
التعريفين ومخالف لهما في الآخر وان اختلفا معناه ما بذلك الاعتبار فنقل ذلك ليس مما
نحن فيه فلي تأمل * والثالث انه سككت عما لو عارض موافقة نقل السمع وموافقة نقل اللغة
وقضية ما تقدم أوائل الكتاب وهو ما ذكره الشارح بقوله الا في وقت قد ديم المعنى الشرعي
الى آخره تقديم الاول (فان قلت) وقضية أيضا تقدم موافق العرفي على موافق اللغوي
وهو يناق ما اقتضاء ما هنا اذ يخالفه ما يشمل العرفي (قلت) قد يمنع المناقاة برفض ما هنا
فيما اذا كان ثبوت المعنى العرفي المخالف على سبيل الاحتمال وماتمة دم قيا اذا كان معلوم
الثبوت كما يشعر بذلك التعليل بان الاصل عدم النقل * والرابع ان في معنى موافق الوضع
اللغوي الاقرب الى موافقته فيقدم على الابعده منه كما تقدم في كلام الاحكام وقيا به
تقديم الاقرب الى موافقة السمعى على الابعده منه ويبقى ما لو عارض الاقرب الى السمعى
وموافق اللغوي وفيه نظر فلي تأمل (قوله ورجحان طريق اكتسابه) قال شيخنا الشهاب
عطف على موافقة أى ورجحان طريق اكتساب الحجة على طريق اكتساب الآخر
على الحجة الاخر فقوله الشارح على الآخر متعلق بـرجحان لا بـرجحان المقدر بل متعلق بذلك

(ورجحان طريق اكتسابه)
أى الحجة على الآخر لأن
الظن ببعده أقوى من
الآخر

مقدر وهو قولنا على الحد الآخر ويجوز أن يجعل قوله على الآخر مصفا للحد المرجوح
فيه على حينئذ يرجح لارجحان غير أن الأول هو الموافق لعبارة العضد حيث قال في تعداد
مرجحات الحد ود السابع أن يكون طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر
وبالجملة ففي عبارة المتن هناك الضيق ما لا يخفى اهـ (قوله والمرجحات لا تنحصر) قال شيخنا
الشهاب يحتمل أن يريد مطلقا وأن يريد فيما مر اهـ (قلت) الأول هو المتبادر من حذف
المعمول ومن قوله ومثارا غلبة الظن (قوله ومثارا غلبة الظن) أي قوته (أقول) قضيته أن
أصل الظن لا يكفي هنا وفيه نظرا ظهور وجوب العمل بالظن مطلقا في أمثال هذا المقام فإذا
حصل مجرد الظن بوجود مرجح لأحد المتعارضين فما المانع من اعتداده لا يقال إنما اعتبر هذا
التقديم أعنى غلبة الظن أي قوته لأنه لا يتصور التعارض بين الأمرين ما لم يظن من كل منهما
مدلوله إذا لم يظن مدلوله لا يكون معارضا غيره وحينئذ في لازم الترجيح زيادة الظن في أحد
الجانبيين والأفلا ربحان لانا نقول هذا ممنوع بل لا يتصور حصول ظنين متعارضين إذ حكم
الظن بالمتنافيين ممتنع قطعا وما ذكره الفقهاء في باب القبلة ونحوها مما يوهم جواز ذلك مؤول
قطعا كما بيناه في محله على أن هذا ليس مما نحن فيه فان متعلق الظن في قوله ومثارا غلبة الظن
ليس مدلول المتعارضين بل ربحان أحدهما كما هو ظاهر فتأمل اهـ (قوله وتقديم المعنى الشرعي
على العرفي الخ) قال شيخنا الشهاب هذا لا يخالف ما هو قريبا من تقديم العلة الحقيقية
فالعرفية فالشرعية اهـ (أقول) لأن معنى هذا أنه إذا احتمل لفظ الشارع المعنى الشرعي وغيره
حل على الشرعي أو المعنى العرفي واللعوي حل على العرفي ومعنى ذلك أنه إذا دار التعليل بين
الحقيقي وغيره قدم الحقيقي الخ وظاهر أنه لا تعارض بين هذين المقامين (قوله وتقديم
بعض صور النص الخ) قال شيخنا الشهاب قديقال هذا ذكر قريبا في قوله وكون مسالكها
أقوى اهـ (وأقول) يمكن أن يجب أن المراد فيما سبق تقديم بعض المسالك على بعض منها
أو أنهم من ذلك ومن تقديم بعض أنواع المسالك الواحد على بعض منها كتقديم النص الصريح
على الظاهر من مسالك النص فعلى الأول يكون قول الشارح ثم كما في مراتب النص للتظهير
وعلى الثاني يكون التمثيل وكل واحد منهما من مسالك العلة والمراد هنا تقديم بعض صور المسالك
الواحد على بعض منها كتقديم العلة كذا على سبب كذا (فان قلت) هذا الحمل يدفع الاشكال
لكنه محتاج للتوجيه فان ما تقدم يمكن تعميمه لتقديم بعض صور النص على بعض فتخصيصه
بغير ذلك لا بد منه من توجيهه (قلت) لعل السبب فيه أن تقديم بعض صور النص على بعض غير
مبين في كلامهم فالظاهر عدم إرادته فيما تقدم وما يشعر بذلك أعنى أن التقديم المذكور غير
مبين في كلامهم أنه لما أشار ابن الحاجب إلى مراتب النص الصريح والإيماء وأراد بالصرح
ما يشمل الظاهر عند المصنف وإلى أن كل مرتبة دون ما قبلها بقوله الثاني النص وهو مراتب
مثل العلة كذا أو لسبب كذا أو لاجل أو من أجل أو كي أو إذا أو مثل كذا أو أن كان كذا إلى
آخره قال المولى التفة أرا في معنى أن النص صريح وإيماء ولكل منهما مراتب أشار المصنف إلى
تفصيلها بأعادة أنظر مثل وبين الشارح وجه كون كل مرتبة دون ما قبلها ولا يبعد أن يكون
بين أحاد كل مرتبة أيضا تفاوت اهـ فلو كان ما ذكره مبينا في كلامهم لماعبر بقوله ولا يبعد الخ

پیاض بالاصل

(والمبرجات لا تنحصر)
لكثرتها اجتزأ (ومثارها
غلبة الظن) أى قوته (وسبق
كثير منها) فلم نعد (حذرا
من التكرار منه تقديم
بعض مقاهيم الخالفة على
بعض وبعض ما يخيل بالهم
على بعض كالجزاز على
الاشتراك وتقديم المعنى
الشرعى على العرفى والعرفى
على اللغوى فى خطاب
الشارع وتقديم بعض
صور النص من مسالك
العلل على بعض

بسم الله الرحمن الرحيم

كما لا يخفى على أنه قد يقال لا يتبادر من قوله وكون مسلكها أقوى الاتقدم بعض المسالك على بعض دون تقديم بعض أنواعها أو صورها على بعض لكن الحل على ذلك مع قوله بعدم ذلك وما ثبتت علته بالاجماع فالنص القاطع على بلزومه تكرار فلي تأمل (قوله وتقدم بعض صور المناسب) أي كتقديم الضروري على الحاجي وحفظ الدين على حفظ النفس

(الكتاب السابع في الاجتهاد)

(قوله تمام طاقته) قال شيخنا التمهيد والمراد بتمام طاقته تمام مقدوره اذ الوسع بالضم المقدور لا القدرة فلو قال من النظر بدل في النظر كان أوضح اه (أقول) حاصله ان تمام طاقته هو تمام مقدوره وان المقدور هو نفس النظر فالتعبير عن ليكون بتمام تمام طاقته الذي هو تمام مقدوره أوضح من التعبير في الموجب لاشكال الظرفية والموجع الى التكلف فيها لان تمام طاقته هو النظر والشئ لا يكون مبدؤا ولا في نفسه ويوجب بان تمام الطاقة والمقدور ليس نفس النظر بل ما توقف عليه النظر فلا اشكال في الظرفية لان ما توقف عليه الشئ من المقدورات يبدل في حصوله فلي تأمل (قوله فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعي) قد يقال قضية الاستغناء عنه بقيد الحيثية الاستغناء أيضا عن قول المصنف بحكم بل وعن قوله لتحصيل ظن الآن يقال ان ذكرهما مع الاستغناء عنهما التنبيه على ان الحاصل ظن الحكم لا العلم به كما يتوهم فلي تأمل والله تعالى أعلم (قوله والظن المحصل هو الفقه) قال شيخنا العلامة هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب من ان المراد بالعلم في تعريف الفقه هو التمهيد لا الادراك فقوله هنا مجازا مناف لذلك أيضا وكذا قوله هنا بمعنى المتهي للفقه يقتضي ان الفقه هو نفس الادراك لا التمهيد وهو مناف لذلك أيضا اه ووافقه في ذلك شيخنا التمهيد (وأقول) ما ذكرناه ممنوع بل هو مما يتعجب منه أما قوله ما هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب الخ فلما تقرر وصرح به السيد وغيره من ان أسماء العلوم كالفقه تطلق بازاء كل واحد من معان ثلاثة الملزمة الخصوصية والمسائل الخصوصية والتصديق بتلك المسائل وحينئذ فما صرح به أوائل الكتاب بالنظر الى المعنى الاول لانه مراد الائمة ثم يبدل ما قرر وفيه وما صرح به هنا بالنظر الى المعنى الثالث لانه الموافق لقول المصنف والمجتهد الفقيه فغاية الامر انه جعل الفقه في أحد الموضوعين عن واحد من معانيه وفي الموضوع الآخر على واحد آخر من تلك المعاني للمناسبة المقتضية في كل موضع لما ذكر فيه ومجرد ذلك لا منافاة فيه ولا اشكال بوجه على مثله في كلامهم بل مثله في كلامهم كثير شائع كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة وتصفح لكلامهم وقد أشار المولى المنتقزاني الى ان الظاهر ان الفقه هنا بمعنى غير المعنى السابق له أوائل الكتاب حيث قال في جعل العضد التمهيد بالفقه استرازا عن استقراغ غير الفقه مانصه الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا التمهيد الغزالي والامدي وغيرهما فانه لا يصير فتها الابد لاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التمهيد لمعرفة الاحكام على ما سبق اه فتأمل لا يقال يناقض ما ذكرته قوله المعروف في أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ لادلائه على ان التعريفين بمعنى واحد مع ان ذلك لا يصح لظهور أن أحدهما ما بين لاد آخرهما تقرر من ان أحدهما بمعنى الملزمة والاخر بمعنى التصديق وكذا ينافيه قوله فلو عبر عنه بالظن بالاحكام كان أحسن لدلائله على انه أراد التطبيق

وتقديم بعض صور المناسب على بعض وغير ذلك

(الكتاب السابع في الاجتهاد)

(الاجتهاد) المراد عند الاطلاق وهو الاجتهاد في الفروع (استقراغ الفقيه الوسع) بان يبدل تمام طاقته في النظر في الادلة لتحصيل ظن بحكم من حيث انه فقه فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعي فخرج استقراغ غير الفقيه واستقراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي والظن المحصل هو الفقه المعروف في أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ

بين ما هنا وما هناك من التعريفين لا نقول لانسلم واحدا من المناقاة والدلالة المذكورين اما
 في الاول فلانه لا يخفى اننا لو قلنا الحيوان الناطق هو الانسان المعروف بالحيوان الضاحك لم يكن
 فيه منافاة ولا دلالة على ان الحيوان الناطق والحيوان الضاحك بمعنى واحد بل حاصله ان
 الحيوان الناطق بمعنى للفظ الانسان كما ان الحيوان الضاحك بمعنى واحد بل حاصله ان
 المحصل هو الفقه الخ حاصله ان الظن المذكور معنى للفقه كما ان العلم المذكور معنى له كما تقدم
 اوترا الكتاب بل لو قيل ان قوله المعروف الخ يدل على مباينة أحد المعنيين للآخر والاقوال
 هو الفقه كما تقدم أول الكتاب ونحو ذلك وأسقط قوله المعروف **بكذا** لكان دقيا حسنا
 للمعامل فان قيل لكن الحصر الذي افادته هذه الصيغة يتقيد ان له معنى آخر قلنا ممنوع لان
 الاظهر في مثل هذه الصيغة انها الحصر الاول في الثاني كما سيأتي قريبا فيكون مفادها حصر
 الظن المحصل في الفقه دون العكس فلا ينافي ان له معنى آخر فتأمل واما الثاني فلانه اراد
 التطبيق بينهما بالنسبة لبعض الاجزاء فقط أعني جمع الاحكام لانه معتبر فيهما وتعريف الظن
 ليكون فيه تنبيه على انه المراد من العلم ههنا فتأمل واما قوله ههنا مجازا مناصف لذلك
 أيضا بخوابه منع المناقاة لان الحكم بهذا التجوز باعتبار تعريف الفقه المراد ههنا بمعنى انه اذا
 كان الفقه بمعنى الظن المحصل كان قياسه ان يكون الفقيه بمعنى المحصل للظن فاطلاقه بمعنى
 المتيهي لذلك مجاز وهذا لا ينافي ان يكون حقيقة باعتبار معنى آخر (فان قلت) هلا جعله
 حقيقة باعتبار ذلك المعنى الاخر ولم يختار مرعاة هذا المعنى المذكور ههنا حتى جعله مجازا
 باعتباره (قلت) يمكن ان يقال لما كان هذا المعنى هو المشار اليه في تعريف الاجتهاد كان
 مرعاه في المشتق منه المذكور في تعريف الاجتهاد أنسب وأقرب وأبعد عن المناقاة ظاهرا
 لان كون الظن هو الفقه يقتضي عدم صدق الفقيه المشتق من الفقه حقيقة قبل حصوله
 وصدقه حقيقة قبل حصوله يقتضي كون الفقه ليس هو الظن فاطلاق الفقيه حقيقة باعتبار
 المعنى الاخر مع الإشارة الى تعريف الفقه بمعنى الظن بينهما تناف ظاهر وكأنه لما كان
 وقوع الجواز المشهور في التعريف أسهل من وقوع المشترك اثره عليه ولانه يحتمل أن يكون
 القائل بهذا التعريف يقصر اصطلاحه عليه وحينئذ يتعين النظر الى مقتضاه دون التعريف
 الاخر على انه يحتمل أن يكون ذلك على وجه التزلزلي ان غاية ما يلزم من ملاحظة كون
 الفقه بمعنى الظن دون المعنى الاخر كون الفقيه مجازا في التعريف ولا محذور فيه لانه مجاز
 شائع ههنا مع انه يمكن أن يكون مختارا للشارح في معنى الفقه ما ذكره ههنا دون ما تقدم أوائل
 الكتاب ويكون ما تقدم انما ذكره على قول غيره ومثل ذلك كثير الوقوع لهم حتى للمولى
 التفتازاني في المطول وغيره في مواضع وأجاب عنه من تأخر عنه كالحسين لكلامه بما ذكر
 بعينه واما قوله وكذا قوله ههنا بمعنى المتيهي الى آخره فغوابه هو جواب ما قبله بالاتفاق كما هو
 ظاهر لا يقال تجوز كون مختار الشارح ما ههنا دون ما هناك يستلزم خروج مالك عن الفقهاء
 وهو باطل اجماعا لاننا نقول الاستلزام ممنوع قطع لانه وان خرج باعتبار هذا المعنى بخصوصه
 لا يخرج باعتبار غيره ولا محذور بوجه في عدم صدق اسم الفقيه حقيقة عليه باعتبار بعض
 معاني الفقه دون بعض بل باعتبار هذا المعنى بخصوصه مع ملاحظة ما أشار اليه الشارح من

ان المراد جميع الاحكام يستلزم أن لا يصدق اسم الفقيه كالمجتهد بهذا المعنى حقيقة على أحد من المجتهدين اذ حصول ظن جميع الاحكام بالاعتقاد غير حاصل لاحد وهذا وان كان قد يستبعد الان الظاهر انه مما لا بد منه فليستأمل (قوله فلو عبر بهذا الظن بالاحكام كان أحسن) فيه أمران * الأول قال شيخنا العلامة التعبير وابن وافق قوله فيما مر العلم بالاحكام ~~لكنهم~~ ما يخالفان ما ينبغي من جواز تجزى الاجتهاد فليستأمل اه (وأقول) دعوى المخالفة ممنوعة منها في غاية الجلاء لجواز ان يكون للاجتهاد المطلق معنيين أحدهما وهو المراد عند الاطلاق ما هنا والاخر ما يشار اليه فيما سيجي ويكون هذا التعريف باعتبار المعنى الاول والتعريف باعتبار وضع لا يعترض بعدم تناوله اذ قد وضع آخر فان قيل يؤيد المخالفة قول المولى سعد الدين في الحواشي ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التمسك بالكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة لتحقيق مجتهد ليس بفقيه اه قلنا لا تأيد فيه كما هو ظاهر بأدنى تأمل (فان قلت) سلمنا ذلك لكن أى حامل على حل التعريف على المعنى الاول وهما حمله على أهم منه (قلت) الحامل على ما ذكر ان السياق صريح أو كالصريح فيه ألا ترى الى قوله عقب التعريف والمجتهد الفقيه فانه صريح أو كالصريح في ارادة المجتهد بالمعنى المراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد حتى يكون جميعها معتبرا في المجتهد فيصيح ان المجتهد هو الفقيه لاعتبار جميع الاحكام فيه لاعتبارها في الفقه كما تقدم أول الكتاب وقد صرح السيد في ما اذا كان كل من المبتدأ والخبر معرفا بالام الجنس بان قصر المبتدأ على الخبر أظهر وبه يتدفع ما عساه ان يقال من ان المقصود حصر الفقيه في المجتهد وذلك لا يستلزم العكس حتى يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد المراد من هذا التعريف ويدل على ان الامور الالتمية المشترطة في المجتهد مشترطة في الاجتهاد والمراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام فيه لان اشتراط تلك الامور التي منها معرفة متعلق الاحكام على الاطلاق انما يتصور مع اعتبار ما ذكر * والثاني ان هذا الكلام صريح في اعتبار جميع الاحكام في كل من الاجتهاد والفقه لانه ذكر ان الاحسن التعبير بالاحكام لطابق ما تقدم في أول الكتاب وذكر ان المراد جميع الاحكام وهذا يقتضي ان لا يتحقق واحد من الاجتهاد والفقه لان الاحكام لا تتناهي وتزايد بتزايد الزمان وما من زمان الى يوم القيامة الا ويحدث فيه من الاحكام ما لم يوجد فيما قبله ويكني في ذلك انه ما من مجتهد الا ويحدث قضايا بعد موته لم يحصل له ظن حكمها بل ولا صورته فلا يتصور ظن جميع الاحكام فلا يتحقق الاجتهاد ولا الفقه ولا المجتهد ولا الفقيه ويمكن ان يجاب بأنه لا محذور في لزوم عدم تحقق المذكورات بهذا المعنى ويكني تحققها بمعنى آخر للاجتهاد والفقه وهو التمسك بالظن المذكور وكذا تحقق الاجتهاد بمعنى آخر له وهو الظن ولو لم يعض الاحكام أخذنا من جواز تجزى الاجتهاد الا في فليستأمل (قوله والفقيه في التعريف بمعنى المنهني) قال شيخنا الشهاب فرجه من الاعتراض بان الفقه لا يشترط في المجتهد اه (قلت) وأقوى منه انه فزمن لزوم تحصيل الحاصل ولزوم عدم جامعة التعريف فليستأمل (قوله ولذا) أى لاجل انه يكون بما يحصله فقيها حقيقة قال المصنف والمجتهد الفقيه الخ قال شيخنا العلامة قديقال

فلو عبر بهذا الظن بالاحكام كان أحسن والفقيه في التعريف بمعنى المنهني للفقه مجازا شاعرا ويكون بما يحصله فقيها حقيقة ولذا قال المصنف (والمجتهد الفقيه) كما قال فيما تقدم نقله عنه في أوائل الكتاب والفقيه المجتهد لان كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر ولتحقيقه شروط ذكرها بقوله (وهو) أى المجتهد أو الفقيه من حيث ما يتحقق به (البالغ) لان غيره لم يكمل عقله

قوله والمجتهد الفقيه وعكسه كل من المجتهد والفقيه فيه ما مر ادبه المنتهى للعلم اى الظن الى آخره
(وأقول) حاصله الاعتراض على استدلال الشارح على ان المراد بالفقيه المحصل لا المنتهى
بقول المصنف والمجتهد الفقيه وجه الاعتراض ان قول المصنف المذكور غاية ما أفاد
تساويهما فى الصديق وهذا حاصل مع كونه ما معنى المنتهى الذى هو معناهما الاخر ولا دلالة
فى كلام المصنف على ما قاله الشارح ويمكن ان يجاب بان المتبادر من قول المصنف والمجتهد عقب
تعريف الاجتهاد بالاستقراغ المذكور هو المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف وهو المجتهد
بمعنى المحصل ليرتبط بالتعريف لا بمعنى المنتهى لانه حينئذ لا يرتبط بالتعريف بل ارادته ارادة
مجهول اذ التعريف لا يفيد ولم يبين له معنى آخر بعد فظهر وكلام المصنف فيما قاله الشارح
على الاخفاء به ومجرد الاحتمال لا أثر له لما استقر واشتهر انه يجب حمل الكلام على ظاهرهما
أمكن حله عليه نعم يرد على هذا الجواب ان ذكر قوله والمجتهد الفقيه عقب التعريف وان كان
ظاهرا فى ارادة المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف فهو معارض بان قوله وهو البالغ
العاقل الخ خصوصا نحو قوله فيه وتعارض الفقه أى لا يشترط معرفته بديل على ان المراد
به معنى آخر وهو المنتهى ويجاب بجمع المعارضة لان المراد بهذا بيان شروط تحققه كما أشار اليه
الشارح بقوله ولتحققه أى كل منهما شروط ذكرها بقوله (فان قلت) أى قرينة من المتن على
ارادة ذلك حتى تندفع المعارضة (قلت) يمكن أن تجعل القرينة اعتبارها نحو البلوغ والعقل
لظهوره ووج ذلك عن الحقيقة بكل من المعنيين فليست أم (قوله حتى يعتبر قوله) قال شيخنا
الشهاب الاوضح حتى يصح نظره اه
اشارة الى ان هذا مراد المصنف فانه ربما تفهم عبارته معنى انه يشترط كونه فقيها وان أنكر
القياس أى ان انكار القياس لا يمنع من هذا الاشتراط وهذا وان استلزم انه لا يخرج بانكاره
عن فقاها النفس كما هو ظاهر الا أنه خلاف المراد من ان الخلاف فى انه يخرج بذلك عن فقاها
النفس أولا لان الخلاف فى اشتراط كونه فقيها وعدمه وأيضا فلو كان الخلاف فى الاشتراط
المذكور كان قوله وثالثها الاجللى معناه وثالثها يشترط كونه فقيها النفس الا ان انكر الاجللى
فلا يشترط ذلك وهو فاسد مناف للمقصود (قوله لغة الخ) قال شيخنا الشهاب هذا وسائر
المعطوفات بعده نصب على الظرفية المجازية لا التمييز خلافا للمعشى وفى كلام الشارح الا فى
ما يدل لما قلناه اه وأشار بقوله كلام الشارح الى قوله الا فى أى المتوسط فى هذه العلوم
(قوله وأصولا وبلاغة) قال الكوراني وعندى ايس بشرط أى معرفة أصول الفقه
اذ الشافعى كان مجتهدا ولم يكن هناك العلم مدقونا ولو أدرج البلاغة فى العربية كان أولى مع
انها ليست شرط فى المجتهد ايضا لان جمهور المجتهدين كانوا متبحرين فى الاجتهاد مع انه لم يكن
هناك هذا العلم مدقونا بل كونه ذا طبع مستقيم كاف اه (وأقول) اما قوله وهو عندى ليس
بشرط الخ فهو مبنى على توهمه ان المراد بمعرفة علم الاصول معرفته بهذه الاصطلاحات
الحادثة على هذا الوجه المدون وليس كذلك بل المراد به معرفة ذات قواعد سواء كانت
مدقونة أو لا وسواء عرفها بالطبع او بغيره ولو صح هذا التوهم لزم عدم اشتراط معرفة العربية
وغيرها أيضا فان مشايخ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا فى غاية رفعة الرتبة فى الاجتهاد ولم يكن

حتى يعتبر قوله (العاقل)
لان غيره لا يتميز له مهتدى به
لما يقوله حتى يعتبر (أى
ذو ملكة) هى الهيئة
الراسخة فى النفس (يدرك
بها المعلوم) أى ما من شأنه
ان يعلم وهذه الملكة العقل
(وقيل العقل نفس العلم)
أى الادراك الضرورى كان
أو نظريا (وقيل ضروريا)
فقط وصدق العاقل على ذى
العلم النظرى على هذا العلم
الضرورى الذى لا يفتك
عن الانسان كعلمه
بوجود نفسه كما
يصدق لذلك على من
لا يتأق منه النظر كالابله
(فقيه النفس) أى شديد
الفهم بالطبع لمقاصد
الكلام لان غيره لا يتأق له
الاستنباط المقصود بالاجتهاد
(وان انكر القياس) فلا
يخرج بانكاره عن فقاها
النفس وقيل يخرج فلا يعيب
قوله (وثالثها الاجللى)
فيخرج بانكاره لظهور
جوده (العارف بالدليل
العقلى) أى البراءة الأصلية
(والتكليف به) فى الحجية
كما تقدم ان استحباب
العلم الاصلى حجة فتيست
به الى ان يصرف عنه دليل
شرعى (ذو الدرجة الوسطى
لغة وعربية) من نحو

اذنك العربية وغيرهما مدونة فأنهن عندئذيه واما قوله ولو أدرج البلاغة في العربية كان
أولى فهو عندى خطأ لا قطع بان المتبادر عرفان العربية ما لا يشمل البلاغة فلو أدرجها فيها
فهم خلاف المقصود أو توهم ذلك توهم في غاية القوة والاعتبار فكان الأولى ما صنع المصنف
لا ما توهمه هو واما قوله مع انهم ليست شرطاً في المجتهد أيضاً الخ فجوابه هو ما تقدم أو لا بلا
تفاوت كما هو ظاهر (قوله وقال الشيخ الامام هو من هذه العلوم ملكة له الخ) فيه أمور
الأولى انه يمكن حمل كلامهم على ما قاله لان التوسط في المذكورات مجامع صيرورتها ملكة له
فان الملكة تتفاوت مراتبها فان أراد على مراقب الملكة فيها فهو ممنوع والثاني ان المتبادر
منه أنه مقابل لما قبله مع أنه لا يقابل إذا قبله شرط لتحقيق المجتهد المفسر بظان الحكم على
الوجه المخصوص كما علم بمآقره الشارح والمفهوم من هذا انه تفسير حقيقة المجتهد ويحصل
من هذا التفسير انه بمعنى المتي لا الظان بالفعل اللهم الا ان يكون المراد من انه من هذه
العلوم ملكة له انه يتحقق بـ كونه ملكة له الخ والثالث ان الكوراني أشار الى المناقشة
في تخصيص ذلك بالشيخ الامام حيث قال بعد ذكره وهذا مأخوذ من كلام الامام والغزالي قال
في المستصفى أحد الشرطين في المجتهد ان يكون محيطاً بـ أدرك الشرع متمكناً من استشارة
الظن بالنظر فيها ويقدم ما يجب تقديسه فان قوله متمكناً معناه ذملاً ملكة له قوة الاخذ والرد
والقبول اهـ (وأقول) هذه مناقشة أو هي من بيت العنكبوت اما أولاً فلان ما زعمه من ان
قوله متمكناً معناه ذملاً ملكة الى آخره ممنوع منعاً لا خفا فيه وأي ملازمة بين التمكن المذكور
والملكة أو أي توقف لذلك التمكن على تلك الملكة حتى يجب ارادتها منه وإما ثانياً فقلنا انه
أراد ذلك لكن عبارته شحطه والشيخ الامام صرح بذلك وخص عليه فأتجه كل الاتجاه تخصيصه
بنقل ذلك عنه وهذا مما لا يتشكك فيه عاقل ولا يخفى كثرة وقوع أمثاله في كلامهم على فاضل
وأما ثالثاً فلان الاحاطة بـ أدرك الشرع أعم من ممارستها بحيث اكتسب القوة المذكورة
والشيخ الامام صرح بهذا التقييد فتخصيصه بنقل ذلك عنه في غاية الاتجاه وأما رابعاً فلان
دعواه ان ذلك مأخوذ من كلام الامام غير مقبولة الى اثباتها وهو لم يتعرض لذلك وغاية ما يصح
له ان يكون عبارة الامام كعبارة الغزالي وقد علمت انه لا دلالة فيها على ما زعمه فتدبر (قوله
بمعظم قواعد الشرع) ان أراد بـ تقييده بالمعظم اخراج غير المعظم عن الاعتبار رأساً ففيه نظر
لانه قد يقع له من الاحكام ما يتوقف على ذلك الغير فلا يتأتى له العلم به على وجه معتبر والافلا
وجه لهذا التقييد مع انه لا يوافق ما قرره الشارح من اعتبار عموم الاحكام اذ لا يتأتى
استخراج عموم الاحكام الا مع الاحاطة بجميع قواعد الشرع فان قبل هذا النظر غير متوجه
مع قوله ومارسها بحيث الخ قلنا ان أراد بفهمهم مقصود الشارع فهمه في سائر الاحكام فلان سلم
تأتى ذلك مع عدم الاحاطة ببعض قواعد الشرع أو بالنظر لمعظم الاحكام فهذا لا يوافق
اعتبار عموم الاحكام كما تقررو ويمكن ان يختار الأول ويلتزم ان الاحاطة بالمعظم وممارستها بما
يقدران على تحصيل الباقي (قوله وضم اليها ما ذكر) قال شيخنا الشهاب أي قوله وأحاط الخ
ذلك ان تقول هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الاحكام السابق فان قيل هو أعم منه قلنا
سلمنا ولكن الذي يشترط في تحقق المجتهد من ذلك معرفة متعلقات الاحكام لا غير فليتنامل اهـ

وأقول

وتصريف (وأصولاً
وبلاغة) من معان وبيان
(ومعاق الاحكام) بفتح
اللام أي ما يتعلق هي به
بدلالة عليها (من كتاب وسنة
وان لم يحفظ المتن) أي
التوسط في هذه العلوم ليتأتى
له الاستنباط المقصود
بالاجتهاد ما علمه بآيات
الاحكام وأحاديثها أي
مواقعها وان لم يحفظها
فلانها المستنبط منه واما علمه
باصول الفقه لانه يعرف به
كيفية الاستنباط وغيرها
مما يحتاج اليه واما علمه
بالباقى فلانه لا يفهم المراد
من المستنبط منه الا به لانه
عربي بليغ (وقال الشيخ
الامام) والدم المصنف (هو)
أي المجتهد (من هذه العلوم
ملكة له وأحاط بمعظم قواعد
الشرع ومارسها بحيث
اكتسب قوة يفهم بها
مقصود الشارع) فلم يكتب
بالتوسط في تلك العلوم
وضم اليها ما ذكر (ويعتبر

(وأقول) لو سلم أن هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الأحكام وإن تلك القواعد ليست مباينة
 لمتعلق الأحكام الذي هو الآيات والأحاديث الدالة على الأحكام على ما هو الأنسب بقوله
 فيهم بهم مقصود الشارع فإنه ظاهر في أن المراد بتلك القواعد غير الآيات والأحاديث
 المذكورة إذ لا يتجه أن الاحتاط بها وممارستها وسيلة إلى فهم كلام الشارع لأنها كلام الشارع
 فهي أيضا محتاجة إلى التوسل في فهمها وإن الشيخ الإمام لم يخالف غيره باعتبار ما هو أعم من
 متعلق الأحكام فيمكن في خروج هذا المضموم عن معرفة آيات الأحكام وأحاديثها زيادة اعتبار
 الممارسة فيه بحيث اكتسب القوة المذكورة (قوله قال الشيخ الإمام لا يقع الاجتهاد
 الخ) فيه أمران * الأول أن القائل أن يقول لم كانت هذه الأمور معتبرة لا يقع الاجتهاد
 لتحقيقه ومعرفة متعلق الأحكام من كتاب وسنة بالعكس كما تقدم * والثاني أن الكوراني
 أشار إلى المناقشة في تخصيصه بذلك حيث قال ونقله عن والده وليس له ذلك خاصة بل ظاهر
 كلام الإمام والغزالي قال الإمام في الحصول ينبغي أن يكون عالما بمواقع الاجماع حتى لا يفتي
 بخلافه والافتاء هو يقع الاجتهاد الذي قاله والده اه (وأقول) ما أضعف هذه المناقشة
 ولعمري أنها كالهباء المنثور وذلك لأننا نسلم أن الافتاء هو يقع الاجتهاد بل هو اجابة السائل
 كما هو غاية الظهور وكيف يصح دعواه أن الافتاء في كلام الإمام بمعنى الاجتهاد مع تكرره بمير
 الإمام بنحو قوله إذا فتى المجتهد مرة بما أدى اجتهاده إليه الخ فإن هذا تصریح بان الافتاء
 غير الاجتهاد وحيد فيجب أن يكون الإمام اعتبر ذلك في كونه صفة فيه اذ لو لم يعتبر كذلك
 ربما أوقع الاجتهاد المخالف له وأجاب بما أدى إليه فيلزم الافتاء بخلافه ولو سلم أنه أراد ما رجمه
 فعبارته محتملة لارادة غيره وكان تخصيص من نصص على المقصود وهو الشيخ الإمام أولى ولو سلم
 أن عبارته نص فيما رجمه فلا دلالة فيها على أن الاعتبار لا يقع لكونه صفة فيه لان حاصلها
 أنه ينبغي ما ذكره كإتيان الاحتراز عن يقع الاجتهاد مخالفا له وهذا لا ينافي أن الاعتبار لنفس
 كونه صفة فيه لان اعتباره في نفس كونه صفة له يصحح أن يعال بالاحتراز عما ذكره لانه لو لم يعتبر
 في ذلك فتدبر الاجتهاد بدون الخبرة وذلك قد يؤدي إلى المخالفة فتأمل فإنه في غاية الحسن
 والظهور (قوله لا لكونه صفة فيه) قال شيخنا الشهاب الضمير أي في كونه عائد على قوله
 الآتي كونه خبرا إلى آخره اه وسبقه إلى ذلك شيخ الاسلام فقال قوله لكونه أي لكون
 ما يأتي من كونه خبرا بالمد كوراني فالضمير عائد على متأخره فقامت بترتبة اه ووافق قول
 الشارح الآتي وبين والده المصنف الخ (وأقول) هذا غير متعين بل يجوز رجوع ضمير لكونه
 للاجتهاد وضمير فيه للمجتهد أي اعتبار كونه خبرا ليس لأجل كون الاجتهاد صفة في المجتهد
 بمعنى أن قيام صفة الاجتهاد به لا تنوقف على ما ذكره تأمل (قوله كونه خبرا بمواقع الاجماع)
 فيه أمران * الأول أنه قد يقال كان ينبغي أن يزيد بمواقع الخلاف فإنه يحرم عليه أحداث
 قول آخر فيحتاج إلى معرفة مواقع الخلاف لا يقع في مخالفته بأحداث ما ذكره ويمكن أن
 يجاب بأن ما ذكره يعني عن هذه الزيادة لانه انما يحرم أحداث القول أو التقصير (أن خرقا
 الجاع بان خراج عن الخلاف الذي في المسئلة لان الخروج عنه يجمع على امتناعه فهذا من
 أفراد مواقع الاجماع فكلامه يشمل والثاني أن قوله بمواقع الاجماع قال شيخ الاسلام أي

قال الشيخ الإمام والله
 المصنف لا يقع الاجتهاد
 لا لكونه صفة فيه كونه
 خبرا بمواقع الاجماع كونه
 لا يخرقه فإنه اذالم يكن
 خبرا بمواقع قد يخرقه
 بخالفته وخرقه حرام كما
 تقدم لا اعتبار به

الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خيرا بهما قد يعكس (وأسباب النزول) فان الخبرية بها ترشد الى فهم المراد (وشرط المتواتر والاتحاد المحقق لهما) المدكور في الكتاب الثاني ليقتدم الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خيرا به قد يعكس (والصحيح والضعيف من الحديث) ليقتدم الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خيرا بهما قد يعكس (وحال الرواة) في القبول والرد ليقتدم المقبول على المردود فانه اذا لم يكن خيرا بذلك قد يعكس وفي نسخة وسير الصحابة ولا حاجة اليه على قول الأكثر بعد التمسك كما تقدم (ويكنى) في الخبرية بحال الرواة (في زماننا الرجوع الى أئمة ذلك) من المحدثين كالامام أحمد والبخاري ومسلم وغيرهم فيعتقد عليهم في التعديل والتجريح لتعذرهما في زماننا الا بواسطة وهم أولى من غيرهم فالخبرية هذه الامور اعتبروها في المجتهد لما تقتضيه وبين والدالمصنف انما شروط في الاجتهاد لصفة فيه وهو ظاهر (ولا يشترط) في المجتهد (علم الكلام) لا يمكن الاستنباط لمن يجوز بعقيدة الاسلام تقليدا

في الواقعة المجتهد فيها او ياتي مثله في بقية الشروط الاتية وعليه فكان ينبغي حذف شرط من قوله وشرط المتواتر والاتحاد لانه لم يعتبر لا يبقاع الاجتهاد الذي الكلام عليه بل للمجتهد وهو معلوم من قوله وهو ذو الدرجة الخ وفيه أمران * الاول ان قوله أى في الواقعة المجتهد فيها لا يناسب تعبير المصنف بوقوع الاجماع لان واقعه هي المسائل المجمع عليها ولا معنى لقولنا خيرا بالمسائل المجمع عليها في المسئلة المجتهد فيها وان جعل المواقع بمعنى الوقوع صار المعنى انه يشترط كونه خيرا بوقوع الاجماع في المسئلة المجتهد فيها وهذا غير مشروط بل يكتفى معرفته بانهم اجمع عليها والوجه ان مراد المصنف كونه خيرا بالمسائل المجمع عليها ولو عند الاجتهاد ولو اجالا بان يعرف ان مسئلته ليست منها * والثاني ان قوله فكان ينبغي حذف شرط الخ مبنى على ان المراد كونه خيرا بمعنى الشرط فيكون شرطا للمجتهد ويغنى عنه قوله اصولا تضمن معرفة الاصول معرفة معنى ذلك الشرط لكن هذا ممنوع لجواز ان مراد المصنف كونه خيرا بوجود ذلك الشرط في ذلك الخبر وهذا لا يتضمن معرفة الاصول ولا هو شرط للمجتهد بل لا يبقاع الاجتهاد وهو ظاهر (قوله والناسخ والمنسوخ) قال شيخنا الشهاب أى بان هذا ناسخ وهذا منسوخ والا فالعلم بحالهما داخل في قوله السابق اصولا اه وبه يتدفع ما ذكره في قول الشارح ليقتدم الاول على الثاني وهو مائة له ان تقول هذا معلوم من اشتراط معرفة الاصول اه (قوله قد يعكس) قال شيخنا الشهاب لا يقال أو يعكس بل بما لا نناقول محل النسخ عند التعارض اه وبه يتدفع قوله في حاشية أخرى عند قوله قد يعكس أو يعكس بهما اه (قوله والصحيح والضعيف) يمكن هنا ان يراد كونه خيرا بهما وهو هما وان المتحقق فيهما هو فيه الاول يعمل به والثاني فلا يعمل به لكن هذا قد يؤدي الى الاستغناء عن قوله وحال الرواة فان معرفة تحقق احد الوصفين يستتبع معرفة حال الرواة فليست امل (قوله ويكنى في الخبرية بحال الرواة) خص هذا بعرفة حال الرواة كانه لانه المتبادر والافيه من رجوعه لمعرفة الصحيح والضعيف ايضا بل ولما قبل ذلك ايضا فليست امل (قوله لتعذرهما في زماننا) قال شيخنا الشهاب لعل المراد تعذرهما بالنسبة لمن مضى دون الاحياء في زماننا فلا يتعذر تعديلهما وتجريحهم (قوله وبين والدالمصنف الخ) يمكن جعل كلامهم عليه ويحتمل أن مراد الشيخ الامام بيان مرادهم لان نسبتهم للمخالفة (قوله ولا يشترط علم الكلام) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب الظاهر ان جملة المتصايقين لقب لاصول الدين وحيث قد في كلامه مضاف محذوف أى معرفة علم الكلام فان كان المضاف اليه هو اللقب فقط فلا حذف اه * والثاني قال الكوراني وهذا ما خوذ من كلام الغزالي وهو مبنى على جواز التقليد في العقائد وهذا ليس بصحيح اه (وأقول) دعوا عدم صحته من غير سند يذكره مما لا يلتفت اليها وكيف وقد مشى على ذلك غير الغزالي أيضا وجهه بما هو حسن ظاهر قال الامام في المحصول وقد ظهر مما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه واماسائر العلوم فغير مهمة في ذلك اما الكلام فغير معتبرا لا لوقر ضنا انسانا جازما بالاسلام تقليدا لا يمكنه الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام اه فتأمل حسن هذا التوجيه ومثاقته وظاهره ان هذا غير مبنى على جواز التقليد وقد يدل على ذلك ما سياتي في مسئلة التقليد في اصول الدين ان الذي ربحه الامام امتناع

التقليد ووجوب النظر ولم يرد في المستصفي على قوله ان الكلام لاحاجة اليه ولم يتعرض ابناء ذلك على جواز التقليد فان أشار الكوراني بقوله وليس هذا بصحيح الى جواز التقليد فلا التفات اليه لما ساقى من ان التحقيق جوازه ولو سلم قلنا أن نمنع بناء التوجيه على ذلك وان أشار به الى عدم اشتراط الكلام فليس بصحيح بل هو ظاهر متجه كما علم من هذا التوجيه فليست امل (قوله ولا تفاريع الفقه) قال الكوراني والمراد به المسائل الفرعية التي استخرجها غيره فلا دور كما توهم اهـ وقال شيخنا الشهاب انظر كيف هذا مع قولهم الفقيه هو العالم بالاحكام اى المتهى اذ كيف يوجد الفقيه بدون اتصافه بذلك اللهم الا أن يريد المعرفة بالفعل اهـ (وأقول) أما ما قاله الكوراني في كانه قصده رد ما في الزركشي وما أشار اليه الشارح المحقق لمزيد انحرافه منهمما وعصبيته عليهم الا ان هذا الذي قاله باطل مخالف لكلام الأئمة فلا اعتبار به ولا التفات اليه والموافق لكلام الأئمة ما في الزركشي وأشار اليه الشارح المحقق قال هجة الاسلام في المستصفي وكيف يحتاج الى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليه شرط نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسة فهو طريق لتحصيل الدرجة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن العصاة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق العصاة أيضاً اهـ فتأمل قوله وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها الى أن قال فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد الخ اى وهو دور وفي الحصول للامام مانسته وأما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً فيه اهـ وعبارة المنهاج للقاضى البضاوى ولا حاجة الى الكلام والفقه لانه نتيجة اهـ قال المصنف في شرحه ولا حاجة أيضاً الى تفاريع الفقه وكيف يحتاج اليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها فاذا كان الاجتهاد نتيجة فلو شرط فيه لزوم الدور ونقل اشتراط الفقه عن الاستاذ أبي اسحق وله له أراد ممارسة الفقه فقال انما يحصل الاجتهاد في زماننا ساق مائة قدم عن الغزالي فانظر قوله فلو شرط فيه لزوم الدور شرحا قول المنهاج لانه نتيجة وقوله وله له أراد الخ فان ذلك كله صريح في ان الكلام في تفاريع الفقه التي يولدها المجتهدون وان صورة المسئلة انه لا يشترط في المجتهد تقريعه تفاريع الفقه وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الكوراني وانه قلدي القضية مجرد العصبية من غير رجوع الى منقول ولا تمسك بمعقول وأما ما قاله شيخنا فخوابه قوله اللهم الا أن يريد الخ فان هذا هو مرادهم هنا بلا شبهة كما يصريح بذلك دليلهم وبالله التوفيق (قوله لانها انما يمكن بعد الاجتهاد) قال شيخنا العلامة لوقال لا تحصل كان أظهر اذا التوقف على الاجتهاد هو الحصول لا الامكان اهـ (وأقول) غاب عن الشيخ ما قرره ان الامكان امكان ذاتي ووقوعي فما ذكره هو الذاتي وما ذكره الشارح هو الوقوعي فلا شك كمال بوجه وانما نشأ الاشكال من اشتباه أحدهما بالآخر وعدم ملاحظة الفرق بينهما مع انه قد كثرت في كلامهم التنبه عليهم ما في مظان الحاجة اليه حتى كأنه لما قال في شرح ايساغوجي حيث جعلت تعريفات الكلمات رسوماً وكون هذه التعريفات رسوماً بناء على امكان أن يكون لهما ماهيات ورائها المفهومات قال بعض المحشين عليه المراد من هذا الامكان الوقوعي

(و) لا (تفاريع الفقه) لانها انما يمكن بعد الاجتهاد فكيف تشترط فيه (و) لا (الذكورة والحرية) لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الاجتهاد وان كن ناقصات عقل عن الرجال

وكذا بعض العبيد

بأن يتطرح حالة التفرغ
عن خدمة السيد (وكذا
العدالة) لا تشتط فيه (على
الأصح) لجواز أن يكون
للمتأخر قوة الاجتهاد وقيل
يشترط اعتمده على قوله
(وليبحث عن المعارض)
كالخصم والمقيد والناسخ
(و) عن (اللفظ هل معه
قرينة) تصرفه عن ظاهره
أي عن القرينة الصارفة
ليس ما يستنبطه عن تطرق
التأخر إليه لولم يبحث وهذا
أولاً لا واجب إوافق ما تقدم
من أنه يمتنع بالعام قبل
البحث عن المخصص على
الأصح ومن حكاية هذا
الخلاف في البحث عن صارف
صيغة اقبل عن الوجوب إلى
غيره وحكاية بعضهم في كل
معارض (ودونه) أي دون
المجتهد المتقدم وهو المجتهد
الطالق (مجتهد المذهب وهو
المتكمن من تخريج الوجوه)
التي يديها (على نصوص
إمامه) في المسائل (ودونه)
أي دون مجتهد المذهب
(مجتهد القضاة وهو المتبحر)
في مذهب إمامه (المتكمن من
ترجيح قول) له (على آخر)
أطلقهما (والصحيح جواز
تجزئ الاجتهاد) بأن يحصل
لبعض الناس قوة الاجتهاد
في بعض الأبواب كالفرائض
بأن يعلم أدلته باستقراء منه

لا الامكان الذاتي فاصل الكلام وكون هذه التعريفات لها أسس ومباني على وقوع الحد ودلها
فقد النوع إلى أن قال ولا يرد عليه قوله إلا أن المناسب حينئذ كالتعريف الذي هو أعم لأن
منشأه حمل الامكان على التجويز العرفي فإذا انهدم المنشأ فقد اندفع الاعتراض فليست أمثلة
حق التأمل اه على أنه يمكن أن يجاب أيضاً بالتزام استحالة حصولها عادة قبل الاجتهاد كما لا يخفى
فليست أمثلة فيكون مبنى الاعتراض ملا حظة الامكان العقلي (قوله بأن يتطرح حالة التفرغ عن
خدمة السيد) فالشبهة العلامة تصوير لما هيبة قوة الاجتهاد وهو انما يصلح كونه تصويراً
لما هيبة الاجتهاد أي الاستعراغ للقوة التي هي الملكة بمعنى التهوراه (وأقول) مبنى هذا
الاعتراض على أن المراد النظر لاستنباط الاحكام وهو ممنوع بل المراد النظر في الآلات
المحصلة لقوة الاجتهاد كما يصرح بذلك كون الكلام في شروط الاجتهاد وما يحققه (قوله
ودونه مجتهد المذهب) مبتدأ وخبر على التقديم والتأخير فلا يرد أن دون طرف لا يتصرف
في المشهور فلا يصح وقوعه مبتدأ (قوله من تخريج الوجوه) هي الاحكام التي يديها على
نصوص امامه ومعنى تخريج الوجوه على النصوص استنباطها منها كأن يقبس ما سكت عنه
على ما نص عليه لوجود معنى ما نص عليه فيما سكت عنه سواء نص امامه على ذلك المبنى
أو استنبطه هو من كلامه أو يستخرج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة
قزرها ويرد عليه ان أصحاب الوجوه كما يعلم من تتبع أحوالهم قد يستنبطون من نصوص
الشارع لكن يتقيدون في استنباطهم منها بالجرى على طريقة امامهم في الاستدلال ومراعاة
قواعده وشروطه فيه وهذا يفارقون المجتهد المطلق فانه لا يتقيد بطريق غيره ولا بمراعاة قواعده
وشروطه فيه اللهم إلا أن يريد بتخصص امامه ما يشمل قواعده وشروطه في الاستدلال
وتخريج الوجوه على نصوص امامه بالنسبة لهذا القسم استنباطها من الأدلة مع الجرى
على نصوص الامام في الاستدلال أي قواعده وشروطه عنده ولا يخفى أنه تكلف (قوله المتكمن
من ترجيح قول له على آخر) أي أوجه للأصحاب على آخر وتركه لزومه لما ذكره لأن من تمكن
من الترجيح في الأقوال يمكن من الترجيح في الأوجه وفيه أمران الأول ان مجتهد القموى
قد يستنبط من نصوص الامام بل ومن الأدلة على قواعده الامام كما هو معلوم من تتبع أحوال
من عدوهم من مجتهد القضاة كالقموى بل قد يقع ذلك لمن هو دون مجتهد القضاة كما يعلم من
أحوال المتأخرين ويجب أن الاجتهاد المذهبي قد تجزأ فرعاً يحصل للمجتهد القضاة ومن هو
دونه في بعض المسائل كما ان الاجتهاد في القضاة قد يتجزأ فيحصل لمن هو دون مجتهد القضاة
في بعض المسائل والثاني ان السيوطي قال فانه لم يذ كر في جميع الجوامع مرتبة بعد ذلك
وقد ذكر في شرح المذهب مرتبة رابعة وهو أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات
والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتقريره فلهذا يعقد نقله وقواعده فيما يحكيه
من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولاً وان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر
انه لا فرق بينا واقعياً والقموى به وكذا ما يعلم اندراج تحت ضابط مجتهد في المذهب وما ليس
كذلك يجب امساك عن القموى فيمنه الا انه بعد كمال حال امام الحرميين أن تقع مسئلة لم ينص
عليها في المذهب ولا هي في معنى المصنوع ولا مندرجة تحت ضابط وشروط كونه فقيه النفس

ذا حظ واقف من الفقه اهـ وما حب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء اهـ (قوله والصحيح
 جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم الخ) فيه امور * الاول ان الجواز مذهب الجمهور وقال
 الواحدى في البسيط انه مذهب الشافعى وعداه الى سائر الانبياء ذكر ذلك الزركشى * والثانى
 ان القرافى ادعى ان محل الخلاف فى الفتاوى وان الاقضية يجوز فيها من غير نزاع اهـ وقد يفرق
 بأن القضاء غالبا يرتب على النزاع والخصومة والشارع ناظر الى المبادرة الى فصل ذلك بقدر
 الامكان * والثالث قال الاصبهى قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقامس فرعا
 على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع فانه صاوأصلا بالنص قال وكذا الواجبة الامة عليه
 اهـ (قوله لقوله تعالى ما كان لنبى الخ) اقتصر على الاستدلال على الوقوع لان اثباته يستلزم
 اثبات الجواز ولا عكس (قوله وقيل يمتنع له قدرته على اليقين بالتلقى من الوحي) قال شيخنا
 السلامة ظاهره انخصار سبب اليقين فى التلقى من الوحي وسبب أى ان الصواب فى اجتهاده انه
 لا يخطئ فيكون الاجتهاد أيضا سبب اليقين فلا يتم الدليل على منع الاجتهاد اهـ (وأقول)
 ما أورده على هذا القيل من عدم القيام يتوقف على اثبات كونه هذا القائل من الصادقين بأنه
 لا يخطئ أو اثبات عدم الخطأ بالدليل القطعى ولم يأت الشيخ بواحد منهما فاقام (قوله ورد بأن
 انزال الوحي ليس فى قدرته) أقول قال بعضهم ولو سلمنا وجود ما اى القدرة على اليقين فلم قلتم
 ان القادر على اليقين يحرم عليه الاجتهاد والاصح جواز الاجتهاد فيما اذا شك فى نجاسة
 أحد الانبياء ومنه ما طاهر يبين الى غير ذلك من المسائل المعروفة فى الفقه اهـ (فان قيل)
 يشكل على ذلك ان القبلة لا يجوز الاجتهاد فيها مع القدرة على اليقين (قلنا) هذا باطلا لانه ممنوع
 فانه يجوز الاجتهاد لمن فى محذور ومكروه مع القدرة على اليقين فهو الخروج لمشاهدة الكعبة وانما
 يمتنع الاجتهاد على المتكبر من اليقين بسهولة كمن بالمجد الحرام مع غفلة ولو تصور مثل
 ذلك لمننا الاجتهاد أيضا فليأت (قوله والصواب ان اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام
 لا يخطئ) ثم قول الشارح وقيل قد يخطئ ولكن فيه عليه سريرا (أقول) ليتعرض لغيره من
 الانبياء هنا أيضا والتجديد عند امتناع الخطأ على غيره من الانبياء امام مطلقا ومن غير تنبيه عليه
 سريرا وأما تجوز علمهم من غير تنبيه عليه ففقه نظر ظاهر وان صرح به قوله فى شرح الروض
 فى باب الشكاح فى بحث الخصائص مانصه وكان لا يجوز عليه الخطأ اذ ليس بعده نبى يستدرك
 خطأه بخلاف غيره من الانبياء اهـ ونقله السيوطى عن ابن أبي هريرة والمأبودى فقال
 فى مختصر الخصائص فى الباب الاول المفقود للخصائص التى اخص بها عن جميع الانبياء
 مانصه ولا يجوز عليه الخطأ هذه ابن أبي هريرة والمأبودى اهـ والوجه ما قلناه لان الخطأ من
 غير تنبيه نقض لا يبقى منصب النبوة وقد استدلوا على امتناعه فى حق النبي صلى الله عليه وسلم
 بأن تجوز علمه من منصبه وبأن اجتهاده تشريع للاحكام جارية بجرى ابلاغ الشرع
 وتشريعه فسلك لا يجوز علمه الخطأ فى ذلك فكذلك فيما نحن فيه وهذا كله موجود فى حق غيره من
 الانبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام فلا يصح أن يكون مقتضيا للمنع فى حقه دون غيره
 منهم غاية الامر انه يمكن أن يلتزم الامتناع فى حقه عليه أفضل الصلاة والسلام والجواز مع
 التنبيه في حقهم عليهم أفضل الصلاة والسلام لمزجه عليهم وأما الفرق السابق عن شرح

او من محتمد كامل وينظر
 فيها وقول المانع يحتمل أن
 يكون فيما لم يعلم من الأدلة
 معارض لما علم بخلاف من
 أحاط بالكل ونظر فيه بعيد
 جدا (و) الصحيح (جواز
 الاجتهاد للنبي صلى الله عليه
 وسلم ووقوعه) لقوله تعالى
 ما كان لنبى أن تكون له
 اسرى حتى يتخفى فى الارض
 عفا الله عنكم أذنت لهم
 عوتب على استبقاء اسرى
 بدر بالقضاء وعلى الاذن
 لمن ظهر نفاقهم فى التخلف
 عن غزوة تبوك ولا يكون
 العتاب فيما صدر عن وحي
 فيكون عن اجتهاده
 وقيل يمتنع له قدرته على
 اليقين بالتلقى من الوحي بأن
 ينظره والقادر على اليقين
 فى الحديث لا يجوز له
 الاجتهاد فيه جزما ورد بأن
 انزال الوحي ليس فى قدرته
 (وثالثها) الجواز والوقوع
 (فى الآراء والحروب
 فقط) اى والمنع فى غيرها
 جمع بين الأدلة السابقة
 (والصواب ان اجتهاده عليه
 أفضل الصلاة والسلام
 لا يخطئ) تنزيها لمنصب
 النبوة عن الخطأ فى الاجتهاد
 وقيل قد يخطئ ولكن ينبه
 عليه سريرا

الروض فلا يقيد اذ وجود من يستدرك الخطأ لا يدفع نقيضه بل يؤكدها ولا يدفع محذور لزوم
تشرع الخطأ والاتباع فيه قبل حصول الاستدراك ومخالفة ابن أبي هريرة والماوردي
في أمثال ذلك مما لا يصح عنه نقل ولا عقل فليتنامل (قوله لما تقدم في الآيتين) أقول أجاب
المصنف عن الآيتين بما كان يظهر فله الحمد فقال في جواب الأولى وأما أسارى بدر وقوله
تعالى ما كان لنبي أن تكون له أسرى الآيتين فقد اشتملنا على ما خص به صلى الله عليه وسلم
وبين عظيم فضله من بين سائر الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم والمعنى والله أعلم ما كان هذا
لنبي غيرك وقوله تريدون عرض الدنيا المعنى به من أراد ذلك من العصابة تحريضاً لهم على تعظيم
جانب الآخر والغرض بالشهادة اهـ وقال في جواب الثانية لدلالة فهم الوجوه منها أنه صلى الله
عليه وسلم كان مخبراً في الأذن وعدمه صرح بذلك غير واحد من الأئمة فما ارتكب الأصواب باصلي
الله عليه وسلم قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهم فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من
سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقعده واقف كان ذلك من كرامته عند ربه سبحانه وتعالى اهـ (قوله
واعترض بأنه لو كان عنده وحى في ذلك لبلغه للناس) قال شيخنا العلامة يرد هذا الاعتراض
بأن اجتهاده صلى الله عليه وسلم الأصواب فيه أنه لا يخطئ فالحكم الحاصل باجتهاده متيقن
فلا يخصر سبب اليقين في الثاني من الوحي بل في الثاني الحكم منه صلى الله عليه وسلم بوحى
أو اجتهاد منه اهـ (وأقول) إن أراد بالحكم الحاصل باجتهاده وأداه إلى الحكم فلا يخفى ضعف
هذا الرد ومما يرد به أمران الأول أنه يجوز أنهم أرادوا بالوحى هنا ما يشمل الحكم الاجتهادى
فقد عذروه من الوحي ولهذا قال العضد كغيره جواباً عن احتجاج منكري اجتهاده عليه أفضل
الصلاة والسلام بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى فانه ظاهر في العموم
وأن كل ما نطق به فهو وحى وذلك ينفي الاجتهاد مانعه الجواب إن الظاهر رد ما كانوا يقولون
في القرآن فيختص بما بلغه ويتفق العموم ولئن سلمنا أى العموم فلا نسلم انه أى العموم يتفق
الاجتهاد لانه اذا كان متعبداً بالاجتهاد بالوحى لم يكن أى الحكم الحاصل بالاجتهاد نطقاً عن
الهوى بل كان أى ذلك الحكم قولاً عن الوحي اهـ والثاني سلمنا أنهم لم يريدوا بالوحى هنا ما يشمل
الحكم الاجتهادى لكنه في معناه وانما لم يعترضوا بذلك لظهوره فالحكم مطلقاً سواء كان ببعض
الوحى أو بالوحى بواسطة الاجتهاد لو كان عنده لبلغه وان أراد بالحكم الاجتهادى ما يمكن أن
يحصل بالاجتهاد بأن يسألوه فيجيبهم بما أذى إليه اجتهاده فهذا أحسن طال ما خطر
بالبال ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما يكن الحكم متحققاً في الحال بل وغيره موقوف بحصوله
فيما بعد باجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لجواز أن لا يؤدبه اجتهاده إلى شيء لم يكن مانعاً
من الاجتهاد لعدم القدرة على اليقين في الحال وقد عهدي في الشرع الاكتفاء بالعقد في الحال
مع القدرة في المآل كالأول عدم الماء في الحال فانه يجوز له التيمم ولا يجب انتظاره وان يتيقن
حصوله فيما بعد لو انتظره اكتفاء بعدم حصوله في الحال وكما لو كان في مكان لا يطلع منه على
الكعبة جازله الاجتهاد فيها ولا يجب الصبر إلى خروجه منه وان كان لو خرج منه لاطلع عليها
لعدم وجود اليقين في الحال ومما يرد بذلك انه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بقول الشهود
مع أنه لا يقيد الاظن ولهذا قال انكم تختصمون إلى ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته

لما تقدم في الآيتين
ولما شاع هذا القول
عبر المصنف بالصواب
(والأصح أن الاجتهاد جائز
في العموم) صلى الله عليه وسلم
وقد لا القدرة على اليقين
في الحكم بتأيمه منه
واعترض بأنه لو كان عنده
وحى في ذلك لبلغه للناس

(وثالثها) جائز (بأذنه)

صريحاً قبل أو غير صريح

بأن سكت عن سؤال عنه أو

وقع منه فإن لم يأذن فلا

(ورابعها) جائز (للبعيد)

عنه دون القريب لسهولة

مراجعتهم (وخامسها) جائز

(للولاة) حفظاً لمنصهم عن

استقاص الرعية لهم

لأنهم يجوز لهم بأن يرجعوا

النبي صلى الله عليه وسلم

فيما يقع لهم بخلاف غيرهم

(و) الأصح على الجواز (أنه

وقع) وقيل لا (وثالثها) يقع

للحاضر (في قطرة عليه

الصلاة والسلام بخلاف

غيره (ورابعها) الوقف) عن

القول بالوقوع وعدمه

واستدل على الوقوع بأنه

صلى الله عليه وسلم حكمه

ابن معاذ في بنى قريظة فقال

تقتل مقاتلتهم وتسي ذريتهم

فقال صلى الله عليه وسلم لقد

حكمت عليهم بحكم الله رواء

الشيخان وهو ظاهر في أن

حكمه عن اجتهاده (مسألة

المصيب) من المختلفين (في

العقليات واحد) وهو من

صادق الحق فيها لتعيينه

في الواقع كحدوث العالم

وثبوت الباري وصفاته

وبعثة الرسل (ونافي الاسلام)

كله أو بعضه كنافي بعثة محمد

صلى الله عليه وسلم

من بعض مع امكان اليقين بانتظار الوحي في ذلك نعم قد يشكل الحال في البعيد الذي لا يطلع عن
قرب على ما بلغه من الوحي فليتناقل (قوله) وثالثها جائز بأذنه الخ) قد يفهم من مقابلة هذا الثاني
ان الثاني يمنع عند الاذن أيضاً وليس كذلك كما هو ظاهر لان أحد الايسر القول بالمنع من
شي مع اذن الشارع فيه فالثالث في الحقيقة لا يقابل الثاني بل يوافقه وانما يقابل ما عداه وانما
حكى المصنف الخلاف على هذا الوجه لان الثاني أطلق المنع ولم يتعرض للتفصيل كما تعرض له
الثالث فشكله على وجه الإطلاق لانه الواقع منه وان لزمه القول بالتفصيل الثالث (قوله
مسألة المصيب من المختلفين) أقول انما غير المختلفين دون المجتهدين إشارة الى أنه لا اجتهاد
بالمعنى المشهور في الأصول المعترف أول الكتاب في العقليات وأيضاً انما يكون المصيب من
المجتهدين واحداً اذا اختلفوا لا مطلقاً لانهم اذا اختلفوا لم يكن المصيب واحداً فلا بد من
التفريق باختلاف بقي ان افاضل أن يقول قد لا يصيب واحداً من المختلفين في العقليات بأن
يخطئ الجميع فان الخطأ في العقليات ممكن كما تعرض في محله كما أنه يمكن أن يخطئ جميع المختلفين
الحق فكيف جزم باصابة البعض الآن يقال المراد نفي أن يكون الجميع مصيباً على من زعم
ذلك فليتناقل (قوله في العقليات) قال الكمال هي ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم وما ذكر
معه في الشرح (أقول) هي بهذا المعنى صادقة بما يمكن حصولها بالسمع ولما اعترض العضد
قول العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب بأنه ان أراد وقوع معتقده حتى يلزم من
اعتقاد قدم العالم وحدوده اجتماع القدم والحدوث فخرج عن المعقول وان أراد نفي الاثم
فحتمل عقلاً ولما في نفيه الاجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من
أهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لم يعمدون الحق بعد ظهوره لهم بل
يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد اه قال السعد قوله فان أراد الخ لا يقال أراد ان حكم
الله في حقه ما أدى اليه اجتهاده لانا نقول الكلام في العقليات التي لا دخل فيها الوضع الشارع
ككون العالم قديماً أو حادثاً وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها اه فقوله وكون الصانع
الخ يدل على أنه اشتمل ما يمكن اثباته بالسمع (قوله ونافي الاسلام كله أو بعضه) قال شيخنا
العلامة فيه بحث اذا البعض صادق بالاعمال الفرعية لان الاسلام كما سيحكي هو الاعمال قولية
أو فعلية والاعمال الفرعية منها ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالاركان الاربعة ومنها ما هو
اجتهادي وهذا في ثبوت انطوائيه خلاف ولا خلاف في انتفاء كفره ولا اثم فيه اه ويوافقه
قول الكمال وهذه المسألة اعم مما صدورت به المسألة فان نافي الاسلام يعم نافي ما ثبت من
قواعده بدليل العقل مع دلائل السمع كنافي توحيد الباري تعالى بالقدم بان أثبت القدم للأفلاك
ونحوها ونافي ما ثبت بدليل السمع وحده كنافي الحشر والجزاء ووجوب الصلاة وتحريم الزنا
ونحوها مما علم كونه من الدين ضرورة الى آخر كلامه (وأقول) جوابه ان ليس المراد
بالاسلام في هذا المقام ما سبى في الذي هو الاعمال بل المراد به هنا الايمان بدليل تثبت الشارع
لبعضه يبعثه محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه ليست من جملة الاعمال التي هي مسمى الاسلام
كما لا يخفى واطلاق الاسلام بمعنى الايمان غير عزيز ولكل مقام مقال ولو سلم فاذكره المصنف
هنا معلوم التخصص بمأذ كره في خاتمة كتاب الاجماع فحاصل ما هنا عام وخاص

أو مطلق ومقيد ولا اشكال فيهما بوجه ولا في أن أحدهما محمول على الآخر (قوله مخطئ آثم
 كافر) زاد ابن الخاحب اجتهداً ولم يجتهد اه وهو معلوم من اطلاق المصنف مع حكاية ما بعده
 قال السعد لم يقتصر على الكفر لئلا يذكر خلاف العنبري في الخطا والمحاظ في الاثم وعم
 الحكم بقوله سواء اجتهداً أم لا لئلا يذكر خلاف الجاحظ في الاثم على تقدير الاجتهاد اه وبه
 يعلم وجه عدم اقتصار المصنف على الكفر وأن قوله وقال الجاحظ والعنبري الخ مقابل قوله
 وبنا في الاسلام مخطئ آثم كافر وان كان قوله صاماً مفرضاً في المجتهد في العقليات كما صرح به
 الشارح والكلام في نفي الاسلام أعم مما ثبت من قواعده بالعقل ومما ثبت منه بالسمع لان ذلك
 لا ينافي المقابلة باعتبار قسم العقليات وانما محل الشارح كلامهما في المجتهد في العقليات لان
 كلامهما في ذلك كما هو مصرح بقرضه في ذلك في المبسوطات واقتل أن يقول هذا لا يقتضي
 قصر كلامهما هنا على ذلك بل يمكن التعميم وهو أقعد في المقابلة وهما اذا نقيا الاثم عن المجتهد
 في العقليات فنفيه عن المجتهد في غيرها أولى وكذلك اذا صوب العنبري الاجتهاد فيها في غيرها
 أولى (قول الشارح لانه لم يصادف الحق) اي وعدم مصادفة الحق لانه ~~كون~~ عذراً في
 القطعيات قال السعد قال حجة الاسلام النظريات قطعية وظنية والقطعية كلامية واصولية
 وفقهية ونعني بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث
 وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطئ آثم فان أخطأ فليارجع الى الايمان
 بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطئ مبدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات
 ولا يلزم الكفر وأما الاصولية كمثل حجة الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما اداته
 قطعية فالخالف فيها آثم مخطئ وأما الفقهية فالقطعية منها مثل وجوب الصلوات الخمس
 والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعاً من دين الله
 تعالى فالخالف فيها واحد والخالف آثم فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر
 والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كيفية الاجماع والقياس
 وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطئ لا كافر اه هذا ما نقله السعد (قوله
 وقيل ان كان مسلماً) فيه أمران الاول انه قد يستشكل كونه مسلماً مع فرض انه نفي الاسلام
 او بعبارة ويمكن أن يجاب بأن المراد بقوله ان كان مسلماً ان كان منتمياً للاسلام كما سيأتي في عبارة
 السعد والثاني ان هذا صريح في أن الصحيح ان محل النزاع أعم من الكافر الصريح والمنتهى
 الى الاسلام لكن ذكر السعد خلافه حيث قال في قول العضد ولما في نفيه اي نفي ما ذهب اليه
 الجاحظ والعنبري الاجماع الخ مانعه وفي ورود الدلائل على محل النزاع بحث لان الاجماع انما هو
 في الكافر الخالف للملة صريحاً والنزاع انما هو بين نفي الملة ويكون من أهل القبلة
 والا فكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطأ اليهود وانصارى اه وبه يعلم توجه هذا البحث
 على استدلال الشارح بالاجماع لكن سبأني عن المصنف ما يقتضي ان المشهور وتعميم محل
 النزاع (قوله وقيل زاد العنبري على نفي الاثم ~~كل~~ من المجتهدين فيها مصيب) قال المصنف
 ولا يظن بالرجل انه أراد اي بالامامية وقوع معتقده اي المجتهد في نفس الامر حتى يلزم من
 اعتقاده قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدث فان ذلك جنون محض ولا نفي الاثم فقط

(مخطئ آثم كافر) لانه
 لم يصادف الحق (وقال
 الجاحظ والعنبري لا يآثم
 المجتهد) في العقليات
 المخطئ فيها الاجتهاد (قيل
 مطلقاً وقيل ان كان مسلماً)
 فهو عندهما مخطئ غير آثم
 (وقيل زاد العنبري) على نفي
 الاثم (كل) من المجتهدين
 فيها (مصيب) وقد حكى
 الاجماع على خلاف قولهما
 قبل ظهورهما (أما المسئلة
 التي لا قاطع فيها) من مسائل
 الفقه (فقال الشيخ)
 أبو الحسن الأشعري
 (والقاضي) أبو بكر الباقلاني
 (وأبو يوسف وشيخه) صاحباً
 أبي حنيفة (وابن سريج كل
 مجتهد) فيها (مصيب)

فإن ذلك مذهب الجاحظ فلا زيادة بل أراد أن ما يؤدى إليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه سواء وافق ما في نفس الأمر أم لا ثم قيل عمن قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب على ما زعموا وهذا ما ذكره القاضي أبو بكر رحمه الله تعالى في التقريرية المشهورة عنه وقبل انما أراد أصول الديانات التي تختلف فيها أهل العقول ويرجع المخالفة فيها إلى آيات وآثار محتملة للتأويل كالتأويل في خلق الأفعال فأنما ما يختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كالنصارى والمجوس فإن في هذا الموضوع يقطع أن الحق انما هو ما يقوله أهل الاسلام قال ابن السمعاني رحمه الله ويبنى أن يكون التأويل لمذهب العنبري على هذا الوجه لا نالنا نحن أن أحدنا من هذه الأمة الا وهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس قلت ولذلك عني أن العنبري كان يقول في معنى القدر هو لا عقلا ولا الله وفي نافية هو لا عز هو الله ولم ينقل عنه مثل ذلك في حق اليهود والنصارى وأمثالهم وعلى هذا ينبغي حل مذهب الجاحظ أيضا وقد صرح القاضي عنه في التقريرية بخلافه اهـ واعلم أن ما فسر به المصنف الاصابة بقوله انه أراد أن ما يؤدى إليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه مع تعميم قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب يقتضي أن حكم الله في حق اليهود والنصارى والمجوس ما أدى إليه اجتهادهم ولا يخفى اشكاله وكيف يسع عاقلا أن يلتزم أن حكم الله في حقهم ما أدى إليه اجتهادهم مع دلالة الأدلة على نقي ما أدى إليه اجتهادهم وعلى تعذيبهم وتخليدهم في العذاب فلينأمل (قوله ثم قال الاولان حكم الله تابع لظن المجتهد) أقول مفهوما ان الثلاثة لا تقول ذلك أعني أن حكم الله تابع لظن المجتهد وهو قضية قول المصنف ومذهب شريعة من المصنوعة إلى أن الله في الواقعة حكما واحدا يتوجه إليه الطلب اذ لا بد للطلاب من مطلوب لكن يكاف الجتهاد أصابته فلذلك كان مصيبا وان لم يصيبه اذ المصيب انه أدى ما كتب به كذا ذكر الامام والفرائي ولا يخفى أن هذا بعينه مذهب الفقهاء بخططه البعض وان سمي الخطي مصيبا بمعنى أنه أدى ما كتب به اهـ لكن كلام المصنف في شرح المنهاج موضح بأن حكم الله عند الثلاثة أيضا تابع لظن المجتهد وهو قضية قوله هنا وقال الثلاثة هناك ما لو حكم الله لكان به اذ لو قالوا ان المصيب واحد وان الله حكمهم منا قبل الاجتهاد كما قاله الجمهور لم يصح قولهم هناك ما لو حكم الله لكان به فأن ذلك لا يهل على تقدير أن الله حكمهم منا قبل الاجتهاد وانما يهل بتقدير أن لا حكمهم منا قبل الاجتهاد فلا بد من تأويل كلامه هنا بأن المراد ان الاولين قالوا لا يجزئ التبعية لظن المجتهد من غير أن يكون هناك ما لو حكم الله لكان به والثلاثة زادوا على التبعية لظن المجتهد ان هناك ما لو حكم الله لكان به (قوله تابع لظن المجتهد) فيه أمران الاول ان معنى ذلك ان الله سبحانه وتعالى لم يحكمهم في شيء من المسائل التي لا تافع فيها شيء معين بل بما ينظمه المجتهد فيختلف الحكم باختلاف فظنون المجتهدين فاذا ظن واحد منهم حرمة شيء وظن واحد آخر حلال ذلك الشيء بعينه فحكم الله في حق الاول وحق مقلديه هو حرمة ذلك الشيء وفي حق الثاني وحق مقلديه حلاله وليس في ذلك اجتماع الحل والحرمة في شيء واحد لان من تعلق به أحد ما غير من تعلق به الآخر لا يقال علمه تعالى محيط بما كان وما يكون فما ينظمه كل مجتهد من العلوم له أن لا يأبدا فحكمهم في كل

ثم قال الاولان حكم الله
تعالى فيها (تابع لظن المجتهد)
فإنه في حكم الله تعالى في حقه
وحق مقادير

مسئلة الاثنين وان اختلف ذلك المعين باختلاف المجتهدين لانا نقول علمه بما ينظنه كل مجتهد غير
حكمه بما ينظنه المجتهد فلم يشترع الحكم الاعلى وجه الابهام وهو ما ينظنه المجتهد وعلمه بما ينظنه
ليس هو شرع الحكم فهذا لا يقتضى أن المشروع حكم معين * والثاني انه قد يهمل ان كونه
تابعاً لظن المجتهد يتأني قول الاشعري وغيره بعدم الحكم لان تبعيته لظن المجتهد يقتضى حدوده
ضرورة حدوث ظن المجتهد وتأخره هو عنه وجوابه منع المناقاة لان التبعية باعتبار تعلقه
التعيزي لا باعتبار ذاته والقديم هو ذات الحكم لاتعلقه على أن الذي عليه المصنف والشارح
ان ذات الحكم حادث لانه عندهما خطاب الله المتعلق بالتعلقين المعنوي والتعيزي فالتعلق
التعيزي جزء مفهومه وهو حادث فيكون المجموع حادثاً لان المركب من الحادث لا يكون
الاحداثاً (قوله هناك ما) اي فيها شيء قوله فيها اي في المسئلة تفسيره هناك وقوله شيء
تفسيرها (قوله ما لو حكم الله) اي لو حكم الله على التعيين لكان بذلك الشيء والافقـد حكم
ولا بد لكن على الابهام بأن جعل حكمه ما ينظنه المجتهد ومعنى هذا الكلام انه ما من
مسئلة الا ولها مناسبة خاصة ببعض الاحكام بعينه بحيث انه لو اراد الله الحكم على
التعيين لكان بذلك البعض بعينه (قوله اصاب اجتهدا) أي لانه بذل وسعه واللازم في
الاجتهاد ليس الا بذل الوسع لانه المقذور وقوله لاحكام أي لانه لم يصادف ذلك الشيء الذي حكم
الله لكان به حكماً يفهم من قول الشارح فحين لم يصادف ذلك الشيء وقوله وابتداء أي لانه بذل وسعه
على الوجه المعبر وهو انما يبدأ ببذل وسعه ثم تارة يؤديه الى المطالب وتارة لا وقوله لا انتهاء أي
لان اجتهدا لم يفته به الى مصادفة ذلك الشيء والخطأ في قول الشارح فهو مخطئ حكماً غير الخطأ
عند الجمهور لان الخطأ حكماً معناه عدم مصادفة ذلك الشيء الذي لو حكم الله لكان به وان
كان لم يحكم به فعد مخطئاً لعدم اصابته ماله المناسبة الخاصة وان لم يحكم به والخطأ عند الجمهور
معناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه في نفس الامر (قوله قبل لادليل عليه) أي لا قطعي
ولا ظني أي ليس بينه وبين شيء ارتباط بحيث ينتقل منه اليه بواسطة ذلك الارتباط (قوله بل
هو كدفين يصادفه من شاء الله) لا يقال فلا فائدة على هذا النصوص والنظر فيها لانا نقول فائدة
النصوص والنظر فيها على هذا انها اسباب محادية للمصادفة لا ترى انه لولا السعي الى محل الدفين
وحصول بعض الافعال كقوله لقضاء الحاجة مثلاً لم يصادفه فانه لو استمر في محله لم ينتقل منه
الى غيره ولا صدر منه فعل مطلقاً لم يصادف ذلك الدفين مع ان كلامه سعيه وما صدر منه من
الافعال ليس علامة على ذلك الدفين وانما ادنا اليه بطريق الاتفاق والمصادفة (قوله والصحيح
ان عليه اماره) أي بينه وبين شيء ما ارتباط بحيث ينتقل منه اليه وانما عبر بقوله اماره دون
قوله دليل المعبر به في المقابل السابق اشارة الى رد ما قاله بشر المريسي وأبو بكر الاصم ان
عليه دليل الاقطعيان وان الخطئ آثم وما قاله غيره ما ان عليه دليل الاقطعيان ولا اثم لبقاء الدليل
ونحوه ويبقى الكلام في ان اشارة الى القول بان علمه دليل الاقطعيان هل يوافق ان القرض
المسئلة التي لا قاطع فيها (قوله وانه مكلف باصابتها) أي الحكم لا مكانها أي الاصابة وفي قوله
لا مكانها اشارة الى رد القول بانها غير مقدورة في التكليف بها تكليف ما لا يطاق وجه الرد منع
أنها غير مقدورة بل هي ممكنة لكن التكليف باصابتها قد يتأني قوله بعد بل وجوابه بل وسعه

(وقال الثلاثة) الباقية
(هناك ما) اي فيها شيء
(لو حكم) الله تعالى فيها
(لكان به) اي بذلك الشيء
(ومن ثم) اي من هنا وهو
قولهم المذكور اي من
أجل ذلك (قالوا) أيضا
فحين لم يصادف ذلك الشيء
(أصاب اجتهدا) لا حكم
وابتداء لا انتهاء) فهو مخطئ
حكماً وانتهاء (والصحيح) وقا
للجمهور ان المصيب فيها
(واحد والله تعالى) فيها
(حكم قبل الاجتهاد قبل
لادليل عليه) بل هو كدفين
يصادفه من شاء الله (والصحيح
ان عليه اماره وانه) اي
المجتهد (مكلف باصابتها)
اي الحكم لا مكانها وقبل
لا يغموضه

في طلبه فان قياسي كونه مكلفا باصابته ان لا يؤجر عند الخطا لانه حينئذ لم يأت بالواجب فكيف
يؤجر مع ذلك ويمكن ان يقال المراد بكونه مكلفا باصابته ليس انه ملزم بمحصول الاصابة ولا بد
بل بذل وسعه لطلب حصوله او هذا لا يتأتى انه اذا اخطأ أثيب لانه أتى بما كلف به وانما قيل ان
يقول ما فائدة مكافاة الاصابة مع الزامه ببذل وسعه بكل حال ومع الاكفائه ببذل وسعه وان لم
يصب ويحجب بان فائدة جريان قول بالاثم عند عدم الاصابة كما أشار اليه الشارح (قوله وان
مخطئته لا يأنم بل يؤجر) فيه أمران الاول انما في الاثم مع انه يغني عنه ثبوت الاجرافه لوقال
وان مخطئته يؤجر واقصر عليه علم منه عدم الاثم اشارة الى الخلاف في الاثم والثاني ان في كون
الثواب على القصد أو على الاجتهاد خلافا حكماء في الروضة بقوله وفيما يؤجر عليه وجهان عن
أبي اسحق أحدهما وهو ظاهر النص واختيار المنزى يؤجر على قصد الصواب ولا يؤجر على
الاجتهاد لانه أنقصى به الى الخطا وكأنه لم يسلط الطريق للمأمورية والثاني يؤجر عليه وعلى
الاجتهاد جميعا انتهى وجرم في الروض بالاول حيث قال والحق مع أحد المجتهدين في الفروع
والآخر مخطئ ما جورا قصده فقط أي لا لاجتهاده أيضا انتهى وقضية قول الشارح لبذله
وسعه في طلبه موافقة الثاني وأن الثواب على البذل الذي هو الاجتهاد ويمكن توجيهه بان
البذل وان كان خطأ مكلف به لوجوبه عليه فيصاب عليه لان من لازم الواجب الثواب الامتناع
والخطا ليس مانعا لان الاحترار عنه ليس في وسعه وبان لا نسلم ان البذل خطأ بل الخطا مترتب
عليه باعتبار قصوره عن الاتصال الى ما هو الحق في الواقع قصور انشا عن مجرد لاعتن تقصيره
(قوله أما الجزئية فيها قاطع من نص أو إجماع) ينبغي ان المراد بالنص والاجماع قطعيان
والدلالة (قوله فالمصيب فيها واحد وفاقا) وقيل على الخلاف يمكن توجيهه الاول بأن القاطع
يعين مدلوله قطعا فلا يمكن تعدده وجه له تامة الظن المجتهد فان المدلول عليه قطعا لا يتأتى تعدده
واختلافه باختلاف الظنون اذا الامور المتناقضة لا يمكن أن تكون مدلولة قطعا للدليل واحد
وهو ظاهر ولا رة متعددة اذ يلزم تعارض القاطعين ويمكن توجيهه الثاني بان الدليل وان عين
مدلوله قطعا الا أنه قد يحصل الخطا فيه بصاحبة عوارض وشبهات تمنع تعيين مدلوله وتوجب
الاشتباه فامكن ان يقال فيه بتعدد المصيب كما في المسئلة التي لا قاطع فيها ويرد على هذا
التوجيه ان الخطأ يمكن أيضا في العقليات كما تقرر في محله الا أن يقرر بان احتمال الخطا
في العقليات أقل وأضعف فليتأمل (قوله ولا يأنم المخطئ فيها) فان قلت هذا يشكل باثم المخطئ
في القطعيات بجماع القطع في كل منهما (قلت) الفرق ضعف هذا بدليل الاجماع على اتحاد
الحق في العقليات والاختلاف في اتحادها هذا كما أشار اليه في التلويح (قوله ومتى قصر مجتهد)
قال شيخنا العلامة في تسمية المقصر مجتهدا تجوز اذا الاجتهاد استقراغ الفقيه الواسع كما مر انتهى
أي والمقصر لم يستقرغ وسعه (وأقول) هذا الايراد وهم من شؤم توهمه ان المجتهد هنا بمعنى
المستقرغ للوسع وليس كذلك بل هو هنا بمعنى المتهنى وهو معنى آخر للمجتهد فلا تجوز في التسمية
والعجب ان الشيخ اعترف بهذا المعنى الاخر فيما سبق حيث قال فكل منهم ما أي المجتهد
والفقيه مراد به نارة المتهنى ونارة المتصف بالاستقراغ وبالظن بالفعل انتهى ومراده على وجه
الحقيقة على ما هو الظاهر من كلامهم والاثم يثبت مطلوبة من ذلك الكلام هذا فتأمل (قوله

(وان مخطئته لا يأنم بل
يؤجر) لبذله وسعه في طلبه
وقيل بأنم لعدم اصابته
المكلف بها (أما الجزئية
فيها قاطع) من نص وإجماع
واختلف فيها لعدم الوقوف
عليه (فالمصيب فيها واحد
وفاقا) وهو من وانق ذلك
القاطع (وقيل على
الخلاف) فيما لا قاطع فيه
وهو بعيد (ولا يأنم المخطئ)
فيها بناء على أن المصيب
واحد (على الاصح) لما
تقدم ولة قوة المقابلي هنا
عبر بالاصح (ومتى قصر
مجتهد) في اجتهاده (ثم
وفاقا) لتركه الواجب عليه
من بذله وسعه فيه

بذل وسعه

*) مسألة لا يتقضى الحكم

في الاجتهادات (الامن الحاكم به ولا من غيره بان اختلاف الاجتهاد (وفقا) اذ لو جاز نقضه بجاز نقض النقص وهم فتقوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات (فان خالف) الحكم (نصا) أو ظاهرا جليا ولو قياسا) وهو القياس الجلي نقض لمخالفته للدليل المذكور (أو حكم) حاكم (بمخلاف اجتهاده) بان قلده غيره نقض حكمه لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه (أو حكم) حاكم (بمخلاف نص امامه غيره قلده غيره) من الائمة (حيث يجوز) لقلاد امام تقليد غيره بان لم يقلد في حكمه أمدا لاستقلاله فيه برأيه أو قاده فيه غير امامه حيث يمنع تقليده وسأني بيان ذلك (نقض) حكمه لمخالفته لنص امامه الذي هو في حقه لانتزاعه تقليده كالل دليل في حق المجتهد أما اذا قلده في حكمه غير امامه حيث يجوز له تقليده فلا يتقضى حكمه لانه لعدم انتماء حكمه به لرحمته عنده (ولو تزوج بغير ولي) باجتهاده منه يصح (ثم تغير اجتهاده) الى بطلانه (فالاصح) بغيره عليه لظنه الان البطلان

مسألة لا يتقضى الحكم في الاجتهادات (وفقا) أقول لا يخفى ان بعض مدور النقص في قوله فان خالف نصا أو ظاهرا جليا الخ من جملة الاجتهادات وقد نقض الحكم فيها فكان مراده الاجتهادات في الجملة وكأنه قال الا فيما ستنأى الإشارة اليه (قوله فان خالف نصا أو ظاهرا جليا) فيه أمور الأول قال المحققان المراد بالنص ما يقابل الظاهر فيدخل فيه الاجماع القطعي والظاهر الظني انتهى ولا يخفى ان النص بمعنى مقابل الظاهر لا يستلزم أن يكون قطعي المتن مع ان كلام الفقهاء ظاهر في ارادة قطعي المتن أيضا فقد عبر في الروضة بقوله أن يقين أنه مخالف قطعا كنص كتاب أو سنة متواترة أو اجماع أو ظننا الخ * والثاني ان محل ذلك في النص الموجود قبل الاجتهاد فان حدث بعده وهو انما يتصور في عصره صلى الله عليه وسلم لم يتقضى أي لانه وقع سابقا حين لم يكتب بالنص فانه انما يكتبه بعد ورود البنا صرح به الماوردي قال شيخ الاسلام وهو ظاهر ويقاس بالنص الاجماع والقياس انتهى ولا يتخلو ذلك عن وقفه وعليه فلو قارن الحكم ورود النص فهل يبطل الحكم اذ لم يتم قبل جوده ما يدفعه وبعبارة اخرى لانه قارن المانع أولا اذما لم يتحقق ورود النص لم يمنع ولم يتحقق ذلك قبل تمام الحكم فيه نظرا لعل الوجه الاول ولو وقع الحكم ثم علم ورود النص وشك أن كان موجودا حين الحكم أم حدث بعده فيحتمل أن يصح الحكم لانه وقع سابقا ظاهرا أو شك في مقارنة المانع له والاصل عدمه ويحتمل أن يبطل لان الظاهر وجوده حال الحكم والوجه انه حدث احتمل حدوثه لم يؤثر في صحة الحكم لعدم تحقق المانع والاصل عدمه * والثالث قال الكل وصحة الظاهر بالجلي يؤهم اعتبارا أمر زائد على الظهور وهو غير مراد انتهى (وأقول) فيه نظرا وما المانع من انه مراد بناء على انه لا يكفي مجرد الظهور ولهذا مشى الفقهاء على انه لا يتقضى القضاء بعبء كشاح بلاولى أو بشهادة من لا تقبل شهادته كفاش مع ان النص ظاهر في اشتراط الولي وعدالة النهم ودعوى الروضة بقوله أو ظننا محسوبا وكذا في الروض قال شارحه أي واضح الدلالة انتهى (قوله أو حكم بمخلاف اجتهاده) صادق بان يتحقق اجتهاده بالفعل فيحكم بمخلاف ما أدى اليه بتقليد غيره أو بدونه وبان لا يصدر عنه اجتهاد أصلا لكنه يحكم بقول عالم آخر بتقليد أو بدونه لانه يصدق عليه انه خلاف اجتهاده في اقتصار الشارح على الاول نظر لأن بوجه بابه المتأدر (قوله فالاصح) بغيره عليه) فيه أمران * الاول ان ظاهره انه لا فرق في التحريم بين أن يقع حكم بالتزويج قبل تغير الاجتهاد أو لا وما يصح به قول الشارح كابن الحاجب وغيره وقيل لا يحرم اذا حكم حاكم بالهجة لكن الوجه ما صرح به جمع منهم البيضاوى من التفصيل وعبارة البيضاوى الثاني اذا تغير الاجتهاد كالوطن ان الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فلا يتقضى الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله انتهى وعبارة الاسنوي في شرحه اذا آذاه اجتهاده الى أن الخلع فسخ فكلح امرأه كان قد خالها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى أن الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضاء القاضي بقضيه الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه لما كده بالحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالهجة وجب عليه منارقتها لانه نظر الآن أن اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب ثم قال وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة المقلد المارقة مطلقا انتهى وعبارة العباب نزع لو اجتهد المستقل في حكم وعمل به ثم تغير اجتهاده عمل هو ومقلده

بالتام ولا ينقض الاول فلو خالف زوجته ثلاث مرات ثم عدها كونه يرى الخلع فسخا ثم رآه
 طلاقا لم يفرقها الا ان حكم قاض بمقتضى الاجتهاد الاول انتهى وقوله الا ان حكم قاض
 ظاهره وان كان حكمه بعد تغير الاجتهاد وليس بعيدا انتهى وهذا هو الموافق لما صرح به
 الرافعي والنووي وغيرهما من ان حكم الخنثى للشافعي بشقة الجوارح ما له واذا قلنا به اذا قلنا
 كان الحكم مخالفا له فواضح وان كان موافقا بان حكم قاض مقلدا للمجتهد بصحة التزويج ثم تغير
 اجتهاده المجتهد فيجب ايضا ان الحكم كذلك اخذ مما تقدم اول المسئلة انه لا ينقض الحكم
 في الاجتهادات لان الحكم ولا من غيره فكما ان الحكم اذا تغير اجتهاده بعد حكمه لا ينقضه
 كذلك اذا تغير اجتهاده بعد حكمه مقلده لا ينقض فلو حكم المجتهد لنفسه فلا اثر له لعدم صحته
 او على نفسه فهل يصح حكمه حتى لا ينقض بتغير اجتهاده فيجب أن يبقى على ان حكمه على
 نفسه حكم او اقرار وقد حكى فيه الماوردي وجهين قال شيخ الاسلام في شرح الروض والاوجه
 أنه حكم انتهى والثاني ان المراد بتغيرها عليه امتناع معاشرتهم او التمتع بها بعد تغير الاجتهاد
 وأما ما وقع قبله من ذلك فلا يصحكم بتخريجه بل بطلانه لانه وقع باجتهاد صحيح لانه بتغير الاجتهاد
 لا يبين بطلان النكاح بل ينقطع بالتغير من حينه كما في الطلاق والفسخ وقضية ذلك انه لو تغير
 الاجتهاد قبل الدخول وجب للزوجة نصف المهر وهو متجه فليتمأمل (قوله وقيل لا تحرم اذا حكم
 حاكم بالصحة) أقول صريح هذا الكلام ان الاصح تخريجها عليه وان حكم حاكم بالصحة
 وهو مشكل من وجهين احدهما انه مخالف لما سبق اول المسئلة من انه لا ينقض الحكم في
 الاجتهادات لان الحكم ولا من غيره اذ قضية امتناع النكاح اعتبارا بالحكم وقضية اعتباره
 عدم التحريم على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده والافلام على لا اعتباره وعدم نقضه ولا
 فائدة لهما وثانيهما ان تصحيح تخريجها عليه وان حكم حاكم بالصحة يخالف ما تقر في الفروع من
 ان حكم الحاكم في محل الاجتهاد ينفذ ظاهره وباطنه ويسوق للمحكوم عليه الاقدام والتناول
 باطننا أيضا حتى لو كان الحكم بشقة الجوارح وكان المحكوم له شافعيًا حصل له تناولها ظاهرا
 وباطنا كما هو حاصل كلام الرافعي خلافا لمن خالف فيه اللهم الا ان يجاب عن الاول باستثناء المجتهد
 الذي تغير اجتهاده ومقلده في ذلك يفرق بينهما وبين غيرهما بانه لا يلزم من عدم النقص الحاصل
 وفائدة صحة الحكم وعدم نقضه صيرورته شبهة دافعة ما يندفع بالشبهة ثم هو بعيد وعن الثاني
 باستثناء ما ذكرنا أيضا ومخالفه طريقة الاصوليين لطريقة الفقهاء فالقول الذي ضعفه
 الاصوليون وهو القول بالحل اذا حكم حاكم بالصحة هو الذي مشى عليه الفقهاء في كتب
 الفروع ثم عرضت الاشكال بالوجهين والشق الثاني من جوابيهما على اثنين من مشايخي
 فوافقه على ما أجبت به فيما ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله بتغير اجتهاد امامه فيما ذكر
 أي في تزويج المرأة بل اولي وقوله في حكمه كحكمه أي في انما تحرم عليه بسبب تغير الاجتهاد ولو
 حكم حاكم بالصحة واعلم ان هذا يخالف ما تقر في الفروع من ان حكم الحاكم في محل اختلاف
 المجتهد ينفذ ظاهره وباطنه ويسوق للمحكوم له الاقدام والتناول اذ كيف يكون الحكم وافعا
 لاثرا خلاف المثار له ولا يكون رافعا لاثرا لاجتهاد الطائري بعده فالظاهر والله أعلم ان الفقهاء
 اعتبروا المرفوع عند الاصوليين أو يقال محله اذا كان الحكم لمن يعتد بما وافق رأى الحاكم وفي

وقيل لا تحرم اذا حكم حاكم
 بالصحة (وكذا المقلد يتغير
 اجتهاد امامه) فيما ذكر
 في حكمه حكمه (ومن تغير
 اجتهاده) بعد الاقراء

(اعلم المستفتي) بغيره (الكف)

غير ذلك يكون غايته انه لا تعرض للحكم باطال وأما تغيره لاعتقاد المحكوم له فلا ذكف بتغير
اعتقاد المحكوم له بمجرد الحكم انتهى (قلت) والاحتياط الثاني في كلامه ينفيه مسألة الشفعة
المتقدمة عن الرافعي وأما قوله اذ كيف الخ فهو مجرد استبعاد من غير ابداء مانع فلا تغفل بل قد
يقال من جملة اعتقاد المحكوم له اعتقاد مقتضى الحكم والفرق بين نحو النكاح ونحو الشفعة
بزيادة الاحتياط الاول وان أمكن الأتية في غاية البعد عن كلامهم واذا تقر بذلك ظهر ان قول
شيخنا العلامة في قول المصنف فالاصح تحريمها عليه مانعه يعني ولو حكم بصفة العقد كما لان
حكمه انما يفيد الحل ان يعتقده وان لم يجز نقضه مطلقا انتهى وان كان حسنا في نفسه بخلاف
لما في فروغنا كما تقر بالاهم الا أن يكون موافقا لقواعد مذهب وقول السكوري في هذا القول
الذي ضعفه الشارح مانعه وينبغي أن يكون هذا هو الصواب اذ لا موجب لنقض حكمه
انتهى مناسبا لما تقر عن الفروع الا ان ما احتج به لا يرد على الاصوليين نظرا لما تقدم من انه
لا يلزم من التحريم النقض فاستأمل (قوله اعلم المستفتي بكف) فيه اشارة الى انه قبل الاعلام
لا يتعلق به الرجوع قال في الروضة وأما اذا لم يعلم المستفتي برجوعه فكانه لم يرجع في حقه
انتهى (قوله ان لم يكن عمل) مثله ما لو عمل اذا كان مما ينقض فيه الحكم فيجب الاعلام فيه
أيضا قال في الروضة ويلزم المقتضى اعلامه برجوعه قبل العمل وكذا بعده حيث يجب النقض
انتهى (قوله ولا ينقض معموله) فيه أمور الاول ان المراد بمعموله ما كان عمله قبل الاعلام
كاتبه عليه الشارح بقوله ان عمل أي ان كان عمل مع تقييد ما قبله بقوله ان لم يكن عمل لدفع
ما قد يتوهم انه اذا لم يكن بعده الاعلام بل خالف وعمل لم ينقض مع انه ليس كذلك * والثاني
ان محل عدم نقض معموله اذا لم يكن مما ينقض الحكم به والنقض كما سياتي التصريح به
في عبارة الروضة الآتية * والثالث انه لو كان المعمول به مما لا يغير الاجتهاد بل بطلانه
فقضية عدم نقضه الاعتداد بما مضى قبل تغير الاجتهاد من حيث استعمال المبيع
وصحة ايجاره واستحقاق أجره وملاك زوائده والاعتداد بتحويله وهبته لكن هل يزول
ملكه عنه لو كان باقيا في ملكه عند التغير حيث لا حكم بمقتضى الاجتهاد الاول كما
انقطع النكاح بالتغير في مسألة التزويج السابقة حيث لا حكم بالاول أو يفرق بالاحتياط
للاضاع كما هو قضية اطلاق المصنف فيه نظروا على الزوال فهل يرجع الى ملك البائع أو كيف
الحال فيه نظروا قد يستشكل رجوعه الى ملك البائع لانه زال عنه وانقطع ملك المشتري
انما هو من حين التغير فكيف يرجع الى البائع بدون سبب للملك ويجاب بان تغير
الاجتهاد من اسباب الفسخ كالتقابل وظهور العيب وعلى هذا ف يرجع المشتري في الثمن
وان أخذ الزوائد والاجر فيما سبق كما لو فسخ المبيع بكونه عيب بعد أخذه ذلك وقوة صنيع
الروضة بمقتضى الفرق حيث قال مانعه وقد خلص الصيرى والخطيب البغدادي وغيرهما
من اصحابنا هذه المسألة بتفصيل حسن فقالوا اذا أفتى ثم رجع فان علم المستفتي برجوعه
ولم يكن عمله بالاول لم يجز له العمل به وكذا اذا نكح امرأة بغيره أو استقر على نكاح
بغيره ثم رجع لزمه فراقها كتنظيمه في القبله وان كان عمله به قبل الرجوع فان كان مخالفا
لدليل قاطع لزم المستفتي نقض عمله وان كان في محل الاجتهاد فلا لان الاجتهاد لا ينقض
بالاجتهاد ولا يعلم خلاف هذا الاصحابنا وما ذكره صاحب المستفتي والمحصل فليس فيه تصريح

بخلافه

عن العمل ان لم يكن عمل
(ولا ينقض معموله) ان
عمل لان الاجتهاد لا ينقض
بالاجتهاد لما تقدم (ولا
يضمن) الجتهاد (المتألف)
بافتائه بالتلافه (ان تغير
اجتهاده) الى عدم اتلافه
(الاقطاع) لانه معدور
بخلاف ما اذا تغير لقاطع
كائن فانه يضمنه لتقصيره
* (مسألة يجوز ان يقال)
من قبل الله تعالى (انبي
أوعالم) على اسان نبى
(الحكم بما تشاء) في الوقائع
من غير دليل (فهو صواب)
أي موافق لحكمي بان
يأهله اياه اذ لا مانع من
جواز هذا القول (ويكون)
أي هذا القول (مدركا
شرعيا ويسمى التفويض)
لدلالته عليه (وتردد
الشافعي) فيه (قيل في
الجواز قيل في الوقوع)
ونسب الى الجهور وفصل
من ذلك خلاف في الجواز
وفي الوقوع على تقدير
الجواز (وقال ابن السمعاني
يجوز للنبى دون العالم) لان
رتبه لا تبلغ أن يقال له
ذلك (ثم المختار) بعد جوازه
كيف كان (انه لم يقع) وجزم
بوقوعه موسى بن عمران
من المعتزلة واستند الى
حديث الصحيحين لولان
أشقى على امتي لا مريم

بالسؤال عند كل صلاة أي
لا وجه له عليهم وإلى حديث
مسلم بأبيها الناس قد فرض
عليكم الحج فنجوا فقال
رجل أكل لحم يارسل الله
فسكت حتى قالها ثلاثا
فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت
ولما استطعتم والرجل هو
الأقرع بن حابس كافي رواية
أبي داود وغيره وأجيب بان
ذلك لا يدل على المتعدي لجواز
أن يكون خبره في أي خبر في
إيجاب السؤال وعدمه
وتكرير الحج وعدمه
أو يكون ذلك المقول بوجه
لأن تلقاء نفسه (وفي
تعليق الأعراس باختصار
المأمور) نحو فاعل كذا ان
ثبت أي فعله (تردد) قيل
لا يجوز لما بين طلب الفعل
والتخير فيه من التناقض
والظاهر الجواز والتخير
قرينة على أن الطالب غير
جازم وقد روى البخاري أنه
صلى الله عليه وسلم قال صلوا
قبل المغرب قال في الثالثة
من شاء أي ركعتين كما في
رواية أبي داود (مسألة)
التقليد أخذ القول بان
يعتقد (من غير معرفة دليله

بمخالفة هذا انتهى فتأمل هذا الصنيع حيث جعل مسألة النكاح في مرتبة عدم العمل
ثم قابل ذلك بما إذا عمل في غير النكاح فان فيه إشارة لطيفة إلى الفرق ولعل الأوجه في مسألة
البيع أن يقال أنه إذا اشترى شيئا بشرا صحيحا باجتهاد ثم تغير اجتهاده إلى فساد الشراء فان
تغير البيع في ملكه لزمه نقضه وهو نظير الشراء وان تغير بعد زوال ما سكه عنه لم يلزمه النقض
وان عاد إلى ملكه بملك آخر كان هذا التملك قضية أخرى ونظيره في مسألة النكاح أنه لو تغير
الاجتهاد بعد الفراغ ثم التزويج اتجه عدم وجوب المفارقة فليتأمل (قوله ان تغير اجتهاده
للقاطع) أقول قال في الروضة وإذا عمل بفتواه في اتلاف ثمن ان أخطا وخالف القاطع فقال
الاستاذ أبو إسحق الأسقراني ان كان أهلا للفتوى ضمن والافلان المستقضى مقصر وهذا
الذي قاله في نظر وينبغي أن يخرج على قول المغرور أو يقطع بعدم الضمان مطلقا إذا لم يوجد
منه اتلاف ولا الجاء إليه بالزام والله أعلم انتهى وعبارة الروض وشرحه وان اتلف بفتواه
ما استتبعه فيه ثمن ان خالف القاطع أو نص امامه لم يغرم من افتاء ولو كان أهلا للفتوى
أذ ليس فيها الزام انتهى فالمصنف تبع أبا إسحق لكن يرد أنه لم يقيده بالأهل كما قد يدأبوا إسحق
ويجيب بان كلامه في المجتهد ولا يكون الأهل (قوله على أسان نبى) ظاهرة تعلقه بكل من
النبى والعالم وقد يقال هل قال أو ملك بالنسبة للنبى أو مطلقا لأن يجاب بالنسبة للعالم بان
يجب الملك إليه رجعا يتحقق ثبوته فيفتوت المقصود من بيان الجواز بالنسبة لغير الأئمة الذي
هو محل خلاف ابن السمعاني الآتى (قوله فهو وصواب أى موافق لحكمى بان يلهمه إياه) فيه
أمران الأول يجوز أن يكون قوله فهو وصواب من جملة القول للنبى أو العالم ويجوز أن يكون
من كلام المصنف إيمان أنه لو وقع ذلك كان موافقا لعل الأظهر الأول ويؤيده ما يعينه قول
الشارح أى موافق لحكمى قد بره (والثانى) ان حاصل ذلك أن يجعل الله تعالى مشيئة القول
له ذلك دليل على حكمه في الواقع بان لا بد له من الامتثال ما هو حكمه في الواقع وحيث قد
ينبغي أن لا يقيده جواز ذلك بالنسبة للعالم بل يجوز في غيرهما كالعالم المحض أيضا فتأمل اللهم
الأن يكون الاقتصار عليهم لأنهم الأئمة (قوله ويكون مدركا) أى دليل على
ان حكم الله ما يشاؤه ذلك القول له وكان يمكن رجوع اسم يكون لما يشاؤه وكان الجاهل على
جملة للمقول قوله ويسمى التقويض (قوله ونسب) أى كون تردده في الوقوع إلى الجهل و
(قوله لجواز أن يكون خبره في الخ) قد يقال في تخييره ردها إلى خبره وفي هذا
تقويض هذا الحكم إليه (قوله وفي تعليق الأمور الخ) لا يخفى مناسبتها لما قبله بجوامع
التقويض إلى المسئلة في كل منهما فلذا أجمعهما في مسألة واحدة (قوله التقليد أخذ القول من
غير معرفة دليله) أقول ههنا صورتين للبحث في أنها تقليد أو لا منها أخذ العالم قول المجتهد
ومنها أخذ العالم غير المجتهد قول المجتهد ومنها أخذ العالم قول عالم آخر ومنها أخذ المجتهد قول
مجتهد آخر ومنها قبول خبر الواحد ومنها قبول الحاكم البينة ومنها قبول قول النبى صلى الله
عليه وسلم فاما الآلى والثانية فاختر المصنف ان كلامه ما يتقيد وأطال الكلام في ذلك في منع
الموانع خلافاً لآبى ابن الحاجب التقليد عن الأولى لأن التقليد عنه أخذ القول من غير جهة
على الأخذ وقد قامت الحجة على ان قول المجتهد دليل شرعى في حقه ولا يرد على المصنف في الثانية
ان العالم قد يعرف دليله فلا بد من حقه قوله من غير معرفة دليله لأن المراد بمعرفة دليله

معرفة بحيث يكون مستتباً للحكم منه من غير توقف على غيره بأن يصدق بالدليل وبلا حظ
وجه الدلالة في نقله من الحكم على الإطلاق من غير أن يتقدم غيره في مقدّمات الدليل
وشروطها وهذه المعرفة لا تكون إلا للمجتهد لأن العالم المقلد وإن أمكنه الاستنباط بان يصدق
بالدليل وبلا حظ وجه الدلالة في نقله من الحكم إلى الحكم لكنه يحتاج في ذلك إلى ملازمة قواعد
المجتهد وشروطه في الاستدلال ولا يقدر على الخروج عنها إلى ذلك برض قول المصنف في منع
الموانع ومن ثم قلنا من غير معرفة دليله فإنه فصل يخرج الأخذ مع المعرفة فذلك مجتهدان عرف
حق المعرفة والافه في رتبة التقليد وإن قوم على فهم المأخذ (فإن قلت) قد يعرف تلك المسئلة
حق المعرفة وإن لم يعرف غيرها كذلك (قلت) هذا مجتهد في تلك المعرفة دون غيرها وهو هذا على
القول بتجزى الاجتهاد انتهى وأما الثلاثة والرابعة فهما من أفراد التقليد عند المصنف
وغيره ولهذا مثل العضد كغيره التقليد بقوله كأخذ العالم والمجتهد بقوله مثله وأما الثلاثة
المباينة فتردد المصنف فيها وجوز أن يكون تقليداً وأن لا يكون فإن أخرجهما عن التقليد
فقد يوجه خروجهما من التعريف بأن المتبادر من أخذ القول اعتقاد ما يعتقده صاحب ذلك
القول مجتزئاً من المتابعة له (قوله يخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير) عليه قد يشكك هذا
بأن الرزكشي ذكر أن المصنف ضرب على القول وأثبت بدله المذهب بل قضية كلام المصنف
في منع الموانع أنكار وقوع التعبير بالقول منه فإنه قال ما نصه فقولنا نحن أخذ المذهب من غير
معرفة دليله كلام صحيح ثم قال والمذهب يعبر الترك والفعل فليس من شرط المذهب أن يكون
قولاً وقد أنكر إمام الحرمين على من أخذ القول قيدا في الحد لذلك وقال ينبغي الاتيان بالفظ
يعمهما (قلت) تبدل القول أي الواقع في كلام الناس بالرأي فثبت أن لا يدخل فيه تابع
رسول الله صلى الله عليه وسلم أي على تقدير أن ذلك تقليد فعدلت إلى القضا فثبت أن يفهم
اختصاصها بالقول فعدلت إلى المذهب انتهى ثم قال ووقع في سؤال السائل أن قلنا الأخذ
بقول الغير ونحن لم نقل إلا الأخذ بالمذهب ومرادنا بالمذهب ما هو أعم من قول المرء بمذهب غيره
ومذهب نفسه انتهى ولا ينبغي أن الشارح اطلع على ذلك كله فاعله صح عنه ما صح له
ما ارتكبه (قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد الخ) قال شيخنا العلامة هذا بناء
على جواز تجزى الاجتهاد ما على منعه كما هو مقتضى كلام الشارح في شرح حديثه السابق
فيكون تقليداً خارجاً من الحد كما يخرج منه تقليد المجتهد الكامل قبل الاجتهاد أو بعده مجتهداً
آخر فإنه تقليد مع معرفة دليل الآخر وإن كان تقليداً عموداً كما سيبي انتهى (وأقول) لا ينبغي
على العارفين المتأمل اندفاع جميع ما أورده إمامنا رحمه الله من أن هذا مبني على جواز تجزى
الاجتهاد فإن الاجتهاد المختلف في تجزئه إنما هو الاجتهاد بمعنى الملائكة والقوة بأن تحصل له قوة
الاجتهاد بالنسبة لبعض المسائل دون غيره فله بذل وسعه لتخصيل ذلك البعض ولهذا قال
الشارح هناك بأن يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد في بعض الأبواب كالقرائض بأن يعلم
دلتها بالنسبة لقراءته أو من مجتهد كامل وينظر فيها انتهى وقال العضد وتصوره أي تجزى
الاجتهاد المختلف في جوازه أن المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من
الدلة دون غيرها أي غير ذلك البعض من المسائل فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بد
أن يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل من الأدلة انتهى وقال الصفي

يخرج أخذ غير القول من
الفعل والتقرير عليه فليس
بتقليد وأخذ القول مع
معرفة دليله فهو اجتهاد
وافق اجتهاد السائل لأن
معرفة الدليل إنما تكون
للمجتهد لتوقفها على معرفة
سلامته عن المعارض بناء
على وجوب البحث منه
وهي متوقفة على استقراء
الدلة كلها ولا يقدر على
ذلك إلا المجتهد

الهندى اختاره وافي ان صفة الاجتهاد هل تحصل في فن دون فن أم لا فذهب الاكثرون الى انه
 يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة الى فن دون فن بل بالنسبة الى مسألة دون مسألة خلافا
 ليهضهم لئلا ان الغالب ان اصول فن لا توجد في فن آخر لاسيما الاجنبى منه غاية المجاهدة واذا
 عرف ما ورد فيه من النصوص والاجماع والقاس وعلم كيفية استنباط أحكام ذلك الفن من
 تلك الاصول وجب أن تحصل له صفة الاجتهاد بالنسبة الى ذلك الفن فيمكن من الاجتهاد
 فيه كالجهنم - المطابق الى آخر كلامه انتهى فان هذه العبارات ان لم تكن ضريحة في ان
 الاجتهاد المختلف في جواز تجزئه هو الاجتهاد بمعنى الملكة كانت ظاهرة فيه ظهورا تاما
 كما لا يخفى مع ادنى تأمل فيها وأما الاجتهاد هنا أعني في قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فليس
 الاجتهاد بمعنى مجرد بذل الوسع بالفعل لان المراد بأخذ القول مع معرفة دليله اعتقاد ذلك الحكم مع
 معرفة دليله من حيث انه دليله بان يعرف وجه الدلالة ويلاحظها كما هو ظاهر ويصرح به قول
 المصنف في منع الموانع مائه وقد بدأ بخذ مجتهد بقوله مجتهد ولكن نسبية ذلك أخذ مجازا لانه
 انما أخذ به لما أدى اليه نظره لا لكون ذلك قاله وانما هي القول قوله ان سمي لسبقه اليه ومن
 ثم قلنا أى في جميع الجوامع من غير معرفة دليله فانه فصل يخرج الأخذ مع المعرفة فذلك مجتهد
 ان عرف حق المعرفة والافه في رتبة التقليد وان حرم على فهم المأخذ انتهى واذا كان
 الاجتهاد هنا ليس الاجتهاد بمعنى مجرد البذل بالفعل لم يلزم بناؤه على جواز تجزئ الاجتهاد هنا لم يصدق
 الاجتهاد بمعنى البذل مع حصول الملكة في جميع الابواب بل لو فرض ان الاجتهاد هنا بالمعنى
 المختلف في جواز تجزئه لم يصح قوله اما على منعه فيكون تقليدا خارجا من الحد لان المراد بجمعه انه
 لا يمكن حصول الملكة في بعض الناس في بعض المسائل وحيث قد فليس هناك أخذ القول مع
 معرفة دليله لان المراد بمعرفة دليله المعرفة التي للمجتهد وهي غير حاصله بناء على المنع المذكور لان
 الفرض انتفاء الملكة مطلقا كما نفترض فليس هناك ما يكون تقليدا خارجا عن الحد بل ليس هناك
 الا ما هو داخل فيه قطعاً على ان لنا بعد التزل عن هذه المرتبة من الكلام منع التعرّيع
 في قوله فيكون تقليدا اذ لا يلزم من مجرد نفي الاجتهاد ثبوت التقليد وانما يلزم لو لم يكن بين
 الاجتهاد والتقليد واسطة وليس كذلك فانهم اختلفوا في اشياء خارجة عن الاجتهاد قطعاً هل
 هي تقليد كقبول خبر الواحد وقبول الحاكم البينة والاخذ بقول النبي فيجعله ما نحن فيه
 أن يكون من ذلك وبالجملة فما زعمه الشيخ لا منسأله الا الاشتباه نعم قد يقال ان عبارة العضد
 السابقة دالة على ثبوت خلاف في جواز الاجتهاد بناء على التجزئ ألا ترى قوله قد يحصل له
 في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد ثم قوله فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيه الخ وعلى هذا
 فالاجتهاد بناء على انه لا يجتهد فيه أخذ القول مع معرفة دليله وهو تقليد خارج عن الحد وهذا
 غير ما أورده الشيخ لان الذي أورده هو الاجتهاد بناء على منع التجزئ وهذا هو الاجتهاد بناء
 على جواز التجزئ فتعطف له ويجاب بان المنع هنا بمعنى عدم الاعتماد بالاجتهاد لعدم وجود
 ما هو مناط الاجتهاد حقيقة لتوقفه عندهذا القائل على وجود ما هو مناط في جميع المسائل
 وهو غير حاصل فمعرفة الدليل على الوجه المعتبر في الاجتهاد غير متحقق هنا فلم ينحصر أخذ القول
 مع معرفة دليله على الوجه المعتبر في الاجتهاد كما هو المراد فهذا تقليد داخل في الحد لا خارج
 عنه فلا اشكال فيه فتأمل وأما ما زعمه من ان منع تجزئ الاجتهاد هو مقتضى كلام الشارع

في شرح هذه المسألة السابقة فلما بيناه فيما سبق من ان الاجتهاد المطلق معنيان وان كلامه في التعريف بالنظر لاحدهما وفي مسئلة التجزى بالنظر لآخر وأما ما زعمه من انه يخرج منه أيضا تقليد المجتهد الكامل الى آخر ما ذكره فلان المجتهد المذكور ان كان بحيث عرف دليل الاثر بالمعنى المراد هنا بان يعرف وجه الدلالة ويلاحظه بحيث يكون اعتقاده ذلك الحكم مستندا الى تلك المعرفة الملاحظة فلاخذ حجة نداء اجتهدا قطعا ولا يصدق عليه انه أخذ قول الغير الامن حيث نسبة القول لذلك الغير أيضا وسبقه اليه والافه وقول هذا أيضا ولا انه من غير معرفته دليله كيف والقرض انه لاحظ الدليل واستنبط الحكم منه وعلى هذا الخروج ذلك عن التعريف بما لاهية فيه وان لم يكن بهذه الحجة بان قصد اتباع الغير فيما ذهب اليه من غير ملاحظة الدليل والاخذ منه على الوجه المذكور وهذا تقليد ممنوع داخل قطعا في التعريف فعلمك بالأمم والتعجب من الشيخ في هذا المقام (قوله ويلزم) أي التقليد غير المجتهد شامل للعقليات كالمقائد بدليل قوله الا أني ومنع الاستناد التقليد في القواطع أي كالمقائد فانه يقتضي التمسك على الاول وفيه نظر ظاهر اذ قد يستقل غير المجتهد بمعرفة البرهان العقلي كالاستاذ والباقلاني وابن فورك بل وشيخهم الاشعري فان الظاهر انه لم يصل الى رتبة الاجتهاد في الفروع الذي هو المراد هنا لانه الذي يلزم تقليدها صاحبها ولا يخفى انه لا سبيل الى الزام مثل هؤلاء تقليد من ثبت له رتبة الاجتهاد المذكور في العقائد بل لا يجوز ذلك بل سبب في الخلاف في صحة الايمان مع التقليد فينبغي أن لا يكون ما اقتضاه هذا الصنيع مراد المصنف (قوله ليس من لزوم اتباعه في الخطا) اظن ان ذلك بما كان يتعين ايراده فراجع (قوله وان لم يكن مجتهدا) يتعين جعل هذه الواو للحال اذ لو جعلت عاطفة كما هو قاعدة المبالغة اقتضى انه لا فرق في اللزوم على الاول بين المجتهد وغيره وليس بصحيح اذ لا يلزم المجتهد تقليد المجتهد بل لا يجوز ذلك كما ساقى وهذا من قرائن جعل الواو للحال ومنها ايضا تعبيره بقوله ويلزم غير المجتهد فليست أمم (قوله اما طان الحكم الخ) هذا مقابل الغير في قوله ويلزم غير المجتهد (قوله وكذا المجتهد عند الاكثر) ان قلت فلا جاز له التقليد كما جاز للمجتهد الاجتهاد مع القدرة على اليقين كما أخذوا ذلك من نحو اجتهاد الصدوق بحضرة عليه افضل الصلاة والسلام كافي واقعة السلب (قلت) قد يفرق بان الاجتهاد أصل التقليد والاخذ بالترفع مع القدرة على الاصل لا يسوغ واما اليقين فليس أصل الاجتهاد فلا مانع من جوازهم مع القدرة عليه دفعا للمشقة (قوله ويجدد له ما يقتضي الرجوع) أقول في العبارة أدنى مساحة والمراد ما يحتمل انه يقتضي الرجوع أو يقول ما يقتضي الرجوع ولو احتمل الاحتمال اقتضائه خلاف المظنون أو لا يدل على ذلك ما يأتي من تعبير النووي بقوله ما قد يوجب رجوعه وتقرينه هذه المساحة قوله وجب عليه تجديد النظر اذ لا معنى لتجديده عند تحقق مقتضى الرجوع بالفعل والحاصل ان قوله ما يقتضي الرجوع تجوزا مع قربته ومثله بما لا غبار عليه والا لا تمنع كل مجاز وهو باطل قطعا (فان قلت) أي فائدة في زيادته على ابن الحاجب هذا القيد أعني قوله ويجدد له ما يقتضي الرجوع (قلت) فأنتم تصحح القطع الذي ذكره أخذا من الفقهاء فانه مقيد في كلامهم بهذه الزيادة فان اتقت في وجوب التجديد خلاف قال الشيخان في أصل الروضة هل يلزم المجتهد تجديد الاجتهاد اذا وقعت الحادثة مرة أخرى أم يعتمد

في القواطع) كالمقائد وسبب في الخلاف فيها (وقيل لا يقتضي العلم وان لم يكن مجتهدا) لأن له صلاحية أخذ الحكم من الدليل بخلاف العاصي (اما طان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد لمخالفته به لوجوب اقتباس اجتهاده (وكذا المجتهد) أي من هو بصفاة الاجتهاد يحرم عليه التقليد فيما يقع له (عند الاكثر) أنه يمكن من الاجتهاد فيه الذي هو أصل التقليد ولا يجوز العدول عن الاصل الممكن الى بدله كما في الموضوع والتميم وقيل يجوز له التقليد فيه اذ لم يعلم به الا أن (وثانها يجوز للقاضي) لخاصته الى فصل الخصومة المطلوب شحازه بخلاف غيره (ورابعها) يجوز تقليد الا علم منه (لرجحانه عليه بخلاف المساوي والأدنى (وخامسها) يجوز عند ضيق الوقت (لما يسأل عنه كالمسألة المؤقتة بخلاف ما اذا لم يضق (وسادسها) يجوز له (فيما يخصه) دون ما يفتي به غيره (مسئلة اذا تكررت الواقعة) للمجتهد (وتجديد) له (ما يقتضي الرجوع) مخاطبة فيها

أولا (ولم يكن ذا كالدليل الاول وجوب) عليه (تجديد النظر) فيها (قطعا) اجتهاده

اجتهاده الاول وجهان كما سبق في القبلة زاد النورى قلت أحكمه ما لزوم التجديد وهذا اذا لم يكن ذا كرا للدليل الاول ولم يتجدد ما قد يوجب رجوعه فان كان ذا كرا لم يلزمه قطعا وان يتجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعا اه وقال النورى في المجموع مانعه اذا أفتى في حادثة ثم حدثت أو مثلها فان تذكر الفتوى الاولى ودليلها بالنسبة الى أصل الشرع ان كان مستقلا أو الى مذهبه ان كان منتسبا أفتى بذلك بلا نظر وان ذكرها ولم يذكر دليلها ولا طرأ ما يوجب رجوعه فقبل له أن يبقى بذلك والاصح وجوب تجديد النظر اه لكنه خاف ذلك بعد اوراق فصح انه لا يلزمه الاعادة حيث قال اذا استفتى فأفتى ثم حدثت له تلك الواقعة مرة أخرى فهل يلزمه تجديد السؤال فيه وجهان أحدهما يلزمه لاحتمال تغير حال المفتي والثاني لا يلزمه وهو الاصح لانه قد عرف الحكم الاول والاصل استقرار المفتي عليه وخصص صاحب الشامل الخلاف بما اذا قلد حيا وقطع فيما اذا كان ذلك خبرا عن ميت بأنه لا يلزمه والاصح انه لا يختص فان المفتي على مذهب الميت قد يتغير جوابه على مذهبه اه واذا أوجبت الاعادة السؤال فهل يتعين سؤال الاول بعينه أو يكفي سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلد لمجتهد آخر فيه نظر والمجته الثاني ولا يخفى ما في عبارة الروضة من التعارض فيما اذا تجدد ما قد يوجب الرجوع وكان ذا كرا للدليل الاول فان كلامه من قوله فان كان ذا كرا لم يلزمه قطعا وقوله وان يتجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعا الاطلاق كل منهما شامل له وقضية الاول عدم اللزوم فيه وقضية الثاني اللزوم فيه والاول هو الموافق لمقتضى قول المجموع فان ذكر الفتوى الاولى ودليلها أفتى بذلك بلا نظر حيث أطلقه عن التقييد بما اذا طرأ ما يوجب الرجوع مع تبييد ما بعده بذلك وتصريح كلام الشارح حيث قال بخلاف ما اذا كان ذا كرا للدليل فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين أي في صورتين يتجدد ما يقتضى الرجوع وعدم تجدد ما به يعلم ان قول المصنف لان كان ذا كرا راجع للصورتين قبله لا للثانية فقط كما هو صريح شرح الزركشي وان كان في غاية الاتجاه لاحتمال معارضة ما ظهر به وتقدمه (فان قلت) الزيادة المذكورة يفسدها قوله بعد لان كان ذا كرا له لاقتضائه أنه لا يجب تجديد النظر مع ذكر الدليل الاول وان تجدد ما يقتضى الرجوع عنه وفساده لا خفاء به (قلت) انما يكون فساد لا خفاء به لو كان المراد بمقتضى الرجوع مقتضيه بالفعل بان حصل النظر في الدليل بحيث أدى الى خلاف المظنون أو لا لكنه ليس مرادا كما تبين بما لا مزيد عليه بل المراد به ما قد يقتضى الرجوع وهو ذات الدليل وحينئذ فلا خفاء في صحته وانتفاء الفساد عنه واذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ما أبداه ههنا شيخنا العلامة وأن ما جاوز الجواب به عن جميع ما أبداه من ان ما في قول المصنف ما يقتضى الرجوع عبارة عن الدليل دون الاجتهاد هو مراد المصنف بقرينة قوله وجب تجديد النظر وأن غاية ما في عبارة المصنف يجوز مع قيام قرينته ومثله بما لا غبار عليه فتدبر (قوله وكذا ان لم يتجدد) ان قلت لم فصل له بكذا مع انه لم يذكر فيه ما يختص به عما قبله من خلاف أو نحوه قلت لوجهين الاول الاشارة الى ان ثبوت هذا الحكم دون ما قبله لان المشبه دون المشبه به ووجه الادوية انه لم يتجدد ما يقتضى الرجوع فوجب تجديد الاجتهاد حينئذ دون الوجوب فيما اذا تجدد ما يقتضى الرجوع والثاني انه لو أسقط كذا توهم ان هذا مباينة على ما قبله وتمة له وحينئذ

وكذا) يجب تجديد
(ان لم يتجدد) ما يقتضى
الرجوع ولم يكن ذا كرا
للدليل (لان كان ذا كرا)
له اذا أخذ بالاول من غير
نظر حيث لم يذكر الدليل
كان أخذاً بشئ من غير دليل
يدل عليه والدليل الاول
لعدم تذكره لاثباته بقاء الظن
منه بخلاف ما اذا كان
ذا كرا للدليل فلا يجب
تجديد النظر في واحدة من
الصورتين اذ لا حاجة اليه

يشكل معناه ويقع الالباس في ذلك كذا البصاح لاستقلاله ودفعة للالباس عنه فليتم (قوله)
وكذا العايم يستقي الى ان قال هل يعيد السؤال فيه أمور * الا قول انه ان قلت ما حكمه
التشبيه في قوله وكذا وهلا أسقطه ولو سلم فهلا أسقط قوله هل يعيد السؤال لفهمه منه ولو سلم
فهلا قال فيعيد السؤال بدون استقحام كما قال في المجتهد وجب تجديد النظر الخ بدون استقحام
قلت حكمه التشبيه الاشارة الى ترتيب اعادة السؤال على اعادة الاجتهاد بحيث وجب اعادة
الاجتهاد بان لم يكن المجتهد ذا كمال الدليل وجب اعادة السؤال وحيث لا فلا وهذا ظاهر اذا علم
العايم أن المجتهد ذا كمال الدليل أو غير ذلك كره فلو جهل ذلك فالقياس وجوب الاعادة لانه
الاحتياط وكذا يقال اذا كان المقتي مقلدا بحيث احتل تغير جوابه وجب اعادة السؤال
والا فلا وانما ذكر قوله هل يعيد السؤال لانه غير مفهوم من التشبيه اذ الحكم المذكور
في التشبيه به هو اعادة الاجتهاد وهو غير مراد في التشبيه بل غير متأت فيه وانما المراد فيه اعادة
السؤال فلهذا صرح بذلك وانما ورد الاستقحام اشارة الى الخلاف في ذلك الذي ذكره
الزركشي وغيره فقامل والله در المصنف * والثاني انه اطلق وجوب اعادة السؤال وقيد في أصل
الروضة بما اذا كان المقتي حيا ولم يعرف استناد الجواب الى نص أو إجماع حيث قال فرع اذا
استقمتي وأجيب فحدث له تلك الحادثة ثانيا فان عرف استناد الجواب الى نص أو إجماع فلا
حاجة الى السؤال وكذا لو كان المقلد أي بفتح اللام ميتا وجوزنا وان عرف استناده الى
الرأي والقياس أو شك والمقلد أي بفتح اللام حي فوجهان أحدهما الاحتجاج الى السؤال ثانيا
لان الظاهر استقراره على جوابه وأصحهما يلزمه السؤال ثانيا اه وقيد في المجموع نقلا عن
القاضي أبي الطيب بما اذا لم تكن المسئلة مما يكثر وقوعها ويشق اعادة السؤال عنها حيث
قال قال القاضي أبو الطيب في تعليقه في باب استقبال القبلة وكذا العايم اذا وقعت له مسئلة
سأل عنها ثم وقعت له فيلزمه السؤال ثانيا يعني على الاصح قال الا ان تكون مسئلة يكثر وقوعها
ويشق عليه اعادة السؤال عنها فلا يلزمه ذلك ويكفيه السؤال الاول للمشقة اه وقد تقدم عن
المجموع تصحيحه أنه لا فرق في جريان الخلاف في وجوب اعادة السؤال بين تقليد الحي وكون
ذلك خبرا عن ميت لان المقتي على مذهب الامام قد تغير جوابه على مذهبه ولا يخفى ان ما تقدم
عن أصل الروضة من التفصيل بين أن يعرف استناد الجواب الى نص أو إجماع أو لا ليس فيه
افصاح بجريانه في المقتي المقلد الخبر عن الميت لكن المتجه وهو الظاهر جريانه فيه ومع هذا كله
فلنقتل ان يقول استناد الجواب الى نص لا يمنع وجوب اعادة السؤال اذا تجدد نص آخر
يحتمل نسخه للاول فليتم امل * والثالث أنه قد يفهم من اعادة السؤال تعين سؤال المسؤل أولا
بعينه في القسمين أعني ما اذا كان المقتي المسؤل أولا مجتهدا وما اذا كان مقلدا ميتا حتى لا يكتفي
سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلدا لميت آخر في الاول ومن مقلدا آخر لذلك الميت أو غيره أو مجتهد
آخر في الثاني والمتجه انه لا يتعين وأنه يكفي ما ذكر (قوله) ثالثها المختار يجوز لعقده فاضلا
أو مساويا الخ) فيه أمران * الاول انه شامل لما لو كان من اعتقده فاضلا أو مساويا ميتا
والا خروجا وفيه كلام للبرماوي في حاشية شيخ الاسلام وكتبنا باسمها كلاما للمصنف فليحذر
كل ذلك * والثاني انه ينبغي ان يجري ذلك في استفتاء المقلد لقوله في الروضة واذا اختلف

(وكذا العايم يستقي)
العالم في حادثة (ولو) كان
العالم (مقلدا ميت) بناء على
جواز تقليد الميت وافتاء
المقلد كما سيأتي (ثم تقع له
تلك الحادثة هل يعيد
السؤال) لمن أفتاه أي
حكمه حكم المجتهد في اعادة
النظر فيجب عليه اعادة
السؤال المأخوذ بجواب
الاول من غير اعادة كان
أخذا بشئ من غير دليل
وهو في حقه قول المقتي
وقوله الاول لانه يفتائه
عليه لاحتمال مخالفته له
باطلاعه على ما يخالفه من
دليل ان كان مجتهدا أو نص
لامامه ان كان مقلدا
* (مسئلة * مقلد المفضل)
من المجتهدين فيه أقوال
أحدها ووجه ابن
الحاجب يجوز لوقوعه
في زمن الصحابة وغيرهم
مشتهر امتكروا من غير
انكار ثانيا لا يجوز لان
أقوال المجتهدين في حق
المقلد كالادلة في حق المجتهد
فكلما يجب الاخذ بالراجح
من الادلة يجب الاخذ
بالراجح من الاقوال والراجح
منها قول القاضل ويعرفه
العايم بالتسامع وغيره
(ثالثها المختار يجوز
لمتقده فاضلا) غيره
(أو مساويا له)

متجران في مذهب لاختلافهما في قياس أصل امامهما ومن هذا يولد وجوه الاصحاب فبقول
أبيهما يأخذ العاصي فيه ما سنده في اختلاف المجتهدين ان شاء الله تعالى اه ثم قال فرع اذا
وجدت متين فأكثر هل يلزمه ان يحتج بقياس أعلامهم وجهان قال ابن سريج نعم واختاره ابن
كثير والفقهاء لانه يسهل عليه وأصحهما عند الجمهور رأيه يتخير فيسأل من شاء لان الأولين كانوا
يسألون علماء الصحابة رضي الله عنهم مع تفاتهم في العلم والفضل ويعملون بقول من سألوه من
غير انكار قال الغزالي فان اعتقد أحداهم أعلم بجزان يقلد غيره وان كان لا يلزمه البحث عن
الأعلم اذ لم يلزمه تعدد اختصاص أحداهم بزيادة علم فأت هذا الذي قاله الغزالي قاله غيره أيضا
وهو وان كان ظاهرا فقيه نظرا اذ كرنا من سؤال أحد الصحابة مع وجود أقاضلهم الذين
فضلهم متواتر وقد يمنع هذا وبالجملة المختار ما ذكره الغزالي فعلى هذا يلزمه تقليد أروع العالمين
وأعلم الأورعين فان تعارضا قدم الأعلم على الأصح اه واعتقد في الروضة ما نقله عن اختيار الغزالي
حيث قال مانصه ويعمل بمتوى عالم مع وجود أعلم جهله فان اختلفا قدم الأعلم وكذا اذا
اعتقد أحداهما أعلم أو أروع ويقدم الأعلم على الأروع اه والذي في المجموع واذا اجتمع
اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاءهم فهل يجب عليه الاجتهاد في أعيانهم والبحث عن الأعلم
والأروع الا وثق لبقوله دون غيره فيه وجهان أحدهما لا يجب بل له استفتاء من شاء منهم لان
الجميع أهل وقد أسقطنا الاجتهاد عن العاصي وهذا الوجه هو الصحيح عند أصحابنا العزاقين
قالوا وهو قول أكثر أصحابنا والثاني يجب ذلك لانه يمكنه هذا القدر من الاجتهاد بالبحث
والسؤال وشواهد الاحوال وهذا الوجه قول أبي العباس بن سريج واختيار الفقهاء
المروزي وهو الصحيح عند القاضي حسين والأول أظهر وهو الظاهر من حال الأولين قال
أبو عمرو رحمه الله لكن متى اطلع على الافقه فلا يظهر أنه يلزمه تقليده كما يجب تقديم أربع
الدليلين وأوثق الروايتين فعلى هذا يلزمه تقليد الأروع من العالمين والأعلم من الأورعين فان
كان أحدهما أعلم والأخر أروع قدم الأعلم على الأصح اه ولا يخفى ان حاصل ذلك تصحيح
عدم وجوب البحث عن الأعلم والأروع لكن لو بين له الأعلم تعين فانه فرض الوجهين
في وجوب البحث وصح عدم الوجوب ثم نقل عن الشيخ أبي عمرو بن الصلاح الاستدراك
المذكور وأقره عليه فهذه موافق لما تقدم عنه في الروضة حيث صح عدم وجوب البحث
واختيار ما اختاره الغزالي بل ما هنا أدل على اختيار ما اختاره الغزالي لانه هنا أقتر ما قاله أبو عمرو
الموافق لاختيار الغزالي وأقراره اختياره كما هو عادته فانهم يستدلون على موافقه على
ما نقله بانه أقره كما هو معلوم وفي الروضة نظر فيما قاله الغزالي ثم قال في أصل الروضة لو اختلف
عليه جواب مفتين فان أوجبنا البحث وتقليد الأعلم اعلمه والا فوجه أصحها يتخير ويأخذ
بقول أبيهما شاء والثاني يأخذ بأغلظ الجوابين والثالث باخفهما والرابع بقول من بيني قوله
على الاثر دون الرأي وانما من بقوله من سأله أو لا زاد في الروضة مانصه وحكي وجه سادس
أنه يسأل ثانيا فأنخذ به متوى من وافقه وهذا الذي صححه من التفسير هو الذي صححه الجمهور
ونقله الحمالي في أول المجموع عن أكثر أصحابنا لان فرضه أن يقلد عالما وقد فعل والله أعلم اه
والذي في المجموع حكاه خمسة أوجه بعضهم اوافق ما حكاه في أصل الروضة ثم قال والظاهر ان

الخامس أى وهو أنه يتخير فبأخذ بقول أيهما شاء أظهرها اه فتأمل (قوله بخلاف من
اعتقده مفضولا كالواقع) قال شيخ الاسلام هو أى قوله كالواقع يدل من مفضولا أو مفضلة
كاشفة له لأن المسئلة مفرضة في تقليد المفضل في الواقع اه (قلت) قد يستشكل ذلك
بالنسبة للثالث اذ لا معنى لقولنا يجوز تقليد المفضل في الواقع لمن يعتقده فاضلا أو مساويا
أى في الواقع ويحجب بان معناه أنه اذا قلد من اعتقده فاضلا أو مساويا في الواقع جاز تقليده
حتى لو تبين بعد أنه مفضل في الواقع اعتد بذلك التقليد الماضي فليتأمل (فان قلت) بما يفارق
الثالث الثانى فان الظاهر أن الثانى يكتفى بالظن أيضا بدليل قوله ومعرفة العاى بالتابع وغيره
فان ذلك لا يستلزم التحقق وعلى هذا فان ظنه أرجح قلده أو مساويا مكذا ذلك اذ لا أرجح عنده
حتى يقدمه (قلت) الثالث يكتفى باعتقاد الاربعية أو المساواة ولو بلا بحث عن الاربع وان
كان لو بحث لم يظهر الاربع بخلاف الثانى لا يكتفى بمجرد ذلك الاعتقاد بل يوجب البحث عن
الاربع وان كان يكتفى بالاعتقاد بعد البحث وفرق بين الاكتفاء بالاعتقاد بدون بحث والاكتفاء
به بشرط البحث نعم لو علم ان أحدهما اعلم ولم يتبين وامكن تعيينه بالبحث فيجب وجوب البحث
على الثالث أيضا ولو لم يعلم ذلك لكنه احتمل وأمكن تبين الحال بالبحث فهل يجب البحث على
الثالث أيضا فيه نظروا وجوب غير بعيد (قوله ومن ثم لم يجب البحث عن الاربع) ان قلت
هذا يتفرع على الاول أيضا فيشكل تخصيصه بالثالث الذى دل عليه تقديم الظرف أعنى من ثم
قلت التقديم للاهتمام ولو سلم فالخصر اضافى لانه بالنسبة للقول الثانى كما أشار اليه الشارح
بقوله بخلاف من منع مطلقا (فان قلت) فلم اثر الثالث بذلك (قلت) لانه الذى يتوهم معه
وجوب ذلك لانه شرط فيه اعتقاده الكون فاضلا أو مساويا وذلك مظنة لهذا التوهم كالا يخفى
(فان قلت) ما وجه تفرع عدم الوجوب على الثالث حتى صح تعبير المصنف بقوله ومن ثم مع
أن اشترط اعتقاده كونه فاضلا أو مساويا لا ينافى الوجوب بل يناسبه (قلت) وجهه ان اشترط
مجرد اعتقاده ما ذكره بعد من اعتبار زيادة عليه فليتأمل (قوله لعدم تعيينه) أى لعدم
تعيين الرابع فى نفس الامر من حيث انه الرابع فى نفس الامر للتقليد لا لكتفاء الرابع باعتبار
الاعتقاد وبالمساوى كذلك (قوله فان اعتقد رجحان واحد منهم تعيين) فيه أمور * الاول
ان ضمير اعتقده ينسب الى من يرجع لمن يلزمه التقليد وهو غير المجتهد سواء كان عاميا أو عالما لان
الظاهر رجحان هذا الخلاف فى كل منهما لكن الشارح جعل الضمير للعاى فليتأمل توجيهه
اللهم الآن يريد بالعاى غير المجتهد مطلقا لكنه لا يناسب قوله ومعرفة العاى بالتسامع وغيره
فانه يدل على جعل العاى على ظاهره * والثانى انه لو اعتقد رجحان واحد ثم تغير اجتهاده الى
اعتقاد رجحان الآخر دون الاول فيجب وجوب العمل بالاعتقاد الثانى والاعتداد بهما عمل به
على الاول كما لو تغير اجتهاد المجتهد بجماع أنه يلزمه اتباع اعتقاده كما يلزم المجتهد اتباع اجتهاده
* والثالث قال شيخنا العلامة لا يخفى ان هذا عين قوله يجوز لعقده فاضلا أو مساويا أى
لامفضولا كما صرح به الشارح فهو توكرار معه بلا خفاء انتهى (وأقول) ما زعمه من العينية
ونفى الخفاء عنها كلاهما هو وبلا خفاء لان الاول مقروض فى المفضل فى الواقع كما أشار اليه
الشارح بقوله فى تقرير القول الثالث بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع وتقدم عن شيخ

بخلاف من اعتقده
مفضولا كالواقع جمعا بين
الدليلين المذكورين
بهذا التفصيل (ومن ثم)
أى من هنا وهو هذا
التفصيل المختار أى من
أجل ذلك نقول (لم يجب
البحث عن الاربع) من
المجتهدين لعدم تعيينه
بخلاف من منع مطلقا (فان
اعتقد) أى العاى (رجحان
واحد) منهم (تعيين) لان
بقائه وان كان مرجوحا
فى الواقع عملا باعتقاده
المبنى عليه

الاسلام التصريح بأن المسئلة مفروضة في تقليد المفضول في الواقع وهذا أعم كما اشار اليه
 الشارح بقوله في هذا وان كان مرجوحا في الواقع أي سواء كان مرجوحا فيه أم لا ولا ذهاب
 من العقلاء الى دعوى العينية بين الأعم والأخص ولا الى ان الجمع بينهما من قبيل التكرار فزعم
 التكرار أيضا من السهو على السهو نعم المتوجه ان يقال ما زاده هذا الأعم على ذلك الأخص
 معلوم منه بالاولى فلا فائدة في ذكره ويحاج بان هذا كالتخصيل لذلك منطوقا وهو ما كانه قال
 فالخاصل ان المدار على الاعتقاد دون الواقع بحيث اعتقده فاضلا او مساويا قلده سواء كان
 فاضلا أو مساويا في الواقع أو كان مفضولا فيه وهو لو صرح بهذا التخصيل لم يتوهم فيه تكرار
 ولا خلوع الفائدة لأن ضبط الأحكام وبيان ما المدار عليه فيها كما هو حاصل التخصيل فائدة أي
 فائدة وأيضا في ذلك الأعم تأكيديا وتبيينه المخاطب لا يغفل عن عموم الحكم وعن انه لا فرق
 في اللزوم بين كونه في الواقع كذلك أولا ويجوز الفرق قبل التأمل ودفع ما يتوهم من التعبير
 بالجواز في الاقل ان المراد الاباحة دون الوجوب فليتأمل (قوله والراجح علما فوق الراجح
 ورعا في الاصح) ظاهره انه مبني على مختار المصنف وهو ظاهر ويؤيده ما تقدم عن المجموع
 نقلا عن أبي عمرو بن الصلاح ان لم يكن عنده من قوله لكن متى اطلع على الاوثق فالظاهر انه
 يلزمه تقليده الى ان قال فان كان أحدهما علم والاخر أروع قلدا الأعم على الاصح انتهى فانه
 فرع ذلك على القول بعدم وجوب البحث ومورد ذلك بما اذا اطلع على الاوثق وذلك متصادق
 مع قول المصنف يجوز لمعتقده فاضلا وحكمه مع ذلك بانه يقلد الأعم على الاصح وحينئذ في بناء
 الشارح لذلك على المرجوح نظروا له رأى هذا الخلاف في كلام الاصوليين مفرعا عليه ثم
 رأيت شيخنا العلامة اعترضه بهذا (قوله خلافا للامام) فيه أمران الاول ان هذه المخالفة
 لا تختص بالامام بل هي أحد وجهين حكاهما في أصل الروضة فقال وموت المجتهد هل يخرج
 عن ان يقلد ويؤخذ بقوله وجهان الصحيح انه لا يخرج بل يجوز تقليده كما يعمل بشهادة الشاهد
 بعدموته ولانه لو بطل قوله بموته لبطل الاجماع بموت المجتدين ولما رت المسئلة اجتهدية ولان
 الناس اليوم كالجسمعين على انه لا يجتهد اليوم فلمنعنا تقاليد الماضين لترك الناس حيارى
 انتهى فلم خص هذه المخالفة بالامام اللهم الا ان يكون لم يثبت عنده المخالفة عن أحد من
 الاصوليين غير الامام وفيه نظر لان كثيرا ما ينقل أقوال الفقهاء مع ان أكثر الفقهاء أوجبهم
 أصوليون والثاني قال الكوراني والمصنف نقل عن الامام عدم جواز تقليد الميت وهذا كلام
 في غاية الاشكال اذا الامام شافعي المذهب فكيف يكون شافعيما وهو لا يجوز تقليد الميت والحق
 ان الامام ذكر في المحصول في أول المقالة ما نسب اليه المصنف ثم في آخر الفصل ذكر الاجماع على
 جواز في زماننا لانتقطاع المجتهدين وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه فجزم بانه يمنع مطلقا
 وليس كذلك بل يفصل ان وجد الحى فلا يجوز وان لم يوجد جاز اجماعا وأغرب من كلام
 المصنف كلام بعض شراحه حيث يقول ومن تأمل كلام الامام في المحصول علم ان الامام يمنع
 التقليد مطلقا ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه اليه فقط غلط وقد نقلنا لكلام الامام
 في المحصول آنفا وقال في موضع آخر يجوز للعامة ان يقلد في فروع الشريعة خلافا للمعتزلة
 وانما غلط الشارح المذكور من كلام الامام في المحصول حيث قال لا يجوز التقليد في أصول

(والراجح علما فوق الراجح
 ورعا في الاصح) لان زيادة
 العلم تأثيرا في الاجتهاد
 بخلاف زيادة الورع وقيل
 بالعكس لان زيادة الورع
 تأثيرا في التثبت في الاجتهاد
 وغيره بخلاف زيادة العلم
 ويحتمل التساوي لان لكل
 مرجح وهذه المسئلة مبنية
 على وجوب البحث عن
 الراجح المبني على امتناع
 تقليد المفضول (ويجوز
 تقليد الميت) لبقاء قوله
 كما قال الشافعي رضى الله
 عنه المذهب لا تموت
 بموت أربابها (خلافا للامام
 الرازي في منعه قال لانه
 لا بقاء لقول الميت بدليل
 انعقاد الاجماع بعدموت
 المخالف قال وتصنيف
 الكتب في المذاهب مع
 موت أربابها لاستفادة
 طريق الاجتهاد من نصرة
 في الخواص وكيفية بناء
 بعضها على بعض

الدين لا للجهتد ولا للعامة وهذا كلام حق لا مزية فيه وسنخذه في موضعه على أحسن وجه
وأوضحه اه كلام الكوراني (وأقول) هو كلام فاسد مبنى على التساهل القبيح وضعف
الاطلاع وعدم احسان التأمل كما ستراه واضحا فاما قوله وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه
الحق فبطلانه مما لا يخفى على من عنده أدنى مسكة وله أدنى اطلاع وكيف لا وما ذكره الامام
في آخر كلامه قد اختاره القاضي البضاوى في منهاجيه الذى اختصره من كلام الامام وهو
نصب عيني المصنف ومشروجه حيث قال واختلف في تقليد الميت لانه لا قول له لان عقاد
الاجماع على خلافه والمختار جواز الاجماع عليه في زماننا اه وتعرض المصنف في شرحه له
أعنى لكلام الامام وبحث معه فيه فقال واستدل المصنف على اختياره بالاجماع عليه في زماننا
وهذا قد ذكره الامام فقال ان عقاد الاجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع لانه ليس
في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة ولقائل ان يقول لا يجمع قولك ليس في هذا الزمان مجتهد
قولك اجماع أهل هذا الزمان حجة لان الاجماع المعتبر هو اجماع المجتهدين وكيف لا وقد بالغ
المصنف في منع الموانع في بسط الكلام على كلام الامام في أول الفصل وآخره فانه قال مانصه
فصل وقلتم على قولنا ويجوز تقليد الميت خلافا للامام ان في الحصول ما يوضح ميله الى الجواز
حيث قال ولقائل ان يقول ان عقاد الاجماع في زماننا على العمل بهذا النوع من الفتوى لانه
ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة ثم قلتم وفي دعوى انعقاد الاجماع في زمن ليس فيه مجتهد
تظر لاختصاص الانعقاد بالمجتهدين والجواب وأطال جسدنا في بيانه وبسط الكلام على هذا
الاجماع الذى ذكره الامام الى ان قال بعد نحو غناية أوراق مانصه فان قلت اختصر لي
ما يحصل به جوابي من هذا الكلام الطويل قلت محتصره ان نقلنا عن الامام انه لا يجوز تقليد
الميت صحيح وان قوله لا مجتهد في الزمان لا يعارضه قوله ان عقاد الاجماع في زماننا لان المعنى به
اجماع السابقين على حكم أهل هذا الزمان فيه كما اننا نحكم الان على أهل الزمان الذى تدور
فيه أعلام الشريعة وكما اننا نكر اليوم حكم الله وهو عام في أهل كل زمان وبتقدير ان يعنى به
اجماع أهله فاجماعهم حجة في مثل هذا الاجزاء الضرورة اليه مع ما لديهم من الممارسة في العلم
وأهلية النظر على الجملة اذ ليسوا عوام خلصا بل هم مجتهدون في هذا القدر أعنى مسئلة
تقليد الميت وان لم يكن فوفوا بمجتهدين في أعيان المسائل التى يقع فيها التقليد وانهم وان
كانوا عوام يعتبرون عند عدم المجتهدين وان لم يعتبروا معهم فقد باتت صحة ما نقلناه وليس
في الحصول ولا غيره ما يوضح ميله الى الجواز ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهمه ابل قد قدمنا انه
ليس فيه تصريح بميل الى العمل بهذا الظن رأسا وانما هو بحث جواز لقائل ما ان يقوله اه وقال
قبل ذلك فان قلت لقد أوضحت دفع التناقض عن هذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك
اذ قد نقلت في جمع الجوامع عنه منع تقليد الميت وهو قد قال هنا لقائل ان يقول الى آخر كلامه
وحاصله تجوز التقليد للاجماع عليه اما من السابقين أو من اللاحقين قلت الامام لم يجوز
تقليد الميت بل حصل مجتمعة تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموفى وكأنه
يقول انا وان لم أجوز تقليد الميت فعندى طريق يتوصل به الى العمل بأقوالهم وهى ان الثقة
اذا أخبرني ان الميت قال كذا وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فكان

ظني هو الموجب على الاعتماد هذا القول وليس هذا من تقليد الميت في شيء فافهمه واعلموه
 عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن وبه يعود النزاع بينه وبين القوم لفظيا فانهم يقولون للميت
 قول لم يمت؟ وانه فليقلدوه ويقلدوا قول الميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم
 الله الى آخر ما أطال به مما ينبغي الوقوف عليه اه وعلى هذا فقوله في جمع الجوامع خلافا
 للامام يحتمل ان يقصد خلافا للامام خلفا لفظيا ليوافق هذا الذي نقلناه الآن عنه ويحتمل
 وهو الظاهر خلافا له خلافا معنويا وان خالف هذا الذي نقلناه الآن عنه فقلبان بما لا مزيد
 عليه ان المصنف اطالع على كلامي الامام أولا وأخرا وأجاب عن آخرهما بما يليق وروده عليه
 وان من نسبته مع ذلك الى انه لم يقف على آخر كلامه فقد أخطأ خطأ واضحا بل لو قطعنا النظر عن
 ذلك كانت نسبته الى ما ذكره مع الاتفاق على سعة اطلاعه واحاطته بهذا الفن وكتبه ومع انه
 ليس بين أول كلام الامام وآخر ما يزيد على نحو سبعة أسطر لا منشأ لها الا التساهل الصريح
 والعقل الفاحش وما قوله وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه وأراد بذلك
 البعض الزركشي فانه ذكر ما نقله عنه من قوله ومن تأمل كلام الامام الى قوله فقد غلط واما
 قوله وقد نقلنا لك كلام الامام في المحصول آنفا الخ فيقال عليه مجرد نقل كلام الامام من غير
 ان تقف على ما قبل فيه ولا ان تدرك ملخص الزركشي منه ولا ما أراد به مما ذكره فيه مما يعود
 عليك بالوبال وغاية السكالب كان الواجب أن لا تقف على ما قبل فيه وان تعرف ملخص
 الزركشي منه وما أراد به مما ذكره فيه ثم بعد ذلك ان زعمت فساد فعلك بالبيان بوجه معقول
 واما ما زعمته من ان ملخصه قول الامام لا يجوز التقليد في أصول الدين لا للجمهور ولا للعالم فهو
 هذان أو بهتان اذ لا يليق بعامل نسبة هذا الملخص الى بعض حذاق العوام فضلا عن عدمن
 علماء الاسلام كيف لا والامام مصرح بالفرق بين المقامين كما لا يخفى مع أدنى تأمل في كلامه
 في المحلين واعلم ان مراد الزركشي عما نسبته للامام من منع التقليد مطلقا انما هو منع تقليد
 الميت مطلقا أي سواء وجد مجتهد حي أو لا كما سيصرح به سابقا لا منع التقليد ولو للأحياء
 كما توهمه عنه الكوراني فيما أظن لعدم احسانه التأمل في سياقها واعلم أيضا ان الزركشي
 لم يفرق بنسبة ما ذكر الى الامام خلافا لما توهمه الكوراني اضعاف اطلاله بل سبقه الى ذلك
 المصنف في منع الموانع وأطلب كل الاطناب في بيان ذلك وتفصيله بما يتضح به ملخص الزركشي
 وغلط الكوراني في تشنيعه عليه وان ذلك التشنيع الشنيع رجع اليه حيث قال من جملة
 كلام طويل يقرب من كرامة مانعه والذي أقوله الآن وعلى الله اعتمد واما استوضع وبه
 استمدى وله الجأ ومنه استمد وفيه استخلف من كل فائت وعنه ابتغي الاخذ في كل ورد وصدر
 واليه أضرع أن يهديني سبيل الرشاد ان الامام رحمه الله لم يعقد المسئلة لتقليد الموتي بل
 لتمييز المجتهد بقول المجتهدين ثم استطردهم ذلك الى ان الميت هل له قول ثم استطردهم ذلك
 الى أنه هل في الزمان مجتهد ثم استطردهم ذلك الى انعقاد الاجماع في زمانها فلهذا مسائل الاولى
 قضا غير المجتهد بقول الميت قال انه لا يجوز والذي يظهر في هذه المسئلة انه ان اراد بقتاده
 روايته لنا ان فلانا قال كذا فالرواية مقبولة اذا كان عدلا سواء كان مجتهدا أم لم يكن سواء
 نقل عن حي أم ميت وأما العمل بالاروى ان كان حيا فلا شك في جوازه وان كان ميتا فهي

مسئلة تقليد الميت لكن الذي نقله الامام نضر الدين من تحرير مسئلة فتميا غير المجتهد بذهب
الميت على تقليد الميت فعليه الاصحاب فبنوا على ما نقل الرافعي من الوجهين في تقليد الميت ان
من عرف مذهب بعض المجتهدين وتبحر فيه لكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل له ان يقتي وياخذ
بقوله ان قلنا يمنع تقليد الميت لم يجز والاجاز وبهذا البناء ألم الامام نضر الدين في بحثه حيث قال
اذا كان الراوى ثقة عدلا متكاملا من فهم كلام المجتهد والذي ذكرناه نحن من البحث الذي ذكره
الرافعي بحثا لنفسه فقال لك ان تقول اذا كان المأخذ ما بيننا فلا فرق ان يكون متبحرا أولا
يكون بل العاى اذا عرف حكم المسئلة عند ذلك المجتهد فاخبر عنه وجوزنا تقليد الميت وجب
أن يجوز على الاصح واعترضه النووي بانه اذا لم يكن متبحرا رجا ظن ما ليس بمذهب مذهبنا ثم
أشار الى أن هذا انما يتأتى في مسائل صارت كالمعلومة علميا قطعيا كالفتاوى في الصلاة ثم قال
أعنى المصنف المسئلة الثانية من مسائل الامام نضر الدين رضى الله عنه ان الميت هل يقبل
وهذا ينبغي على انه هل له قول وموته كنومه وغفلته أولا قول له صدر الامام المسئلة بانه لا قول
له ولم يقل بعد ذلك ما يخالفه في ثم نسبنا اليه انه لا يجوز تقليد الميت اذ كيف يجيز تقليد من
لا قول له غير اننا نعلم معه هنا في قوله انه لا قول للميت فنقول الخ ثم دفع التناقض المتوهم
بين قول الامام انه لا يجتهد في زماننا مع قوله - م انعقد الاجماع في زماننا على جواز تقليد الموقى
مع ان الاجماع لا يكون الا من المجتهدين بوجوه منها ان المراد اجماع السالفين على جواز
عمل أهل زماننا بأقوال الماضين خلافا زماننا - م عن مجتهد ومنها التزام انعقاد الاجماع من
المجتهدين في المذاهب الناطرين في الشريعة وان لم يتروا الى درجة الاجتهاد عند خلو الزمان
عن المجتهدين قال وليست هذه مسئلة اعتبار العوام في الاجماع التي حورناها في جميع الجوامع
وشرح المختصر تحرير بالغا واذعينا الوفاق على أن العاى لا قول له وأنكرنا على من زعم
خلاف ذلك فان هذه غير ذلك وكيف لا ينعقد اجماع هؤلاء والقول بأن الاجماع حجة بسطة
اثمان السمع وهو نحو ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمتي على ضلالة وهو لا أمتة
فلا يجتمعون على ضلالة وامامن العقل وهو ان الجهم الغفير لا يصدر عن الاعن فاطع وهو لا
جهم كبير واذا كان اجماعهم ينعقد وان لم يكونوا مجتهدين اذ لم يكن في العصر مجتهد قبل لمن
تخيل ان اتقاء الاجتهاد بقضى اتقاء الاجماع ليس ما تخيلت بصحيح لاننا انما نشترط الاجتهاد
عند وجود المجتهدين وضرورة من عدمهم به الله - م منعهم ساحت أفعالهم أما اذا لم يوجدوا
فقد انت الضرورة الى انعقاد اجماعهم واعتبار أقوالهم - م ثم قال فان قلت لقد وضحت
دفع التناقض عن هذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك اذ نقلت في جميع الجوامع عنه منع
تقليد الميت وهو قد قال هنا القائل أن يقول الى آخر كلامه وحاصله يجوز التقليد للاجماع
عليه اما من السالفين او من اللاحقين قلت الامام لم يجوز تقليد الميت بل حاصل بحثه تركيب
طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموقى وصكأنه يقول انا وان لم أجوز تقليد
الميت فعندى طريق يتوصل به الى العمل بأقوالهم وهي ان الثقة اذا أخبرني ان الميت قال كذا
وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فكان ظني هو الواجب على الاعتماد هذا
القول وليس هذا من تقليد الميت في شيء فافهمه وانما هو على الباطن فقط وعدا وجه حسن

به يعود النزاع بينه وبين القوم انظروا فيهم يقولون الميت قول لم يمت بموته فليقلد وهو يقول
 لا قول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم الله فيه معتبر ثم ان هذا لا ينبغي أن يقال
 انه قول للامام وانما هو بحث بجهته الامام وليس في كلامه ما يدل على انه يعتقد به ولعله أراد به
 تخريج مذهب في الجملة فان هذا حاصل قول المرء ولما قيل أن يقول اه ثم قال فقد بان صحة
 ما نقلناه عن الامام وليس في الحصول ولا غير ما يوضح مباله الى الجواز من فهم عنه ذلك
 فقد ساء فهم ما بل قد قدّمنا انه ليس فيه تصريح بميل الى العمل بهذا الظن رأسا بل هو بحث
 جواز لقائل ما أن يقول اه فالخاصل ان الامام لم يعتقد المسئلة لتقليد الموتى بل لفتيا غير المجتهد
 بقول الميت ونخرج ذلك على أنه هل للميت قول ولما كان مختاره انه لا قول له ذهب الى أنه لا يجوز
 الاخذ بقوله عن الميت ولا ينافي ذلك قوله عقب ذلك مانصه ولما قيل أن يقول اذا كان الراوي
 عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامة قوله حصل للعامة ظن صدقه ثم ان
 كان المجتهد عدلا ثقة عالما فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى وحينئذ يتولد للعامة من
 هذين الظنين ظن ان حكم الله تعالى ما روى له هذا الراوي الحلي عن ذلك المجتهد الميت والعمل
 بالظن واجب فوجب أن يجب على العامة العمل بذلك وأيضا فقد انعقد الاجماع في زماننا هذا
 على جواز العمل بهذا الفرع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة اه
 وذلك لما سمعته عن المصنف من ان هذا اما اشارة الى تركيب طريق يحصل بها الغرض من
 العمل بأقوال الموتى بالشرط التي أشار اليها الامام وليس من التقليد في شيء واما اشارة الى
 تخريج مذهب يمكن أن يقول قائل ما من غير أن يعتقده الامام (فان قلت) الوجه الثاني لا يلزم
 مع نقل الاجماع المذكور اذا العمل بالاجماع واجب فكيف لا يعتقده الامام مقتضاه (قلت)
 لما كان في هذا الاجماع ما لا يخفى من الاشكال اذ لم يثبت تحقق اجماع المجتهدين الماضين على
 العمل بأقوال الموتى في زمانه وقد اعترف بخلاف زمانه عن مجتهديهم مع كون الظاهر المتبادر من
 كلام الأئمة ان الاجماع لا يتحقق من غير المجتهدين وان فقدوا وجوز لقائل أن يتسلك به وان لم
 يعتقده هو لعدم ثبوته عنده على وجه يعتد به وبؤيد ذلك تأييدا واخفا لا شبهة فيه لما قل ان
 المفهوم من تصديره المسئلة بالنوع والاحتجاج له ثم ذكر الجواز على وجه البحث ان المعقول
 عليه عنده من حيث العمل انما هو ما صدر به كما هو العادة في أمثال ذلك كما لا يخفى واذا انضح
 لك ذلك انضح لك مقسك الزركشي واتجاهه وان المغلط له في ذلك غلط وان ما تمسك به لا يلاقيه
 ما شنع به عليه هذا المغلط مما هو ساقط وأما قوله وقال في موضع آخر يجوز للعامة أن
 يقلد في فروع الشريعة خلافا لما متزلة فلا دلالة له على ما زعمه خلافا لما توهمه بل هو ارجله على
 الحلي فان بنى استدلاله بذلك على فهمه ان الزركشي أراد فيما نسب به للامام التقليد ولو لمحي
 فهو غلط عليه كما أنشرنا سابقا اليه (قوله ولعرفة المتفق عليه) قال شيخنا العلامة ان كان
 المقصود من معرفة المتفق عليه أن لا يخالفه والخالف لا يجوز لانهم اخرجوا للاجماع فقد اشتمل
 كلامه على ما ينافي دعواه اذ حجة مخالفتهم فرع عن بقاء الاتفاق عليه اي الاجماع فليتأمل انه
 (وأقول) أنه لا يقول المقصود ما ذكر ولا ينافي ذلك دعواه التي هي امتناع تقليد الميت وأنه لا قول
 له بعدموته لانه لا يلزم من الاعتداد بقوله مع غيره من المجتهدين الاعتداد بقوله وحده والشئ

ولعرفة المتفق عليه من
 المختلف فيه وعورض بحجة
 الاجماع بعدموت المجتهدين
 (وثانها) يجوز (ان فقد
 الحلي) الحاجة بخلاف ما اذا
 لم يفتقد (ورابعها قال) الصفي
 (الهندي) يجوز تقليده
 فيما نقل عنه (ان نقله مجتهد
 في مذهبه) لانه لم يفتقد
 مداركه يميز بين ما استقر
 عليه وما لم يستقر عليه فلا
 ينقل ان يقلده الا ما استقر
 عليه بخلاف غيره (و) يجوز
 استفتاء من عرف بالاهلية
 للافتاء (او ظن) أهله
 (باشتماره بالعلم والعدالة)
 هذا راجع الاول (واتصاه
 والناس مستفتون له) هذا
 راجع الى الثاني (ولو)
 كان من ذكر (قاضيا) فانه
 يجوز افتاؤه كغيره

قد يوثق مع غيره ما لا يوثق وحده وذلك معهود في مواضع ومن ثم قال عبدة المسلمين اسيدنا
 علي في مسئلة يسع أمهات الاولاد رأيك مع الجماعة أحب اليما من رأيك وحده فلامناقة بين
 امتناع مخالفة الاجماع بهدموت المجتهدين وامتناع تقليد المجتهد بعد موته ولوسلم فيجوز أن يكون
 لمعرفة المتفق عليه فوائد آخر كذا الظن وطما يذنب القاب المتعبد عليه ما من مصالح العبادة
 وغيرها ما لا يحصى كما لا يخفى (قوله وقيل يكفي استفاضة بينهم) قال شيخنا العلامة الاستفاضة
 هي الاشتمار وقدمتان معرفة الاهلية بالاشتمار كافية فهذا الاصح قول آخر صححه هنا خلاف
 ما قدمه أولا بقوله ويجوز استفتاء من عرف بالاهلية الخ فتأمله اه (وأقول) جوابه من
 وجهين الاول ان قوله وقدمتان معرفة الاهلية بالاشتمار كافية من تصرفه الغير المطابق لما مر
 اذ الذي مر ليس هذا بل انه يجوز استفتاء من عرف بالاهلية معرفة حاصله بواسطة الاشتمار
 وقرى كبير بينهم كما لا يخفى على من تأمل اذ الحكم يكون المعرفة كافية يقتضي عدم التوقف على
 شيء آخر وراءها والا فلا كفاية بخلاف الحكم بأنه يجوز استفتاء وفاته لا يقتضي ذلك ولا ينافي
 التوقف على شيء آخر وهو ما ذكره هنا من البحث المذكور الا ترى انه لا ينظم أن يقال معرفة
 الاهلية بالاشتمار كافية في استفتائه ولا بد فيه من البحث أيضا لان كفاية المعرفة معناه انه
 لا يحتاج معها شيء آخر وهذا مناف لوجوب شيء آخر وينظم أن يقال يجوز استفتاء من عرف
 بالاهلية بالاشتمار ولا بد فيه أيضا من البحث لان مجرد الحكم بالجواز صادق مع اعتبار أمور
 أخرى فلامناقة بين الحكم بجواز استفتاءه وإيجاب البحث أيضا في ذلك نعم يرد على هذا شيء آخر
 غير المناقاة التي هي حاصل ايراد الشيخ وهو انه لا وجه لإيجاب الجمع بين المعرفة او الظن بواسطة
 الاشتمار والبحث المذكور اذ المدار على المعرفة او الظن فاذا حصلت باحد الامرين فالوجه هو
 الاكتفاء به بل لا معنى رأسا مع حصول المعرفة التي هي العلم بدليل مقابله بالظن الى اشتراط
 البحث اذ غاية تحصيل العلم وهو حاصل والوجه الثاني ان ما مر فيما اذا حصل له من الاشتمار علم
 او ظن بالاهلية وما هنا فيما اذا لم يحصل له منه ذلك بأن لم يوجد الا مجرد اشتماره بالعلم من غير أن
 يعلم او يظن منه ذلك وهذا عندى أحسن بل متعين ويؤيده تأييدوا سخا تعبيرا شارح الحق
 هنا بقوله وقيل يكفي استفاضة بينهم دون أن يقول وقيل تكفي معرفة الاهلية او ظنها
 بالاستفاضة كما هو المطابق لما مر ويمكن أن يجعل على هذا قول الروضة فالذي قاله الاصحاب انه
 يجوز استفتاء من استفاضت أهليته وقيل لا يكفي الاستفاضة ولا التواتر بل انما يعتد بقوله
 أنا أهل الفتوى لان الاستفاضة والشهرة بين العامة لا وثوق بها فقد يكون أصلها التلميس وأما
 التواتر فلا يقيده العلم اذ لم يستند الى معلوم محسوس والصحيح الاول لان اقدامه عليه اخبار منه
 بأهليته لان الصورة فيمن وثق بديته اه اى فيعمل مانقه عن الاحتساب وصححه على ما اذا حصل
 له من الاستفاضة علم او ظن بالاهلية وعبر في الروض عن ذلك بقوله يجب أن يستفتى من عرف
 علمه وعدالته ولو باخبار ثقة عارفا بوابه استفاضة والابحاث عن ذلك اه ولم يرد على ذلك ويوافق
 ما قاله المصنف في الموضوعين على ما بيناه قول ابن المقرئ في روضه مانصه يجب أن يستفتى من
 عرف علمه وعدالته ولو باخبار ثقة عارفا بوابه استفاضة والاى وان لم يعرفها ابحت عن ذلك اه
 فانظر قوله والابحاث عن ذلك حيث صدق مع الاستفاضة المجردة عن المعرفة وان اطاق

(وقيل لا يقتضى قاضى في
 المعاملات) للاستفتاء
 بقضائه فيها عن الاتماء
 وعن القاضى شريح أنا
 أقضى ولا أفتى (لا الجهول)
 علما او عدالة فلا يجوز
 استفتاؤه لان الاصل
 عدمهما (والاصح وجوب
 البحث عن علمه) بان يسأل
 الناس عنه وقيل يكفي
 استفاضة بينهم (والاكتفاء
 بظاهر العدالة) وقيل لا بد
 من البحث عنها (و) الاكتفاء
 (بخبير الواحد) عن علمه
 وعدالته بناء على البحث
 عنهما وقيل لا بد من اثنين
 (ولاعامى سؤاله) اى العالم
 (عن أخذه) فيما أفقاه به
 (استرشادا) اى طالب الارشاد
 نفسه بان يذعن للقبول
 ببيان المأخذ لا نعتنا

في الروضة كاهلها عن الاصحاب الاكتفاء بالاستفاضة فليتأمل (قوله ثم عليه بيانه ان لم يكن خفيا) فيه أمران * الاول ان ظاهره الوجوب وعليه فلعلم محله ما لم يشق عليه مشقة لا تحتمل عادة * والثاني انه يمكن أن يضبط الخلفي بالايصال عادة تفهيم مثله (قوله مسألة يجوز للقادر على التفریع والترجيح الخ) أقول هذا مجتهد المذهب كما ينه الشارح وقضية التقييده امتناع افتاء غيره مطلقا لكن صرح في المجموع بخلافه فانه قسم المقتنين الى المستعمل وغيره ثم قسم المستعمل الى المتسبب وغيره ثم قسم غير المستعمل لثلاثة أقسام مجتهد المذهب ومجتهد القموى ونقد ياتيهما والثالث ما وصفه بقوله أن يقوم بحفظ المذهب وقوله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتقرير أقبيته فهذه اربعة تدنق له وفقواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص امامه وتقرير المجتهدين في مذهبه وما لا يجده منقولا أن وجود في المنقول معناه بحيث يدركه بغير كبير فكري انه لا فرق بينهما ما جاز الحاقه به والفقوى به وكذا ما يعلم اندارجته تحت ضابط عمده في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن القموى فيه وشرطه كونه فقيه الفقه ذاتا وافر من الفقه قال أبو عمرو وينبغي أن يكنى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه فيمكن لدرسته من الوقوف على الباقي على قرب اه ثم قال هذه أقسام المقتنين وهي خمسة وكل صنف منها يشترط فيه حفظ المذهب وفقه الفقه فمن تصدى للتقيا وليس بهذه الصفة فقد باء بأمر عظيم ثم قال فان قيل من حفظ كتابا أو أكثر في المذهب وهو قاهر لم يصف بصفة أحد من سبق ولم يجد داعي في بلده غيره هل له الرجوع الى قوله فالجواب ان كان في غير بلده مفت مجتهد السبيل اليه وجب التوصل اليه بحسب امكانه وان تعذر ذلك سئلته للقاصر فان وجدها بعينها في كتاب موقوف بصحته وهو ممن يقبل خبره نقل له حكمها بنصه وكان العاقل فيما قلنا صاحب المذهب قال أبو عمرو وهذا وجدته في ضمن كلام بعضهم والدليل بعضه وان لم يجدها مسطورة بعينها لم يقسمها على مسطورة عنده وان اعتقده من قياص لا فارق لانه قد يتوهم ذلك في غير موضعه (فان قيل هل لمقلد أن يقتنيها هو مقلد فيه قلنا قطع أبو عبد الله الخالي وأبو محمد الجويني وأبو الحسن الروياني بتحريمه وقال القفال المروزي يجوز قال أبو عمرو وقول من منعه معناه لا يذكره على صورة من يقوله من عند نفسه بل يضيفه الى امامه الذي قلده فعلى هذا من عددناه من المقتنين المقلدين ليسوا مقتنين حقيقة ولكن لما قاموا مقامهم وأدوا عنهم عداوتهم وسبيلهم أن يقولوا مثلا مذهب الشافعي كذا ونحوه هذا ومن ترك منهم سم الاضافة فهو اكتفاء بالمعالم من الحال عن التصريح به ولا بأس بذلك وذ كر صاحب الحاوي في العاقل اذا عرف حكم حادثة بنى على دليلها ثلاثة أوجه * أحدها أن يقتني به ويجوز لانه وصل الى علمه كوصول العالم والثاني يجوز ان كان دليلها كتابا أو سنة ولا يجوز ان كان غيرهما * والثالث لا يجوز مطلقا وهو الاصح والله أعلم اه (قوله اي والحال) تنبه على أن الواو والعال دون العطف لفساده لانها تقتضي انه لا فرق بين المجتهد وغيره وذلك لا يوافق قوله بمذهب مجتهد (قوله اطلع على مأخذ) هو وصف جاز على غير من هو له قال شيخنا الشهاب خقه أن يقول اطلع هو الخ اه (قلت) ويجب بخرج عبارة المصنف على قول الكوفيين انه انما يجب ابراز الضمير ان خيف اللبس دون

(ثم عليه) اي العالم (يا)
اي المأخذ اسأله المذكر
لارشاده (ان لم يكن خفي)
فان كان بحيث يقهر فيه
عنه فلا يبينه له هو والفتا
عن التعجب فيما لا يقرب
ويقتضيه بذله بخفاه المدرا
عليه (مسألة يجوز للقادر
على التفریع والترجيح
وان لم يكن مجتهدا) اي
والحال انه غير متصف
بصفات المجتهد (الافتاء
بمذهب مجتهد اطلع على
مأخذه

ما إذا أمن كاهنا فإن قرينة السباق ظاهرة في أن الطالع هو القادر والمذكور وان الذي أضيف
اليه المذهب هو المجتهد (قوله اطلع على ما أخذه واعتقده) قال شيخنا الشهاب ظاهر العبارة
أنه لا يفتى إلا بما اطلع على ما أخذه واعتقده وقضيه أن مثل ابن سريج لا يفتى بحكم على
رأى مالك مثلا لعدم اعتقاده ولا يفتى على رأى الشافعي إلا بما اطلع على ما أخذه اه (أقول)
فقد بسك على اشتراط الاعتقاد جواز فتوى المنتسب بناء على ثبوت استقلاله كما هو صريح
كلامهم وماتل عن النقال أنه كان يقول نسألوني عن مذهبي أو مذهب الشافعي ولم ينقل
أنكار أحد عليه فتواء على مذهب الشافعي فليست أم (قوله اطلع على ما أخذه واعتقده) فيه
أمران * الأول أن الظاهر على ما قال شيخنا الشهاب رجوع الهاء في واعتقده مذهب لا مأخذ
اه * والثاني أن قضيه توقف جواز الافتاء على هذين القيدين وفيه نظر (قوله بخلاف غيره)
قال شيخنا العلامة أي غير القادر والمذكور فدخل في غير مجتهد القوي وهو كما ترى المتبحر القادر
على الترجيح دون التفريع وقدمت أنه يسمى مجتهد القوي فقيه مع هذا تناقض لا يخفى اه
(وأقول) الجزم بالتناقض ونفي الخفاء عنه مما يستوجب منه أما أولا فلأن غاية ما هنا مع ما مر
أن ما هنا من قبيل المطلق أو العام وما مر من قبيل المقيد أو الخاص ولم يذهب عاقل إلى التناقض
بين المطلق والمقيد ولا بين العام والخاص بل قيدوا المطلق بالمقيد وخصوا العام بالخاص
فيجوز حمل ما هنا على غير مجتهد القوي بقوله ما مر وأما ثانيا فغاية ما هنا على تقدير أنه أراد
بالغير ما يشمل مجتهد القوي المحكم بعدم جواز افتائه وغاية ما مر إطلاق هذا الاسم الاصطلاحي
أعني لفظ مجتهد القوي عليه ومجرد ذلك لا يوجب التناقض لأن تسمية بهذا الاسم لا تستلزم
المحكم بجواز افتائه بل جواز أن تكون هذه التسمية مجرد اصطلاح أو باعتبار مذهب غير المصنف
أو غير الأصوليين كالفقهاء أو بعضهم ومثل ذلك غير عزيز أو باعتبار أن اجتماعه يناسب القوي
لتعلقه بتعيين الرائج المحتاج اليه فيها أو أنه فتوى بالزحمان أو نحو ذلك والتسمية مما يمكن في
أدنى مناسبة كما تقرر في محله فليست أم (قوله ورابعها الخ) قال النكاح هذا القول أعم من
ترجمة المسئلة إلى آخر ما قال (وأقول) قد منع ذلك ويوجه ضيق المصنف بأن قوله لا يقدر قبله
مفهوم وهو المنع غيره فكانه قال لا يقدر دون غيره والترجمة باعتبار المنطوق والمفهوم عامة
فلا إشكال في حكاية هذا الرابع فكانه قال مسئلة يجوز لا يقدر دون غيره وقيل لا يجوز للقادر
أيضا وثالثها يجوز للقادر دون غيره عند عدم المجتهد ورابعها يجوز للقادر وغيره ولا يخفى
انتظام هذا التقرير ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بأن قوله ورابعها الخ مقابله لمفهوم قوله يجوز
للقادر الخ ثم أورد ما يدفعه التأملا بما تقرر فليست أم (قوله ويجوز خالق الزمان عن مجتهد) أقول
المتبادر من ذكر المجتهد هو المجتهد المطلق لكن صرح الصفي الهندي بأجواء هذا الخلاف في غيره
أيضا حيث عبر بقوله المختار عند الأصحابين أنه يجوز خلق عصر من الأعصار عن الذي
يمكن تفويض الفتوى اليه سواء كان مجتهدا مطلقا أو كان مجتهدا في مذهب المجتهد ومنع منه
الاقول كالحنا بله الخ اه (قوله أي أن لا يفتى فيه مجتهد) إشارة إلى أن المراد الأعم من
أن لا يوجد فيه أصلا أو يوجد ثم يفتد لا الأول فقط كما قد يتوهم من لفظ الخلق (قوله ولا ين
دقيق العبد ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد) قال السكوري وهذا ليس بشئ إذا الكلام

واعتقده) وهذا كما صرح
به الأمدى مجتهد المذهب
لأنطابق تعريفه السابق
عليه فيجوز له الافتاء
بمذهب إمامه مطلقا لوقوع
ذلك في الأعصار متكررا
شأنه من غير أنكار بخلاف
غيره فقد أنكر عليه وقيل
لا يجوز له لانتفاء وصف
الاجتهاد عنه وإنما يجوز
الافتاء للمجتهد ولا يسلم
وقوعه من غير في الأعصار
المتقدمة (وثالثها) يجوز له
(عند عدم المجتهد) للعاجة
اليه بخلاف ما إذا وجد
المجتهد (ورابعها) يجوز
للمقلد الافتاء (وان لم يكن
قادرا) على التفريع والترجيح
(لأنه فاعل) لما يفتى به عن
إمامه وان لم يصرح بقوله
عنه وهذا الواقع في الأعصار
المتأخرة (ويجوز خلق الزمان
عن مجتهد) أي أن لا يفتى فيه
بمجتهد (خلاف الحنا بله) في
منعهم الخلق عنه (مطلقا)
(ولا ين دقيق العبد) في منعه
الخلق عنه

(ما لم يتبدل الزمان بتزلزل)

القواعد) فان تداعي بأن
أنت أشرط الساعة
الكبرى كطلوع الشمس
من مغربها وغير ذلك جاز
الخطوة (والختار) بعينه
جوازها (لم يثبت وقوعه)
وقبل يقع دليل عدم الوقوع
حديث الصحيحين بطريق
لازال طائفة من أمسي
ظاهرين على الحق حتى يأتي
أمر الله أي الساعة كما صرح
بها في بعض الطرق قال
الخجاري وهم أهل العلم أي
لا بداء الحديث في بعض
الطرق بقوله من يرد الله به
شعبا يفتقه في الدين ويدل
للا وقوع حديث الصحيحين
أيضا أن الله تعالى لا يقبض
العلم انتزاعا يتزعه من العباد
ولكن يقبض العلم بقبض
العلماء حتى إذا لم يبق عال
اتخذ الناس رؤساء جهالا
فسئلوا فافتوا به غير علم فضلا
وأصلها هذه القطة البخارية
وفي مسلم حديث أن بين يد
الساعة أياما يرفع فيها آل
ويترك فيها الجهل والمرد
حديث الخجاري أن
أشرط الساعة أن يرد
العلم ويثبت الجهل والمرد
يرفع العلم قبض أهل العلم
هذه الأحاديث للأول
المصنف لم يثبت وقوعه
لا يقع ويمكن في الأول
أن يرد بالساعة ما قريب

في حال رواج الشريعة والأحكام (وأقول) أراد في انسان وقوع الخطو عن المجمع - يجب ان
لا يخالفه أحد لان مثل امام الحرمين والغزالي لم يعدا من أصحاب الوجوه فضلا عن رتبة
الاجتهاد ومن بعدهما لا يلحق غبارهما الا أن ابن دقيق العيد كان يزعم الاجتهاد لنفسه فظاهر
كلاما محتملا لا حاصل له اه كلام الكوراني (وأقول) اما قوله وهذا ليس بشئ الخ فهو متخامل
في غير محله لان كون الكلام فيما ذكر لا يمنع من التنبيه على ما قد يغفل عنه ولا يقال في مثل ذلك
التنبيه انه ليس بشئ لاسيما وقد أطلق غيره كالحنايكة كما صرح به المصنف وأما ما ذكره من أن من
بعد امام الحرمين والغزالي لا يلحق غبارهما فهو مما لا ينبغي الشك فيه من عاقل لكن بالنسبة لمن
علمنا حله كابن دقيق العيد والشيخ الامام ونحوهما وهو من الأدلة القطعية عندى على أن
المذكورين ونحوهم لم يبلغوا رتبة الاجتهاد المطلق وبالأولى السبوطى وأضرابه
من ادعوا هذه المرتبة وأن مرتبة السبوطى من مرتبة الامام والغزالي في القصة وآلانه
وقوة الذهن والتصرف ونحو ذلك مما لا بد منه في حصول الاجتهاد فالتنبيه لانه نسبة بينه وبينهما
في شئ من ذلك بوجه نعم محتمل أن يكون في زمانهما وبعدهما من بلغ هذه الرتبة وان لم نطلع
على حاله وأما ما ذكره من أنهم لم يعدا من أصحاب الوجوه فهو على إطلاقه ممنوع فان
صنيع شيخى مذهب الشافعى الرافعى والنووى مصرح بعدهما منهم حيث يعبران
بالاصح او الصحيح في مقابلة احتماله وما يقابل الاصح او الصحيح لا يكون الا لأصحاب الوجوه
ومن نص على أنهم من أصحاب الوجوه المولى التفتازانى في حواشى العنبد (قوله يتداعى
الزمان بتزلزل القواعد) يحتمل أن المراد بالقواعد أركان النظام أى الزمان وبقائه على
الوضع المعهود كطلوع الشمس من محل طلوعها المعتاد وغروبها في محل غروبها كذلك
وتزلزلها من وجهها عن نظامها المعتاد كطلوع الشمس من مغربها وأن يرد بالقواعد قواعد الدين
وأحكام الشريعة وتزلزلها تعطلها والاعراض عنها وإن المراد بتداعى الزمان دعاء بعضه بعضا
الى الذهاب والزوال كناية عن اثرافه على الزوال والتغير عما كان فليتأمل (قوله ولما عارضه
هذه الأحاديث للأول الخ) قال شيخنا العلامة المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه
أن يقول الشارح لمعارضه الأول لهذه الأحاديث والمناسب لقول الشارح دون لا يقع أى
الذى هو مراد المصنف أن يقول المصنف والختم لم يثبت عدم وقوعه يعرف ذلك بالتأمل
الصادق اه (وأقول) أما أن المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه ما ذكره فوجهه أن
عدم الثبوت انما يفرع عن دليل عدم الوقوع لا عن دليل الوقوع لان دليل عدم الوقوع
لما دل على عدم الوقوع لم يكن الوقوع ثابتا بخلاف دليل الوقوع فانه لما دل على الوقوع
كان الوقوع باعباره ثابتا وأما أن المناسب لقول الشارح دون لا يقع الى آخر ما ذكره فوجهه
أن عدم الوقوع هو مدعى المصنف لكن منعه من التصريح به معارضة دليل الوقوع ومعلوم
أن معارضة دليل الوقوع تجعل عدم الوقوع الذى هو المدعى غير ثابت ولا تجعل الوقوع غير
ثابت ثم أقول فوجه ما ذكره الشارح انه أراد بقوله ولما عارضه الخ تعميل قوله حال المصنف الخ
باعتباره قوله دون لا يقع دون ما قبله يعنى انما ترك المصنف التعبير بعدم الوقوع الدال عليه
الحديث الأول لاجل أن هذه الأحاديث الدالة على الوقوع معارضة له ومعلوم أن المناسب ترك

التعمير المذكور وهو عارضة هذه الاحاديث الاول دون العكس وانما لم يقل المصنف والخيار
لم يثبت عدم وقوعه لان هذا التعمير لا شعارة بالمسل الى ثبوت وقوعه لا يناسب مختاره الذي هو
عدم وقوعه بخلاف ما عير به فانه المناسب لمختاره المذکور ولا شعارة بميله الى عدم وقوعه
والاصل ان العدول عن لا يتبع الى لم يثبت وقوعه يتعلق بأمرين أحدهما المعدول عنه
والثاني المعدول اليه فنقول الشارح لعارضته الخ تعليل له باعتبار تعلقه بالأمر الاول وترك
تعليله باعتبار تعلقه بالأمر الثاني اتسكاله على وضوحه فتأمل فانه في ذروة سنام الغموض والدقة
ولقد در هذا الشارح وبذلك يسقط اشكال الشيخ المبني على ظنه ان المراد العكس أعني تعليل
العدول باعتبار الأمر الثاني وهذا كونه بناء على ان مراد المصنف من عدم ثبوته عدم وقوعه
ويحتاج الى اثبات اما ان كان مراد منه التردد في الثبوت وعدمه فلا يتوهم غبار على قول
الشارح ولعارضته هذه الاحاديث الاول كما هو ظاهر ولا على قول المصنف والمختار لم يثبت وقوعه
اي ولا عدمه فتركها كقتاه كسرا يسل تقيكم الحذر اذ لم يرد من ذلك عدم الوقوع حتى يكون
المناسب له ولعارضته الاول اهذه الاحاديث فعملك بالتأمل الصادق (قوله واذا عمل العاى
بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه) فيه أمور أحدها انه ينبغي ان المقادير العاى كالعاى في
ذلك بجماع وجوب التقيد بالعدل تخصيص العاى بالذكر لانه أنسب بهذا الحكم المبني على عدم
التزام مذهب معين كما يدل عليه قول الشارح الآتى أخذنا ما تقدم في غير المتزم اذ عدم الالتزام
أنسب بالعاى من العالم او يقال المراد بالعاى هنا من عدا المجتهد المطلق الذى يتنوع عليه التقليد
وثانيها ان ظاهره انه انما يتنوع الرجوع اذا فرغ من العمل ويؤيده مقابلة بقوله بعده وقيل
يلزمه العمل به بالشروع وقضية ذلك انه لو شرع في العمل ثم أبطله بانه الرجوع عنه كانه قضية
الاكتفاء بالشروع على القول الآتى انه لو أبطله لم يجز له الرجوع لحصول الشروع وعلى القول
الاول لو شرع على قول مجتهد ثم أراد انما على قول آخر فان حصل تركيب متنع كما هو ظاهر
ويظهر انه ليس من التركيب ما لو صلى ركعة بمسبلا فيها تقليد الشافعي في وجوب البسالة
ثم صلى الباقي تارك فيه البسالة تقليد الغير لان غير الشافعي يصح هذا المجموع ثم رأيت ما يأتى
عن شيخنا الشهاب في قوله والجواز فيما عمل به الخ مما هو نظير ذلك فليعمل والافضل يتنوع لانه
خرج عن الاول بنية الالتزام على الثاني أولا لانه لم يخالف الاول في المعنى فيه نظر ثانياً ينبغي
تصوير المجتهد الذى عمل بقوله بما اذا اعمده مساوياً وأفضل بناء على مختار المصنف انه يتنوع
تقليد من اعمده مفضولاً كما تقدم بل قد يقال على هذا يتعين التصوير بالمساوى اذا الافضل
لا يجوز تقليد غيره مع وجوده حتى يحرى الخلاف حينئذ ويجوز ان لا يصور بشئ المشمل
المندول أيضاً على غير مختار المصنف فيكون المراد اذا عمل العاى بقول مجتهد يسوغ له العمل
بقوله على ما تقر من التفصيل والخلاف رابعها قال الكمال قد يقال اذ لم يكن له الرجوع
عنه فما فائدة ايجاب إعادة السؤال ثانياً عليه ان أفتاه كما تقدم آتفاً وجوابه ان منع رجوعه
فيما اذا تحقق بقاء المعنى على ما أفتاهه وايجاب السؤال اذا لم يتحقق بقاء علمه بان العمل
رجوعه عنه اه (وأقول) على هذا الجواب بحيث وجبت إعادة السؤال بان لم يتحقق بقاء
عليه ينبغي أن يقال اذا أعاد السؤال فان أجابه عما أجابه به أولاً فذل وان تغير اجتهاده لم يجب

(واذا عمل العاى بقول
مجتهد) في مادة (فليس له
الرجوع عنه) الى غير
في مثلها لانه قد اتزم ذلك
القول بالعمل به بخلاف
ما اذا لم يعمل به (وقيل يلزمه
العمل به) (وعجزت الأقراء)
فليس له الرجوع الى غيره
فيه (وقيل) يلزمه العمل
به (بالشروع في العمل) به
بخلاف ما اذا لم يشروع

(وقيل) يلزمه العمل به (ان
التزمه) بخلاف ما اذا لم يلزمه
(وقال السمعاني) يلزمه
العمل به (ان وقع في نفسه
صحته) والا فلا (وقال ابن
الصلاح) يلزمه العمل به
(ان لم يوجد مقت آخر فان
وجد تخيير بينهما والاصح
جوازه) اي جواز الرجوع
الى غيره (في حكم آخر) وقيل
لا يجوز لانه يسأل المجتهد
والعمل بقوله التزم مذهبه
(و) الاصح (انه يجب) على
العامي وغيره ممن لم يبلغ
مرتبة الاجتهاد (التزام
مذهب معين) من مذاهب
المجتهدين (باعتقاده أريج)
من غيره (او مساويا) له وان
كان في نفس الامر مرجوحا
على المختار والمقدم (ثم)
في المساوي (ينبغي السعي
في اعتقاده أريج) ليتبين
اختياره على غيره (ثم في
خروجه عنه أقوال) أحدها
لا يجوز لانه التزمه وان لم يجب
التزامه فانما يجوز والتزام
مالا يلزم غير ملازم (فالشهاب
لا يجوز في بعض المسائل)
ويجوز في بعض قوسا بين
القولين والجواز في غير
ما عمل به أخذ مما تقدم
في عمل غير المتزم فانه اذا لم يجب
له الرجوع قال ابن الحاجب
كلا مذهبين اتفاقا فالمتزم
أولى بذلك

علمه العمل بقوله الثاني لانه لم يلزمه بالعمل به أخذ من تعليل الشارح بقوله لانه قد التزم ذلك
القول بالعمل به بل تخيير بينه وبين الاخذ بقول غيره الا ان اعتقده أحدهما أريج وأوجبنا
اتباع الأريج فليستأمل (قوله وقيل يلزمه العمل به) اي فيما وفي مثلها ان التزمه فيه أمران
* الأول انه ما المراد بالتزامه والعمل المراد به العزم على العمل به وينبغي أن يكون الشروع في العمل
به كالاتزام او هو منه واما الفراغ من العمل فشكل للتزام بلا شبهة بدليل انهم نقلوا الاجماع
على منع الرجوع بعد العمل وان الخلاف فيما قبل العمل * وثانيه ما انه قد يقال الكلام في غير
المتزم بدليل قول الشارح بعد ذلك والجواز في غير ما عمل به أخذ مما تقدم في غير المتزم اه فانه
ظاهر في تصوير ما هنا بغیر المتزم فلا يناسب التفصيل هنا بين المتزم وغيره ويوجب بأن هذا معنى
على ان الهاء في التزمه للمذهب وهو ممنوع بل هي للعمل وبذلك ان الشارح لم يقدّر بعد لفظ
العمل في هذا القول لفظه به حتى ترجع الهاء منه للمذهب ثم ترجع له أيضا الهاء في التزمه
كما قدّرهما فيما قبله وما بعده وبأن الهاء للمذهب ~~لكن~~ المراد التزامه في هذه الحادثة فقط
لا التزام بجملة فليستأمل (قوله وقال السمعاني) يلزمه العمل به ان وقع في نفسه صحته والا فلا
فيه أمران * أحدهما انه لا يلزم من وقوع صحته في نفسه التزامه كالا يلزم من التزامه أن يقع
في نفسه صحته فهمامة غير ان كذا قال شيخنا الشهاب * وثانيهما ان ظاهره انه اذا لم يقع في نفسه
صحته لا يلزمه العمل به وان شرع في العمل ولكنه يجوز وعدم وقوع صحته في نفسه صادق
بما اذا تردد باستواء وعما اذا ظن عدم صحته وقد يمنع الجواز في كل منهما ما ان اعتقد صحة غيره
او رجحانه حيث صنفنا تقليد المفضل (قوله وقال ابن الصلاح الخ) فيه بحث لان ما نقله عن
ابن الصلاح من انه اذا وجد مقت آخر تخيير بينهما ليس مطابقا لما ذكره ابن الصلاح فانه كما
في شرح المذهب عنه لم يقل بالتخيير الا اذا لم يستبين ان الذي أفتاه أولا هو العلم الاورع فان
استبان له ذلك تعين الاول ويوجب بأن المصنف ترك ذلك لعلمه بما سبق ولا يخفى ما فيه (قوله
ثم ينبغي) يحتمل انها لترتيب المذكور وان السعي المذكور سابق على التقليد وانما للترتيب
الحقيقي وانه بعده وعلى هذا المعنى قول الشارح ليتبين اختياره ليصير متجها ثم رأيت شيخنا
الشهاب ذكر ما حاصله ذلك (قوله وان لم يجب التزامه) قال شيخ الاسلام اي عند القائل به اه
(واقول) لعل الاوجه أن يقال اي بعينه يعني ان التزام هذا بعينه غير واجب لجواز أن يلتزم
غيره ومع ذلك اذا فرض التزام مذهبه امتنع الخروج عنه فليستأمل (قوله والجواز اي على
الثاني والثالث في غير ما عمل به أخذ مما تقدم في غير المتزم) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا
الشهاب لا يقال قضية هذا ان مقلد الشافعي مثلا اذا تزوج بولي لا يجوز له بعد ذلك أن يقلد
غيره في التزوج بغيره ولي او طهر ثوبه من روث الماء كولا لا يجوز له بعد ذلك أن يترك تطهره
منه مقلدا غيره ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول العقد بولي والتطهر من روث الماء ~~كقول~~
كل منهم ما صحح بل مطلوب من حيث الكمال عند غير الشافعي أيضا فلا ينبغي أن يكون ذلك
ونحوه ما نعلم من التقليد ويخص المنع بما اذا كان المعمول صحيحا على رأى امام المقلد فاسدا
على رأى غيره اه (قلت) ويحتمل التزام القضية المذكورة اذا أتى بما ذكره من التزوج بولي
وتطهير الثوب بما ذكره ونحو ذلك تقليد الشافعي على اعتقاده انما لا يلزمه فليستأمل * وثانيهما

وقد حكاه الجواز في غيره
 بما قلناه وقيل لا يجب عليه
 التزام مذهب معين فله
 أن يأخذ فيما يقع له بهذا
 المذهب تارة وبغيره أخرى
 وهكذا (و) الأصح (أنه
 يتبع تبسيع الرخص) في
 المذهب بأن يأخذ من كل
 منها ما هو الأهلون فيما يقع
 من المسائل (وخالف أبو
 إسحق المروزي) فجوز ذلك
 والظاهر أن هذا النقل عنه
 سهل لما في الروضة وأصلها
 عن حكاية الخطاطي وغيره
 عن أبي إسحق وغيره أنه يفسق
 بذلك وعن ابن أبي هريرة أنه
 لا يفسقه والثاني وقد تنقحه
 على الأول أن أراد به عدم
 النسق الجواز فهو بمنى على
 أنه لا يجب التزام مذهب
 معين وامتناع التبسيع شامل
 له لم يلزم وغيره ويؤخذ منه
 تفصيل الجواز السابق فيهما
 بما إذا لم يؤدي إلى تبسيع الرخص
 (مسألة) * اختلف في التقليد
 في أصول الدين (أي مسائل
 الاعتقاد كحدوث العالم
 ووجود الباري وما يجب له
 ويتبع عليه من الصفات
 وغير ذلك مما سألني فقال
 كثير من ورعيه الإمام
 الرازي والآمدني لا يجوز
 بل يجب النظر لأن المطلوب
 فيه اليقين قال تعالى إنني
 على الله عليه وسلم فاعلم أنه
 لا إله إلا الله وقد علم ذلك

أن قول الشارح أخذاً مما تقدم في غير الملتزم فيه نصريح بأن ما تقدم من قوله وإذا عمل
 العبادي الخ مقروض فيما إذا لم يجد التزام مذهب معين فيكون مقرر على خلاف الأصح
 عنه المصنف ويمكن أن يجعل مقرر على الأصح عنه بأن يعمل ملتزم مذهب الشافعي مثلاً بقول
 غيره في حادثة لم يسبق منه عمل فيها يقول الشافعي بناء على جواز الخروج عن المذهب الملتزم
 في بعض المسائل ويلزم عليه أن ملتزم مذهب بعينه يتبع عليه العمل به في كل حادثة عمل فيها
 بغيره كما يتبع عليه العمل بغيره في كل حادثة عمل فيها وذلك كالمسألة بعد قلنا مل (قوله وقد تنقحه
 على الأول) قال شيخنا الشهاب انظر ما فائدة هذه الجملة اه (قلت) قد تكون فائدتها الإشارة
 إلى ترجيح قول الأول لأن الشيخ أجعل غالباً فقوله أقرب إلى الحق أو قول الثاني لأن التمسك
 لا يخالف شيخه غالباً إلا بوجوب قوي * (مسألة) اختلف في التقليد في أصول الدين *
 (قوله اختلف الخ) قال شيخ الإسلام لم يرجح من الخلاف في التقليد الشك في قضية كلامه
 فيما تر في مسألة التقليد ترجيح قوله وقيل النظر حرام فيكون الرابع عنده وجوب التقليد
 فيه اه وأشار بما مر في قوله ويلزم أي التقليد غير المجتهد وضع الاستاذ التقليد في القواطع
 فإن الحكاية عن الاستاذ لا يقتضي لزوم التقليد على الأول حتى في القواطع كأصول الدين
 لكن هذا في غاية البعد والظاهر أن هذا غير مراده وكيف لا مع الاختلاف في الاكتفاء
 بالتقليد في صحة الأيمان فالنظر القادر أن لم يكن واجباً فلا أقل من جوازه بل قد يمنع دلالة
 ما مر على ما ذكره انه ما تر في غير المجتهد فليس المراد بلزوم التقليد الامتناع العمل بالتقليد
 ولا اجتهد وهذا لا يقتضي امتناع النظر هنا على القادر (قوله بل يجب التفار) أي لوجوب
 المعرفة المتوقفة عليه ويرد عليه أنا لا نسلم إمكان وجوبها بشرعاً لأن وجوبها كذلك
 انما يكون بإيجاب الله تعالى وهو غير ممكن اذا ايجابها ما لا يعرف به تعالى وألغيره فان كان الأول
 لزم تحصيل الحاصل وان كان الثاني لزم تكليف الغافل لأن من لا يعرفه تعالى كيف يعلم
 تكليفه إياه وأوجب باختیار الثاني ومنع لزوم تكليف الغافل لأن شرط التكليف تصوّر
 لا التصديق به فالغافل من لم يفهم الخطاب أو لم يقل له أنك مكلف لا يعلم أنه مكلف (قوله
 قال تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله) إشارة إلى الاستدلال بطريق السمع ومنه قوله تعالى قل انظروا
 ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا إلى أثر رحمة الله كيف يحيي الارض
 بعد موتها والامر للوجوب وما نزل أن في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
 لايات لأولي الابصار قال عليه السلام ويل لمن لا كلها أي مضغها بين طيبيه أي جاني فيه
 ولم يتفكر فيها أوعد بتركه التذكير فهو واجب وهذا الدليل لا يخرج عن كونه ظاهراً لا احتمال
 الامر الغير للوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد وجوابه ما في شرح المقاصد حيث
 قال وجوابه ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقوه في
 الكثرة هذا يتبع نواظروهم على الكذب فيفيد القطع اه واستدلوا أيضاً بأن معرفة الله تعالى
 واجبة اجماعاً ولا تتم إلا بالتفكر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وفيه اشكالان مبسوط مع
 الجواب عنهما في محلهما (قوله وقد علم الخ) من تمة الدليل ووطئة لما بعد دليله قوله تعالى
 واتبعوه انهم امروا بالعلم الذي صدر منه ودفع لما قد يتوهم من كون الامر مصر وقاعن

وقال تعالى للناس واتبعوه لعلكم تهتدون ويقاس غير الوجدانية عليها وقال الغبري وغيره يجوز التقليد فيه ولا يجب النظر
 اكتفاء بالعقد الجازم لانه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي في الايمان من الاعراب وليسوا أهلاً للنظر بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبئ
 عن العقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه (وقيل النظر فيه حرام) لانه مظنة الوقوع في الشبهة والضللال لاختلاف الالفاظ
 والانتظار بخلاف التقليد فيجب بأن يحزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد ودفع الاولون دليل الثاني باننا لانسلم ان
 الاعراب ليسوا أهلاً للنظر فان المعتمد بالنظر على طريق العامة كما أجاب الاعرابي الاصمعي عن سؤالهم عرفت ربك فقال البعرة
 تدل على البعرة وأثر الاقدام يدل على المسير فسماعات أبراج وأرض ذات فجاج الأثل على اللطيف الخبير وما يدع عن أخذ من
 الاعراب أو غيرهم للايمان فيما أتى بكلمته إلا بعد أن يتطرق فيه تدلي ذلك أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها
 ودفع الشكوك والشبهة عنها ففرض كفاية في حق المتأهلين له فيكفي قيام بعضهم به وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه
 الوقوع في الشبهة والضللال فليس له الخوض فيه وهذا يحمل على الشافعي وغيره من السلف رضي الله تعالى عنهم عن الاشتغال بعلم
 الكلام وهو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة الميقينية وعلى كل من الاقوال الثلاثة ٢٨١ تصح عقائد المقادير ان كان اعتبارك النظر

على الاول (وعن الاشعري)
 انه (لا يصح ايمان المقادير)
 وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه
 تكفير العوام وهم غالب
 المؤمنين (وقال) الأستاذ
 أبو القاسم (القشيري)
 في دفع التشنيع هذا
 (مكذب عليه) قال
 المصنف (والتحقيق) في
 المسئلة المدافع للتشنيع انه
 (ان كان) التقليد (أخذاً
 لقول الغير بغير حجة مع
 احتمال شك أو وهم) بان
 لا يجوز به (فلا يكتفي) ايمان
 المقادير قطعاً لانه لا ايمان مع
 احتمال أدنى تردد فيه (وان
 كان) التقليد أخذ القول
 الغير بغير حجة لكن (حزماً)

ظاهره من طلب العلم منه فالامتثال بقوله المراد منه (قوله ويقاس غير الايمان عليه) اراد
 بالايمان التصديق بضمون كلمة الشهادة والا فالاعيان شرعا يطلق على التصديق بكل ما علم محبي
 الرسول به صلى الله عليه وسلم (قوله وقيل النظر فيه حرام) قال شيخ الاسلام محل الخلاف
 في وجوب النظر في أصول الدين وعدمه النظر في غيره معرفة الله تعالى أما النظر فيها فواجب
 اجماعاً كما ذكره السعد التفتازاني كغيره انتهى وفيه أمران الاول انه ينبغي ان مرجع الهاء
 في قوله كما ذكره قوله أما النظر فيها فواجب اجماعاً لا ما قبله ايضاً لان السعد لم يذكر هذا الخلاف
 وان محله ما ذكرناه ابداً بقوله البحث الرابع لا خلاف بين أهل الاسلام في وجوب النظر في
 معرفة الله تعالى أي لاجل حصولها ثم أخذ يستدل على ذلك والثاني ان الظاهر ان ما نقله السعد
 من الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى غير مسلم له عند الشارح وغيره الا ترى الى تعميل الشارح
 محل الخلاف بقوله ووجود الباري وما يجب له ويتبع عليه من الصفات فان ذلك يتعلق بمعرفة
 الله تعالى والى استدلاله بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان ذلك يتعلق بمعرفة وحدانيته فهو
 يتعلق بمعرفة تعالى فهذا صريح في جريان الخلاف مطلقاً والى ما حكاه من استدلال الغبري
 على الجواز فانه يتعلق بمعرفة تعالى وهو يقتضي جريان الخلاف مطلقاً على ان السعد في أثناء
 استدلاله على الوجوب قال ما نصه على أنه لو ثبت جواز الانتفاع بالتقليد في حق البعض فهو
 لا يتأني وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة انتهى وفيه اشعار بأنه غير قاطع بعموم حكم
 الاجماع الذي حكاه فلم تأمل (قوله ودفع الاولون دليل الثاني الخ) قال شيخ الاسلام يدفع دليل
 الثالث ايضاً باننا لانسلم ان النظر في ذلك مظنة الوقوع في الشبهة والضللال اذ ليس المعتمد بالنظر

٣٦ ت ح وهذا هو المعتمد (فيكتفي) ايمان المقادير عند الاشعري وغيره (خلافاً لابي حاتم) في قوله لا يكتفي بل لا بد لصحة
 الايمان من النظر وعلى الاكتفاء بالتقليد الجازم في الايمان وغيره قال المصنف (فليجزم) أي المكلف (عقده بان العالم) وهو ما سوى
 الله تعالى ولا حاجة لقول بعضهم وصفاته فانهم ليست غير كما انهم ليست عينه (محدث) أي موجود عن العدم لانه متغير أي بعرض
 له التغير كما يشاهد وكل متغير محدث لانه وجد بعد أن لم يكن (وله صانع) ضرورة أن المحدث لا بد له من محدث (وهو الله الواحد)
 اذ لو جاز كونه اثنين لجاز ان يبدأ أحدهما شيئاً والا فخرصه الذي لا ضل له غيره كحركة زيد وسكونه فيمتنع وقوع المرادين وعدم
 وقوعهما الامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما في متعين وقوع أحدهما فبكون مرده هو الاله دون الآخر لمجزه
 فلا يكون الاله الواحد او اطلاق المتكلمين اسم الصانع عليه تعالى مأخوذ من قوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء (والواحد
 الشيء الذي لا ينقسم) بوجهه (ولا يشبهه) بفتح الباء المشددة أي به ولا غيره أي لا يكون بينه وبين غيره شبه (بوجه والله تعالى
 قديم) أي (لا ابتداء لوجوده) ولا انتهاء اذ لو كان حادثاً لاحتاج الى محدث تعالى عن ذلك (حقيقته) تعالى (شخاللة لساير الحقائق
 قال المحققون ليست معلومة الآن) أي في الدنيا للناس وقال كثير من اهل علمهم ان لا ينهم مكلفون بالعلم بوجدانيته

وهو متوقف على العلم بالحقيقة واجيب بفتح التوقف على العلم به بالحقيقة واجيب بفتح التوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما
 أوجب بوجه موسى عليه السلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ (واختلفوا)
 أي المحققون (هل يمكن علمه في الآخرة) فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كما سبق وبعضهم لا والرؤية لا تنفذ الحقيقة (ليس
 بجسم ولا جوهر ولا عرض) لأنه تعالى منزعه عن الحدوث وهذه حادثة لأنها أقسام العالم أذهوا ما قام بنفسه أو بغيره والثاني
 العرض والاولى ويسمى بالعين وهو محل الثاني الموم له اما كسب وهو الجسم أو غير كسب وهو الجوهر وقد يقد بالفرق (لم يزل
 وحده ولا مكان ولا زمان ولا قطر ولا أوان) هذا من عطف الخاص على العام اذا القطر مكان مخصوص كالبلد والاولان زمان
 مخصوص كزمان الزرع والاداعي الى العطف الخطابة في التنزيه أي هو موجود وحده قبل المكان والزمان فهو منزعه عنهم
 (ثم أحدث هذا العالم) المشاهدين السموات والارض بما فيه (من غير احتياج) اليه (ولو شاء ما اخترعه) فهو قائل بالاختيار
 لا بالذات (لم يحدث ابتداء في ذاته حادث) فليس كغيره محل للحوادث فهو كما قال في كتابه العزيز (فعال لما يريد ليس كمثله شيء)
 وهو السميع البصير (التقدير) وهو ما وقع ٢٨٢ من العبد المتدبر في الازل (خبره وشهره) كائن (منه) تعالى بخلافه وارا دته (علمه

على طريق المتكلمين بل على طريق العامة وهو علمه ليس منظمة لذلك انتهى (قوله فان المتكلمين
 النظر على طريق العامة الخ) يفيدان المراد بالتقليد هنا ماعدا النظر بالمعنيين أعني ما كان على
 طريق العامة وما كان على طريق المتكلمين وذلك بان ينشأ انسان على شاطئ جبل ولم ينسك
 في ملكوت السموات والارض وأخبره غيره بما يلزمه اعتقاده ومصدقه بمجرد اخباره من غير
 تفكير وتدبر (قوله وهو العلم بالعقائد الدينية) قال في شرح المقاصد أي المنسوبة الى دين محمد
 صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع أم لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام أهل الحق
 أم لا ككلام المخالف (قوله عن الادلة البينة) قال في شرح المقاصد واعتبر وافي أدلتها
 اليقين لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بل في العمليات قال وخرج العلم بغير الشرعيات
 وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقادات وكذا اعتقاد
 المتقدمين يسلمه علماء دخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا
 الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثم هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا
 بجموع العقائد بدرجة الطاقة البشرية مستنباه من النظر في الادلة البينة أو كان متعلقا بتعلق بها
 بان يكون عندهم من المأخذ والسرط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم
 بالعقائد عن الادلة (قوله وان كان أنما يتكلم النظر على الاول) يفيدان النظر على الاول ليس
 شرط الصحة الايمان (قوله وشنع أقوام عليه بانه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين) لا يخفى
 اندفاع هذا التشنيع بما تقدم ان المتكلمين النظر على طريق العامة وهو بهذا المعنى ثابت لغالب
 العوام بل التقليد بانه المراد المنقذ في غاية القلة ولعل سكوت الشارح عن جواب هذا

شامل لكل معلوم أي ما من شأنه ان يعلم ممكنا كان أو متمعنا (جزئيات وكليات وقدرته) شاملة (اسكل مقدور) أي ما من شأنه ان يقدر عليه وهو ما يمكن بخلاف المتمنع (ما علم أنه يكون) أي يوجد (أرادته) أي أراد وجوده (ومالا) أي وما علم انه لا يوجد (فلا) يريد وجوده فالارادة تابعة للعلم (بقائه) تعالى (غير مستفتح ولا متناه) أي لا أول له ولا آخر (لم يزل) سبحانه موجودا (بأنه) أي بعينها وهي مادل على الذات باعتبار صفة كالعالم

والخالق (وصفات ذاته) وهي (مادل عليها فعله) لتوقفه عليها (من قدره) وهي صفة تؤثر في الشيء عند تعلقه به (وعلم) التشنيع وهي صفة ينكشف بها الشيء عند تعلقه به (وحياة) وهي صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها (وارادة) وهي صفة تخصص أحد طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع (أو) دل عليها (التنزيه) له تعالى (عن النقص من سمع وبصر) وهما صفتان يزيدا الانكشاف بهما على الانكشاف بالعلم (وكلام) وهو صفة عبر عنها بالنظم المعروف بالمسمى بكلام الله تعالى أيضا ويسمى بالقرآن أيضا (وبقاء) وهو اسقرار الوجود أمام صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاموات فليست أزلية خلافا للعينية بل هي حادثة أي متجددة لانها صفات تعرض للفساد وهي تعلقاتها بوجودات المقدورات لاوقات وجوداتها ولا يحد في اتصاف البارئ سبحانه وتعالى بالاضافات ككونه قبل العالم ومعه وبعده وأزلية أسمائه الى ارجعة الى صفات الافعال كما تقدم في جملة الاسماء من حيث رجوعها الى القدرة لا الفعل فانها خلق مثل من شأنه الخلق أي هو الذي بالحقبة التي بها يضح الخلق وهي القدرة كما يقال في الماء في الكوز ممر وأى هو بالصفة التي بها يحصل الارواء عند صدفة الباطن وفي السيف في الغمد قاطع أي هو بالصفة التي بها يحصل القطع عند ملائمة الخيل فان أريد بانطالق من صدره منه انطلق فليس صدوره رأيا انه كذا ذلك الغرائي وبين رجوع الاسماء كلها

الى الذات وصفاتهم في المقصد الاسنى (وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى) منه (وفتره عند سماع المشكل) منه كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويبقى وجه ربك وتصنع على عيني يدا الله فوق أيديهم وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف شاء ان الله يسطر يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواها مسلم (ثم اختلفنا أنقول) المشكل (أم نفوض) معناه المراد اليه تعالى (منزلهين) له عن ظاهره (مع اتفاقهم على أن جهلنا بقصده لا يقدر) في اعتقادنا المراد منه مجعلا والتفويض مذهب السلف وهو أسلم وأتم ويل مذهب الخلف وهو أعلم أي أحوج الى مزيد علم فيقول في الايات الاستواء بالاستيلاء والوجه بالذات والعين بالبصر واليد بالقدرة والحديثان من باب التمثيل المذكور في علم البيان نحو أرائه تقدم رجلا ونحو أخرى يقال لا متردد في أمر تشييمه بن يعقوب ذلك لا قدمه واجامه فالمراد من الحديث الاول والظرف فيه خبر كالجار والمجرور أن قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف شاء كما يقرب الواحد من عباده اليسير بين اصبعين من أصابعه والمراد من الحديث الثاني انه تعالى يقبل التوبة في الليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها ٢٨٣ فلا يرتدنا بكما يسط الواحد من عباده يده للعطاء أي لا اخذ فلا

التشبيح لظهور العلم به مما قدمه الآن اقتضاه على قوله وقال الاستاذ أبو القاسم القشيري في دفع التشبيح يدل على خلاف ذلك (قوله بغير حجة) قال شيخنا العلامة هذه عبارة ابن الحاجب في تعريف التقليد والمناسبات ما قاله المصنف في تعريفه المتقدم ان يقول بغير معرفة دليله انتهى (وأقول) يمكن حمل هذه العبارة على ما قاله المصنف ثم يحدف المضاف أي بغير معرفة حجة أي دليل وتكون الحكمة في ارتكاب هذه العبارة الاشارة الى امكان حملها على ما قاله ثم رأيت شيخ الاسلام في الكلام على ما تقدم من تعريف التقليد أجاب بذلك وان لم يتعرض للحكمة المذكورة ثم رأيت المصنف في منع الموانع أجاب بأنه انما ارتكب هذه العبارة هنا لدقيقة هي من دقائق هذا الكتاب وهي ان ايمان المقلد الذي حكى عن الشيخ في صحته هو ايمان مقلد من يجوز عليه الخطأ أما مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك امان لا يسمى مقلدا فيخرج بقولنا المقلد أو يسمى فيخرج بقولنا من غير حجة لانه حجة في نفسه ونحن قد قلنا اختصار انه يسمى أو احتمال انه يسمى وعند ذلك فيحسن اذا فرض الكلام في تقليد من يجوز عليه الخطأ تعين أن يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ايمان ذلك أصبح الايمان وأقواه وأكده قال فان قلت لكن يبقى عليكم ان اتباع العاوي المجتهد لا يكون تقليدا لان الذين عرفوا التقليد بأنه أخذ قول الغير بغير حجة قالوا قلنا بغير حجة ليخرج اتباع العاوي المجتهد فانه بحجة قلت ذلك ان قول أولئك ظنا منهم ان المجتهد بحجة على العاوي لان قوله يورث ظن أن هذا حكم الله في حقى وما أنا فاقول ليس من يجوز عليه الخطأ بحجة على أحد وان وجب تقليده فانما يندفع احتمال أنه مخطئ انتهى وفيه نظر فان احتمال الخطأ لا ينافي الحجة بل يكفي

كما هو مراد المتكلمين فان القرآن بهذه الحقيقة ليس في المصاحف ولا في الصدور ولا في اللسان وانما المراد به مقابل المجازأي يصح ان يطلق على القرآن حقيقة انه مكتوب محفوظ مقروء وانضاف به هذه الثلاثة وبانه غير مخلوق أي موجود أزلا وأبدا اتصاف له باعتبار وجودات الوجود الاربعه فان لكل موجود وجود في الخارج ووجود في الذهن ووجود في العبارة ووجود في الكتابة فهي تدل على العبارة وهي على ما في الذهن وهو على ما في الخارج (يشيب) الله تعالى عباده المكلفين (على الطاعة) فضلا (ويعاقبهم) (الآن يغفر غير الشمل على المعصية) عدلا لاخباره بذلك قال تعالى فأما من ظنى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا الاخير مخصوص لعمومات العقاب (وله) سبحانه (اثابة) المعاصي وتعذيب المطيعين واللام الدواب والاطفال لانهم ملوك يتصرف فيهم كيف يشاء لكن لا يقع منه ذلك لاخباره باثابة المطيع وتعذيب المعاصي كما تقدم ولم يرد باللام الدواب والاطفال في غير قصاص والاصل عدمه أما في القصاص فقال صلى الله عليه وسلم لتؤذن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد لاشاة الجلاء عن الشاة القرناء رواه مسلم وقال يقتض الخلق بعضهم من بعض حتى الجاه من القرناء حتى للذرة من الذرة وقال ليختصم من كل شيء يوم القيامة

يرد عطايا (القرآن) وهو (كلامه) تعالى القام بذاته (غير مخلوق) وهو مع ذلك أيضا (على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا) بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في صدورنا) بألفاظه الخبيسة (بالسنن) بحروفه المفوظة المسموعة فقوله على الحقيقة راجع الى كل من مكتوب ومحفوظ ومقروء قدم الاشارة الى ذلك وتنبه بقوله لا يجاز على انه ليس المراد بالحقيقة كنه الشيء

حتى الشان فيهما انتطعتا رواهما الامام أحمد قال المنذرى في الاول رواه رواة الصحيح وفي الثاني اسناده حسن وقضية هذه الاحاديث ان لا يتوقف القصاص يوم القيامة على التكليف والقيمة فتعص من الطفل اطفال وغيره (ويستحيل وصفه) سبحانه (بالظلم) لانه مآل الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء فلا ظلم في التعذيب والايالام المذكرين لو فرض وقوعهما (براه) سبحانه (المؤمنون يوم القيامة) قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت في احاديث الصحيحين الموافقة لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمخصة لقوله تعالى لا تدركه الابصار اى لا تراها * منها حديث شاذى هريرة رضى الله تعالى عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس ايس دونها صاحب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الخ وفيه ان ذلك قبل دخول الجنة وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار وخففة من الضير اى الضرر اى هل يحصل لكم في ذلك ما يشوش عليكم الرؤية بحيث تشكون فيها كما يحصل في غير ذلك * وحديث صحيح في مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئا اريدكم فيه قولون ألم تبيض ٢٨٤ وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتجننا من النار فيكشف الحجاب فما اعطوا شيئا أحب اليهم

من النظر الى ربهم تعالى وفي رواية ثم تلا هذه الآية للذين أحسنوا الحسنى وزيادة أى فالحسنى الجنة والزيادة النظر اليه تعالى ويحصل بان ينكشف انكشافا تاما منزها عن المقابلة والجهة والمكان أما الكفار فلا يرونه يوم القيامة لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون الموافق لقوله تعالى لا تدركه الابصار (واختلف هل تجوز الرؤية) له تعالى (في الدنيا) في البقطة (وفي المنام) فقبل نعم وقبل لا أما الجواز في البقطة فلا لأن موسى عليه الصلاة والسلام طلبها حيث قال رب أرني أنظر اليك وهو لا يجمل ما يجوز وما يمنع على ربه تعالى والمنع لان قومه طلبوها فوقعوا عليه قال تعالى فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم واعترض بان عقابهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها الا لامتناعها وأما المنع في المنام فلان المرقى فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال والجيز قال لا استحالة لذلك في المنام وسكت المصنف عن الوقوع ويدل على عدمه في البقطة وهو قول الجمهور وقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله موسى عليه الصلاة والسلام ان تراني وقوله صلى الله عليه وسلم ان يري أحدكم منكم ربه حتى يموت رواه مسلم في كتاب القتن في صفة الدجال نعم اختلاف الصحابة في وقوعها هل صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم واليه استند القائل بالوقوع في الجملة لكن روى مسلم عن أبي ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك تعالى قال رأيت نورا وراية نورا في رأيه بشفيدون أنى وضيرا رآه الله تعالى أى بجنبى النور المغشى للبصر عن رؤيته وقد ذكر وقوعها في المنام لكثير من السلف منهم الامام أحمد وعلى ذلك المعبرون للرؤيا وبالغ ابن الصلاح في انكاره بالتقدم في المنع (السعيد من كتبه) الله (في الازل سعيدا) أى لا في غيره (والشقي عكسه) أى من كتبه الله في الازل شقيا لا في غيره (ثم لا يتبدلان) أى المكتوبان في الازل بخلاف المكتوب في غيره كاللوح المحفوظ قال تعالى بمحوا الله ما يشاء ويثبت

فيها لزوم العدل بها (قوله مع احتمال شك أو وهم) قال شيخنا العلامة الاضافية بيانية اذا الشك احتملا لان بقاوم سببهاهما والوهم احتمال مرجوح انتهى وعلمه فالاحتمال في عبارة المصنف للجنس حتى يتناول الاحتمالين اللذين هما الشك وعلى هذا فالاحتمال متحقق بالفعل فالعنى مصاحبا للشك أو الوهم ويؤيد ذلك بل يصرح به قول الشارح بان لا يجزم به على وفق قول المصنف جزما وتعليله بقوله مع أدنى تردد ولم يقل مع احتمال التردد لكان يبق الكلام فيها لو لم يحصل تردد بالفعل لكنه بحيث يتردد لو شك أو عرضت له شبهة فان اكتفى بإيمانه مع هذا فهو مشكل بل قد يخالفه قول المصنف في منع الموانع مانعة أصل أطبق المسلمون على ان الايمان متى اعتراه أدنى شك أو اختلجه أدنى ريب زال وكان ذلك الطارئ كفرا وان الواجب عقد مصمم لا يزحزحه رباح الشبهات انتهى لكن يوافقه قول التقنازاني المعتد برى التصديق هو اليقين أعنى الاعتقاد بالخازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويحتمل الظن الغالب الذى لا يخطر معه النقص بالبال في حكم اليقين انتهى فقوله الذى لا يخطر معه يشمل مامعه امكان الخطور لانه ظاهر في نفي الخطور بالفعل لا مطلقا وان لم يكف به معه فبمعين ان تحمل الاضافة على ظاهرها والمعنى مع احتمال وجود شك أو وهم أى مع قبول ذلك وامكانه (قوله عند الاشعري وغيره) قال شيخنا العلامة قال التقنازاني في شرح المقاصد وأما المقلد فقد ذكر بعض من نظري الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء أحكام الاسلام عليه والاختلاف في كفر راجع الى انه يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلام اسلامت مؤنا وقوله صلى الله

عليه وسلم ان يري أحدكم منكم ربه حتى يموت رواه مسلم في كتاب القتن في صفة الدجال نعم اختلاف الصحابة في وقوعها هل صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم واليه استند القائل بالوقوع في الجملة لكن روى مسلم عن أبي ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك تعالى قال رأيت نورا وراية نورا في رأيه بشفيدون أنى وضيرا رآه الله تعالى أى بجنبى النور المغشى للبصر عن رؤيته وقد ذكر وقوعها في المنام لكثير من السلف منهم الامام أحمد وعلى ذلك المعبرون للرؤيا وبالغ ابن الصلاح في انكاره بالتقدم في المنع (السعيد من كتبه) الله (في الازل سعيدا) أى لا في غيره (والشقي عكسه) أى من كتبه الله في الازل شقيا لا في غيره (ثم لا يتبدلان) أى المكتوبان في الازل بخلاف المكتوب في غيره كاللوح المحفوظ قال تعالى بمحوا الله ما يشاء ويثبت

وعنده أم الكتاب أي أصله الذي لا يغير منه شيء كما قاله ابن عباس وغيره وفي جامع الترمذي حديث فرغ ربك من العباد فبق في الجنة وفريق في السعير (ومن علم) أي الله تعالى (موتة مؤمنًا فليس بشيء) بل هو سعيد وان تقدم منه كفر وقد غفر ومن علم موته كفرًا فشق وان تقدم منه إيمان وقد حبط وفي قول للأشعري تبين أنه لم يكن إيمانًا فالسعادة الموت على الإيمان والشقاء الموت على الكفر ويترب على الأولى الخلود في الجنة وعلى الثانية الخلود في النار قال تعالى وأما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها وقال تعالى فأما الذين شقوا في النار خالدين فيها (وأبو بكر) رضي الله تعالى عنه (ما زال يعين الرضا) منه تعالى كما قال الأشعري وان لم ينصف بالإيمان قبل تصديقه النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن (والرضا والمحبة) من الله تعالى (غير المشيئة والارادة) منه فان معنى الأولين المترادفين أخص من معنى الثانيين المترادفين إذ الرضا الإرادة من غير اعتراض والأخص غير الأعم (فلا يرضى لعباده الكفر) مع وقوعه من بعضهم بعشيتته (ولو شاء ربك ما فعلوه) وقالت المعتزلة الرضا والمحبة نفس المشيئة والارادة (هو الرزاق) كما قال تعالى ان الله هو الرزاق أي فلا رزاق غيره وقالت المعتزلة من حصل له الرزق يتعب فهو الرزاق لنفسه أو بغير تعب قاله هو الرزاق له (والرزق) بمعنى المرزوق (ما يتفقع به) ٢٨٥ في التغذي وغيره (ولو) كان (حراما)

عليه وسلم من صلى ملائنا ودخل مسجداً واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الإسلام في حق الأحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم أنه وان كان جاهلاً لا سكة مصدق فيجوز أن ينقص عقابه لذلك انتهى بنصه ولا حرجية في مخالفة الكلام المصنف والشارح انتهى (وأقول) أما أولاً فلو ثبتت المخالفة المذكورة لم تضر المصنف والشارح إذ لا يلزمهم ما نقله يد التفات في كل ما ينقله وكثير ما يختلف العلماء في النقل من غير أن يعترض على واحد منهم بنقل غيره المخالف لنقله كما لا يخفى وأما ثانياً فان أراد مخالفة الكلام المصنف والشارح أنه يبطل عموم النقل عن غير الأشعري لدلالة قوله فقال الكثيرون نعم لأنه جاهل بالله ورسوله والجهل بذلك كفر أقول جمع كثير بكفره فلا يصح نسبة القول بإيمانه لغير الأشعري أيضاً على سبيل العموم فجوابه من وجهين الأول ان التعبير بغيره ليس صريحاً في العموم بل يجوز أن يراد به الغير في الجملة بل شاع في لسان المصنفين استعمال هذه العبارة في الغير في الجملة يقولون قاله أو ذكره فلان وغيره أو قال أو ذكره فلان وغيره كذا ولا يرادون بالغير جميع الأعيان بل كثيراً ما يريدون به واحداً أو اثنين مثلاً كما لا يخفى ذلك على من له أدنى تتبع لصنيعهم وحينئذ فيجوز أن يراد بالشارح بقوله وغير المأخوذ من كلام المصنف الغير في الجملة ولا ينافي ذلك اقتصار المصنف على أي هاشم في قوله خلافاً لا يهاشم لجواز أن يراد خلافاً لا يهاشم واتباعه أو ومن وافقه مثلاً فانه كثيراً ما يراد هذا المعنى مع الاقتصار على البعض لشهرته بذلك الحكم أو كونه متبوعاً عنه مثلاً وقد نقل المصنف في منع الموانع عن فتاوى والده ما يفيدهم كافة جميع أهل السنة للأشعري فيما نسبته إليه فيجوز أن يراد بالغير العموم بالنسبة لأهل السنة ويريد مع أبي هاشم من وافقه من المعتزلة

وهما (خلق الضلال) وهو الكفر (و) خالق (الهداية) وهو الإيمان قال تعالى ولو شاء الله لجمع لكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء من يشاء الله بضلاله ومن يشاء يجمع له على صراط مستقيم وزعت المعتزلة انهما بيد العبد يهدي نفسه ويضلها بناء على قولهم انه يخلق أفعاله (والتوفيق خلق القدرة) والداعية إلى الطاعة (وقال امام الحرم من خلق الطاعة والخذلان ضده) فهو خلق القدرة على المعصية والداعية إليها وخلق المعصية (واللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخره) بان تقع منه الطاعة دون المعصية (والحتم والطبع والأكنة) الواردة في القرآن فتوحتم الله على قلوبهم طبع الله عليهم أبكفرهم جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وعبارات عن معنى واحد وهو (خلق الضلال في القلب) كالاضلال (والمجاهيات) المكينات أي حقائقها (مجمولة) بسيطة كانت أو مركبة أي كل ماهية يجعل الجاعل وقيل لاسمها بل كل ماهية متغيرة بذاتها (وثالثها) مجمولة (ان كانت مركبة) بخلاف البسيطة (أرسل الرب تعالى رساله) مؤيدين منه (بالمعجزات الباهرات) أي الظاهرات (وخص محمد صلى الله عليه وسلم) منهم (بانه خاتم النبيين) كما قال في كتابه المبين ولكن رسول الله وخاتم النبيين (المبعوث الى اخلق أجمعين) كما في خبره لا يشهد مسلم وأرسلت الى اخلق كافة وفسر بالانبياء والجن كما يفسرهم ما من بلغ في قوله تعالى وأوحى الى هذا القرآن لاندرك به

بغضب وأغيره خلافاً للمعتزلة في قوله لا يكون الاحلالا لاستناده الى الله تعالى في الجملة والمستند اليه لا انتفاع عباده يفصح ان يكون حراما يعاقبون عليه قلنا لا يقع بالنسبة اليه تعالى يفعل ما يشاء وعقابهم على الحرام اسوء مما شرتهم أسبأ به ويلزم المعتزلة أن المتغذي بالحرام فقط طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً وهو مخالف لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لانه تعالى لا يترك ما أخبر بانه عليه (بيده) تعالى (الهداية والاضلال)

ومن بلغ أي بلغه القرآن والعالمين في قوله تعالى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا وصرح الحلبي والميرقي في الباب الرابع من شعب الايمان بأنه عليه الصلاة والسلام لم يرسل إلى الملائكة في الباب الخامس عشر بانفكاكهم من شرعه وفي تفسيرى الامام الرازى والبرهان القسفى حكاية الاجماع في تفسيره الآية الثانية على أنه لم يكن رسولا اليهم (المفضل على جميع العالمين) من الانبياء والملائكة وغيرهم فلا يشركه غيره من الانبياء فيما ذكر (وبعده) في التفضيل (الانبياء ثم الملائكة عليهم الصلاة والسلام) فهم أفضل من البشر غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام (والمعجزة) المؤيد بها الرسل (أمر خارق للعادة) بان يظهر على خلافها كاحياء ميت واعداد جبل وانفجار الماء من بين الاصابع (مقرون بالتحدى) منهم (مع عدم المعارضة) من الرسل اليهم بان لا يظهر منهم مثل ذلك الخارق (والتحدى الدعوى) للرسالة تخرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم والخارق من غير تحد وهو كرامة الولي والخارق المتقدم على التحدى والمتأخر عنه بما يخرج عنه عن المقارنة العرفية وخرج السحر والسحرة من المرسل اليهم اذ لا معاوضة بذلك (والايمان تصديق القلب) أي بما علم بحجى الرسول به من عند الله ضرورة أى الازعان والقبول له والتكليف بذلك وان كان من الكيفيات ٢٨٦ النفسانية دون الافعال الاختيارية بالتكليف باسبابه كالقاء الذهن وصرف

فانه قال في فتاويه بعد ان صور المقلد ما منه فابوهاشم يقول بكفره وطائفة من أهل السنة يقولون بايمانه ولكنه عاص بترك النظر والحجج من مذهب أهل السنة أنه ليس بعاص بل هو مؤمن مطيع لان الله لم يكلفه الا الاعتقاد الجازم المطابق وقد حصل وأما القيام بنظر الادلة ودفع الشبهة فذلك فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقي انتهى * والثاني ان مقتضى كلام المصنف في منع الموانع انه لا يسلم ثبوت خلاف فيما ذكر غير أبيهاشم فانه قال وقد عزى الى الاشعري أنه لا يصح أى ايمان المقلد وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه ان يكفر غالب المسلمين لان الغالب عوام لا ايمان لهم الا بالتقليد والمسئلة غير متضمنة للشيخ وقد اختلف عليه أصحابه فقال قائلون منهم الاستاذ أبو القاسم القشيري هذا كذب على شيخنا رضى الله عنه وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الاسواء كل مكلف بعقد صحيح عصم وقال قائلون التقليد لا بد منه من أدنى تردد اذ ايس صاحبه على بصيرة توجب القطع الجازم وأدنى التردد يضر فلا ايمان للمقلد وهذا يرفع الخلاف في المسئلة فانه ان فرض أدنى تردد قطع بأنه غير كاف لم يخالف في هذا الا أبوهاشم فانه زعم ان ذلك القدر من التردد البعيد لا يضر وخرق في هذا اجماع أهل الحل والعقد ومن الغريب أنه يقول مع ذلك الاعتقاد الجازم المطابق لا يكفي الا اذا كان عن دليل وقد خالف في الامر بن طوائف الاسلام وادلة العقل والنقل فهذا خلاف لا يعمله وأما الخلاف في ايمان المقلد بالتحقيق انه لفظي وان من منعه فمسر التقليد بأنه أخذ من مذهب الغير مع عدم القطع وثبيل الصدر بما يقوله واذا كان ايمان المقلد هكذا فهو مزوج بالشك فلا يصح ومن جوز ايمانه لم يفسر التقليد بهذا بل جوز ان يكون المقلد قاطعا وقد زعم ان كل قاطع عنده من دليل

النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع (ولا يعتبر) التصديق المذكور في الخروج به عن عهدة التكليف بالايمان (الامع التلطف بالشهادتين من القادر) عليه الذي جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفى عنا حتى يكون المتساق مؤمنا فيما عقدنا كافر اعتد الله تعالى قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولن يجد لهم نصيرا (وهل التلطف) المذكور (شرط) للايمان (أو شطرنج منه) (تردد) للعلماء (والاسلام أعمال الجوارح)

من الطاعات كالتلطف بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير ذلك (ولا يعتبر) الاعمال المذكورة في الخروج بها عن عهدة عن التكليف بالاسلام (الامع الايمان) أى التصديق المذكور (والاحسان أن اعبد الله تعالى) كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يرأى كذا في حديث الصحيحين المشغل على بيان الايمان بان تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وبيان الاسلام بان تشهد ان لا اله الا الله وأن محمدا رسوله الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا وهذا لفظ رواية مسلم وفيها تقديم الاسلام على الايمان عكس رواية البخارى التي تبعها المصنف لان اعلى ترتيب الواقع وتأخير الاحسان عنهم ما هو امر اقبه الله تعالى في العبادة اشامله لهما حتى يقع على الكمال من الاخلاص وغيره لانه كمال بالنسبة اليهما (والفسق) بان ترتكب الكبيرة (لا يزال الايمان) خلافا للمعتزلة في زعمهم انه من يله بمعنى انه واسطة بين الايمان والكفر بناء على زعمهم أن الاعمال جزء من الايمان (والميت مؤمنا فاسقا) بان لم يتب (تحت المشيئة اما ان يعاقب) بادخاله النار (ثم يدخل الجنة) بموته على الايمان (وما يسامح) بان لا يدخل النار (بجز فضل الله تعالى) (أو) بفضل (مع الشقاعة) من النبي صلى الله عليه وسلم قال القاضي عياض وغيره أو بمن يشاء الله تعالى وتردد النووي في ذلك قال والد المصنف لانه لم يرد تصريح

بذلك ولا ينفيه قال وهي في اجازة الصراط بعد وضعه ويلزم منها النجاة من النار وزعم المعتزلة انه يتخذ في النار ولا يجوز العفو عنه ولا الشفاعة فيه (وأول شافع وأولاه) يوم القيامة (حيث الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم) قال صلى الله عليه وسلم أنا أول شافع وأول مشفع رواه الشيخان وهو أكرم عند الله تعالى من جميع العالمين وله شفاعات أعظمها في تجليل الحساب والاراحة من طول الوقوف وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم الثانية في ادخال قوم الجنة بغير حساب قال النووي وهي مختصة به أيضا وتروى ابن دقيق العيد في ذلك ووافقه والد المصنف وقال لم يرد فيه شيء الثالثة فمن استحق النار كما تقدم الرابعة في اخراج من ادخل النار من الموحدين وبشاركة فيها الانبياء والملائكة والمؤمنون الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به (ولا يموت أحد الا باجله) وهو الوقت الذي كتب الله تعالى في الازل انتماء حبياته فيه بقتل أو غيره وزعم كثير من المعتزلة أن القاتل قطع بقتله أجل المقتول وأنه لو لم يقتله لعاش أكثر من ذلك (والنفس باقية بعد موت البدن) منعمة أو معدبة (وفي فتاها عند القيامة تردد) قيل تفق عند النفخة الاولى كغيرها (قال الشيخ الامام) والد المصنف (والاظهار انم الاتقي أبدًا) لان الاصل في بقائها بعد الموت استمراره (وفي عجب الذنب) بفتح العين وسكون الجيم ٢٨٧ هل يلى (قولان) المشهور منهما انه

عن نفسه وان لم يستطع التعبير عنه على ما سخره فيه يرجع الى انه هل مع التقليد قطع فلا يضر اذا حصل القطع أو لا قطع معه فضر أو الى انه هل مع القطع تقليد أو عند ترقى المقلد الى القطع يرتفع التقليد وربما قال هذا القائل لا تقليد الا في الظنون ثم قال من جله كلام طويل أيضا والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا يعني كون الجزم عن دليل اجمالي الى ان قال وقد يكون الجزم لاعتبار ضرورة ولا عن دليل خاص وذلك كإيمان العوام قال الشيخ الامام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافا لابي هاشم انتهى فانظر قوله وقد خالف في الامر بين طوائف الاسلام وقوله عن القشيري وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الاسواء كل مكلف يعتقد صحيح معصم وقوله فالتحقيق انه لفظي الخ وقوله والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا وقوله عن الشيخ الامام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافا لابي هاشم ومعلوم ان خلافة أبي هاشم مع غيره انما هي في التقليد المحض فهذه الامور كلها تقتضي منع المصنف بثبوت خلاف حقيق عن غير أبي هاشم في المسئلة فلا يرد عليه نقل غيره الخلاف لانه منازع فيه ومانع كونه حقيقيا وان أراد بخلافه كلام المصنف والشارح انه يبطل نقل ما ذكر عن الاشعري وغيره من أهل السنة جميعهم أو بعضهم فيرد ذلك أن السعد قبل ما نقله عنه ذكر عن الاشعري وغيره ما يوافق نقل ما ذكر عنه فانه قال علمه شامل لكل معلوم (قوله ممكن أو متعنا) هلا قال أو واجبا كما قال غيره كالواقف وقد يجاب بأنه أراد بالمكن ما يشمل الواجب وهو ما لا يمتنع (قوله وما لا فلا) ظاهره ان المعنى وما لم يعلم انه يكون وليس مراد ابل المراد وما علم انه لا يكون كما بينه الشارح وظاهر عبارة المتن تشمل صورتين احدهما انتفاء العلم رأسا وهو محال والثانية علم انه لا يكون لانه يصدق عليه عدم علم انه يكون

لا يلى الحديث الصحيحين ليس من الانسان شيء الا يلى الا عظمها واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفي رواية لمسلم كل ابن آدم ياكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي رواية لاحدوا بن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حمة خردل منه نشون وهو في أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبهه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (قال المزني الصحيح) أنه (يلى) كغيره قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه (وتأول الحديث) المذكور بأنه لا يلى بالتراب

بل بالتراب كما عتبت الله ملك الموت بلام ملك الموت (وحقيقة الروح) وهي النفس (لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم) وقد سئل عنها العدم نزول الامر بيانها قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي (ففسك) نحن (عنها) ولا تعبر عنها بأكثر من موجود كما قال الشيخ الجنيد وغيره وانما أنصون فيهم الاختلاف فقال جمهور المتكلمين انها جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الاخضر وقال كثير منهم انها عرض وهي الحياة التي صار البدن بوجودها حيا قال السهروردي وبطل الاول وصفها في الاخبار بالهيوط والعروج والتردد في البرزخ وقالت الفلاسفة وكثير من الصوفية انها ليست بجسم ولا عرض وانما هي جوهر مجرد قائم بنفسه غير متغير متعلق بالبدن للتدبير والتحرير غير داخل فيه ولا خارج عنه (وكرامات الاولياء) وهم العارفون بالله تعالى حسب ما يمكن المواظبون على الطاعات المجتنبون للمعاصي المعروضون على الانه مآل في اللذات والشهوات (حق) أي جائزة وواقعة كجريان النيل بكتاب عمر ورويته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بها وند حتى قال لا معرا لجيش ياسارية الجبل الجبل محذرا له من وراء الجبل ليكن العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكثير بخالد السهم من غير تضرره وغير ذلك مما وقع للصحابة وغيرهم (قال القشيري ولا ينتهون الى نحو ولدون والد) وقلب جاد بهمة قال المصنف وهذا حق يخص قول غيره ما جاز

ان يكون معجزة النبي جاز أن يكون كرامة لولي لا فارق بينهما الا التحدي ومنع أكثر المعتزلة الخوارج من الاولاء وكذا الاستناد
ابواسحق الاسفراييني قال كل ما جاز تقديره معجزة لولي لا يجوز ظهريه مثله كرامة لولي وانما بالغ الكرامة اجابة دعوة أو موافاة ماء
في بادية في غير توقع المياه أو نحو ذلك مما ينحط عن خرق العادات (ولانكفر أحدنا من أهل القبلة) بيدعته ككبرى صفات الله تعالى
وخلقه افعال عبادته وجواز رؤيته يوم القيامة ومنعهم كفرهم أو ما من خرج بيدعته عن أهل القبلة ككبرى حدوث العالم
والمبعث والحشر والاحياء والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم بشي الرسول صلى الله عليه وسلم به ضرورة
(ولا يجوز) نحن (الخروج على السلطان) وجوزت المعتزلة الخروج على السلطان الجائر لان عزلته بالجور عندهم (ونعمة قد ان عذاب
القبر) وهو الكافرو الفاسق المراد تعذيبه بان ترد الروح الى الجسد أو ما بقى منه (وسؤال المالكين) منكر وكبير للمقبور بعد رد روحه
اليه عن ربه ودينه ونبيه صلى الله عليه وسلم فيجبهم ما عاينوا في مامات عليه من ايمان أو كفر (والحشر) الخلق بان يحميمهم الله تعالى بعد
قنائهم ويجمعهم للعرض والحساب (والصراط) وهو جسر ممدود على ظهر جهنم أدق من الشعر وأحدم من السيف يمر عليه جميع
الخلق فيجوز أهله الجنة وتزل به أقدام ٢٨٨ أهل النار (والميزان) وله لسان وكفتان يعرف به مقادير الاعمال بان توزن صحفها به

وهو المراد (قوله بقاؤه غير مستفتح) ان فسر البقاء بما فسر ربه وهو استمرار الوجود الذي
حققه الوجود في الزمن الثاني أشكل لان هذا مستفتح لانه ما بعد الاول وكان المراد بالبقاء
هنا الوجود الباقي (قوله وهي ما دل على الذات باعتبار صفة) والمراد هنا تلك الصفة وان حصل
تداخل مع قوله وصفات ذاته لان مقام التنزيه مقام خطابة (قوله أو دل عليه التنزيه) قد يدل
على ان ما دل عليه التنزيه من المذكورات هنا لا يدل عليه ما فعله لانه لا يتوقف عليه السكن
الظاهر ان ما دل عليه الفعل يدل عليه التنزيه لان اضدادها كالحجز ونحوه نقص فليراجع (قوله
وتنزه عند سماع المشكل) يحتمل انه مخصوص لما قبله أي نعت قد ظاهر المعنى الا ان يكون مشكلا
فتنزه عنه وهو ظاهر شرح الزركشي بقوله والقصد أن كل ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من
الصفات الا لا ثقة بجلا له نعمة قد ظاهر المعنى وما ورد فيها من المشكل ما ظاهره الاتصاف بالحدوث
والتغير كقوله تعالى وجاء ربك والملك وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا كل ليلة فالتنزه عند
سماعه عما لا يليق به انتهى ويحتمل ان المراد ان نعت قد الظاهر لكن ان كان الظاهر لا اشكال فيه
اعتقدهناه وان كافيه اشكال اعتقدهناه أي اعتقدهنا ذلك المعنى الظاهر بمعنى يليق به هو به أعلم
مثلا نعت قد من قوله الرحمن على العرش استوى ثبوت الاستواء له وهو معنى ظاهر لكن على وجه
يليق به هو به أعلم فمعنى اعتقاد الظاهر هنا ان نعت قد ثبوت الاستواء له الذي دل عليه ظاهر اللفظ
لكن بمعنى يليق به هو به أعلم (قوله لكن لا يقع منه ذلك) قد يشك بان ايلام الاطفال
والدواب أمر مشاهد اظهر وقوع الامراض المشككة والعاهات العظيمة بالاطفال والدواب
فلمعنى عدم وقوع الايلام الا أن يراد عدم وقوع الايلام في الآخرة لا في الدنيا (قوله

(حق) للنصوص الواردة في ذلك قال تعالى وحشرناهم فلم تغادرهم منهم أحدا ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وقال صلى الله عليه وسلم عذاب القبر حق ومر على قبرين فقال انهما ليه ذنان وقال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه آتاه ملكان فيقعدها فيقولان له ما كنت تقول في هذا انني محمد فاما المؤمن فيقول أشهد انه عبد الله ورسوله الى أن قال وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدري الخ رواهما الشيخان وغيرهما وفي رواية لابن داود وغيره

فيقولان له من ربك وما ذنبك وما هذا الرجل الذي بعث فيكم فيقول المؤمن ربى الله ودينى الاسلام والرجل المبعوث ويستحيل رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول الكافر في الثلاث لا أدري وفي رواية للترمذي يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وفي رواية للبيهقي فيأتيه منكر ونكير وفي الصحيحين أحاديث يحشر الناس حفاة مشاة عراة غرلا أي غير مخنئين وأحاديث يضرب الصراط بين ظهري جهنم ومرور المؤمنين عليه متقاوتين وأنه هنرله أي تزل به أقدام أهل النار فيها وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري بلغني انه ادق من الشعر وأحدم من السيف وروى البزار والبيهقي حديث بوقى بن آدم فيوقف بين كفتي الميزان الخ (والجنة والنار مخلوقتان اليوم) يعني قبل يوم الجزاء للنصوص الدالة على ذلك نحو أعدت للمتقين أعدت للكافرين وقصة آدم وحواء في اسكانهما الجنة واخراجهم منها بالزلة وزعم أكثر المعتزلة انهم ما انما يخلقون يوم الجزاء (ويجب على الناس نصب امام) يقوم بمصالحهم كسد الغرور وتجهيز الجيوش وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وغير ذلك لاجماع الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على نصبه حتى جعلوا لهم الواجبات وقدموه على دنه صلى الله عليه وسلم ولم تزل الناس في كل عصر على ذلك (ولو) كان من نصب (مقضولا) فان نصبه يكفي في الخروج عن عهدته النصب وقيل لا بل يتعين نصب الفاضل وذهبت الخوارج الى أنه لا يجب نصب امام

والامامية الى وجوبه على الله تعالى (ولا يجب على الرب سبحانه وتعالى شيء) لانه خالق الخلق فكيف يجب لهم عليه شيء وقالت المعتزلة يجب عليه أشياء يترقب الذم بتركها منها الجزاء أي الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنها اللطف بان يعمل بعباده ما يقر بهم الى الطاعة ويبيدهم عن المعصية بحيث لا ينتهون الى حد الجلاء ومنها الاصلح لهم في الدنيا من حيث الحكمة والتدبير (والهادد الجسماني) أي عود الجسم (بعد الاعدام) باجرائه وعواوضه كما كان (حق) قال تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا أول خلق نعيده كما بدأكم تعودون وأنكرت الفلاسقة اعادة الاجسام وقالوا انما تعداد الارواح بمعنى انها بعد موت البدن تعاد الى ما كانت عليه من الجسد متلذذة بالكمال أو متألمة بالنقصان وقوله بعد الاعدام هو العقيم وقيل لا يندم الجسم وانما تفرق أجزاؤه (ونعتقد ان خبر الامة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر خليفة فعمرو فعثمان فعلي أمراء المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين) لاطباق السلف على خيرتهم عند الله تعالى على هذا الترتيب وقالت الشيعة وكثروا من المعتزلة الا فضل بعد النبي على وميزهم المصنف عن مشاركتهم في أسمائهم عما كانوا يدعون به فكان يدعى أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه خلقه في أمر الرعية مع انه استخلفه للصلاة بالناس في مرض وفاته صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ٢٨٩ ويدعى كل من الثلاثة أمير المؤمنين

(و) نعتقد (برائة عائشة) رضي الله عنها (من كل ما قد فتن به) لنزول القرآن ببرائتها قال تعالى ان الذين جاؤا بالافك الآيات (وعسك عما جرى بين الصحابة) من المنازعات والمخاريبات التي قيل بسببها كثير منهم فتلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا تلوث بها ألسنتنا (ونرى الكل مأجورين) في ذلك لانه مسبب على الاجتهاد في مسئلة تظنية للمصيب فيها أجران على اجتهاده واصابته وللخطي أجر على اجتهاده كما ثبت في حديث الصحابين ان الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران واذا اجتهد فأخطأ

و يستعمل وصفه بالظلم في كلام السمد الشريف يعني امكان الظلم في حقه تعالى واللام يقع التمدح ببقية فراجعه انظر في رسالته في خلف الوعيد (قوله ليراه المؤمنون يوم القيامة) المتبادر من القيامة معناها المشهور فهل المراد بالذنب التي اختلف في الرؤية فيما قبلها حتى يشمل البرزخ وما قبل الموت فيكون حال البرزخ مسكونا عنه حرره وراجعته (قوله ويدل على عدمه في اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى لا تدركه الابصار) فيه حمل الآية على أصل الرؤية لا الاحاطة والافلا دلالة لها على منع أصل الرؤية (قوله من كتبه الله في الازل سعيدا) اهل المراد بالكتابة العلم القديم وهل يمكن ان يراد حقيقة الكتابة على قول العضد وغيره بقدم الفاظ القرآن فانه اذا جاز قدم الفاظها المانع من جواز قدم كتابة (قوله ومن علم مونه مؤمنا فليس بشق) لا ينبغي عن هذا ما قبله اذ ليس فيه بيان المراد بالسعادة وانما فيه بيان المعتمد به من السعادة وانه الذي في الازل بخلاف هذا ففيه بيان ان المراد بالسعادة الموت على الايمان (قوله لانه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره من آمن) فيه امور الاول انه دل المراد انه ثبت حالة الكفر عن جميع غيره من آمن فان كان كذلك فقد يستبعد فليراجع السير وليحرروا الا فلا يحتص أبو بكر بما ذكره ويجب بانه على تقدير ان غيره شاركه في عدم ثبوت الكفر لانه كان في ذلك أحسن حالا وسيرة من غيره والثاني ان مقتضاه انه لو ثبت حالة الكفر لم يكن بعين الرضا فان كان المراد ثبات الرضا بمعنى ترك الاعتراض فهو مشكل على القول بعدم تكليف أهل الفترة لا تنقضاء الاعتراض وان ثبت تلك الحالة لعدم التكليف وان كان المراد بآيات الرضا الاقبال عليه بالعناية ومزيد الرحمة فواضح والثالث انه لم عبر بقوله حالة كفر دون كفر ويحتمل انه لانه لا كفر حينئذ لعدم

٢٧ ت ح فله أجر (و) نرى (ان الشافعي) امامنا (وما لكا) شيخه (وأبا حنيفة والسفيانين) الثوري وابن عيينة (وأحمد) ابن حنبل (والاوزاعي واسحق) بن راهويه (وداود) الظاهري (وسائر أئمة المسلمين) أي باقيهم (على هدى من ربهم) في العقائد وغيرها ولا التفات لمن تكلم فيهم بآهم برؤن منه قال المصنف وقول امام الحرمين ان المحققين لا يقيمون للظاهرية وزنا وان خلافهم لا يعتبر بحمله عند ابن حزم وامثاله وأما داود فعاد الله ان يقول امام الحرمين أو غيره ان خلافه لا يعتبر فلقد كان جبالا من العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والاحاطة باقوال الصحابة والتابعين والقدرة على الاستنباط ما يعظم وقعه وقد دقت كتبه وكثرت اتباعه وذكره الشيخ أبو اسحق السمراسي في طبقاته من الأئمة المتبوعين في الفروع وقد كان مشهورا في زمن الشيخ وبعده بكثير لا سيما في بلاد فارس شيراز وما والاها الى ناحية العراق وفي بلاد المغرب (و) نرى (ان الشيخ أبنا الحسن) علي ابن اسمعيل (الاشعري) وهو من ذرية أبي موسى الاشعري الصحابي (امام في السنة) أي الطريقة لمعتقدة (مقدم) فيها على غيره ولا التفات لمن تكلم فيه بما هو برى عنه (و) نرى (ان طريق الشيخ) أبي القاسم (الحنفد) سيد الصوفية علما وعلا (وصحبه طريق مقوم) فانه خال عن البدع دا على التسليم والتعويض والتبري من النقص ومن كلامه الطريق الى الله تعالى مسدد ودعى خلقه

الذي لا يتجزأ ثابت) في الخارج وان لم يرد عادة الاباضة غامضة الى غيره وثق الحكماء ذلك (و) الاصح (انه لا حال أي لا واسطة بين الوجود والمعدوم خلافا للتأضي) أبي بكر الباقلاني (وامام الحرمين) في قولهما كعض المعتزلة يثبت ذلك كالعالمية واللونية للسواد مثلا وعلى الاول ذلك ونحوه من المعدوم لانه امر اعتباري (و) الاصح (ان النسب والاضافات أمور اعتبارية) يعتبرها العقل (لا وجودية) بالوجود الخارجي وقال الحكماء الاعراض التسمية موجودة في الخارج وهي سبع الاين وهو حصول الجسم في المكان والتمت وهو حصول الجسم في الزمان والوضع وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجية عنه كالقيام والانتكاس والملاك وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به ويتنقل بآتقاله كالتعمص والتعمم وان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره مادام يؤثر وان يفعل وهو تأثير الشيء عن غيره مادام يتأثر بحال المسخن مادام يسخن والمسخن مادام يسخن والاضافة وهي تسمية تعرض للشيء بالقياس الى نسبة أخرى كالقوة والبنوة (و) الاصح (ان العرض لا يبق بالعرض) وانما يقوم بالجوهر الفرد والمركب أي الجسم كما تقدم وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض لانه بالآخر تنتمي سلسلة الاعراض الى جوهر أي جوزوا اختصاص العرض بالعرض اختصاص النعت ٢٩١ بالنعوت كالسرعة والبطء للعركة

وعلى الاول هما عارضان للجسم أي انه يعرض له لا تحال الحركات فيه بسككات أو تحالها بذلك (و) الاصح (ان العرض لا يبق زمانين بل ينقضى ويتجدد معمله بارادة الله تعالى في الزمان الثاني وهكذا على التوالي حتى يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من حيث المشاهدة انه امر مستقر باق وقال الحكماء انه يبق في الحركة والزمان بناء على انه عرض وسياقي (و) الاصح ان العرض لا يحل محلين فسواد احد المحلين مثلا سواد الآخر وان تشار في الحقيقة وقال قدمه

النفس التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر أو أعم مثلا اذا كان الخاطر سب زيد فسب عمرا أو شرب الخمر فهل يؤخذ بحدوث النفس والظاهر لا وان شرط المؤاخذه التكلّم أو العمل بعين ذلك الخاطر كسب زيد في المثال (قوله والهم منها بفعله) أراد بالفعل أيضا ما يشمل القول وقوله ما لم تتكلم أو تعمل أي فقد حذف من الثاني دلالة الاول فلا آخر القيد لان رجوعه اليه مامع التأخر أظهر منه مع التوسط (قوله مغفوران) قد يقال ما معنى التعبير بالغفر مع عدم الاثم فهذا عبر بعدم المؤاخذه مثلا (قوله حدثت به أنفسها) يجوز في أنفسها التنبه ويجوز الرفع أيضا على القاعلية بحدوث (قوله وقضية ذلك انه اذا تكلم الى آخره) والظاهر ان الهاجس والخاطر المبينين في الحواشي لا مؤاخذه بهما وان تكلم أو عمل وهو ظاهر (قوله على اجتناب فعل الخاطر) أي بأن صممت على فعله واراد بالفعل ما يشمل القول لا يقال اجتناب فعل الخاطر لا يشمل ما اذا كان الخاطر ترك واجب لا نأقول ترك الواجب فعل أيضا لانه كف النفس عنه فيشمله ما ذكر أيضا (قوله فجاهدها وجوبا) قد يقال هلا قال أو ندب ببناء على ان الخاطر المذكور قد يكون مكروها أو خلاف الاولى وكان وجه التقييد بالوجوب انه المناس لقول المصنف مغفوران لان الغفران انما يناسب الواجبات اذ لا مؤاخذه بغيرها وان كان يمكن التعميم في الغفران والمؤاخذه فليست أم (قوله فيما يؤدي الى ذلك) أي وهو الكثرة لان الاستدراج في المعاصي قد يؤدي اليه (قوله قتب على القور وجوبا) شامل لما اذا كان الخاطر صغيرة وسياقي فيه كلام (قوله فان لم تقطع عن فعل الخاطر) أي ومنه ترك الواجب لانه فعل هو كف النفس عن الواجب (قوله فتذكرها ذم الذات الخ) ذكرها في عدم الاقلاع للاستلزام اذا

المسك من القرب ونحوه مما يعلق بطرفين يحل محلين وعلى الاول قرب احد الطرفين بخلاف القرب الآخر بالشخص وان تشار في الحقيقة وكذا اشعوا القرب كالجوار (و) الاصح (ان) العرضين (المثلين) بان يكونا من نوع (لا يجتمعان) في محل واحد وجوز المعتزلة اجتماعهما محتملين بان الجسم المغموس في الصبغ ليسود يعرض له سواد ثم آخر واخر الى ان يبلغ غاية السواد بالتمسك وأجب بان عروض السوادات له ليس على وجه الاجتماع بل البديل فيقول الاول ويخلفه الثاني وهكذا بناء على ان العرض لا يبق زمانين كما تقدم (كالضدين) فانهم لا يجتمعان كالسواد والابيض (بجلاف الخلافين) وهما أعم من الضدين فانهم لا يجتمعان حيث لا اعم كالسواد والحلاوة في كل من الاقسام يجوز ارتفاع الشئين (أما التمهضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان) كالف وغمه (و) الاصح (ان أحد طرفي الممكن) وهما الوجود والعدم (ليس أوفق به) من الآخر بل هما بالنظر الى ذاته جوهران أو عرضا على السواء وقيل العدم أولى به لانه أسهل وقوعا في الوجود لتحقيقه بانتفاء شيء من أجزائه العلة التامة للوجود المقتصر تحقيقه الى تحقق جميعها وقيل الوجود أولى به عند وجود العلة وانتفاء الشرط لانه قد وجدت العلة وان لم يوجد هو لان انتفاء الشرط (و) الاصح (ان) الممكن (الباقى محتاج) في بقائه (الى السبب) أي المؤثر وقيل لا (ويتمنى) هذا الخلاف (على ان علة احتياج الا

أى الممكن في وجوده (الى المؤثر) أى العلة التى يلاحظها العقل في ذلك (الامكان) أى اسماؤه الطرئين بالنظر الى الذات (او الحدوث) أى الخروج من العدم الى الوجود (أوهما) على انه ما جزأ علة (أو الامكان بشرط الحدوث وهى أقوال) فعلى أولها يحتاج الممكن في بقاءه الى المؤثر لان الامكان لا يتقل عنه وعلى جميع باقى الاحتياج اليه لان المؤثر انما يحتاج اليه على ذلك في الخروج من العدم الى الوجود لافى البقاء فكانه أشار بذكر هذا المبدأ المأخوذ من الصحة مع اطلاق الاقوال وتقديم الامكان منها الى انه ينبغي ترجيح الامكان الذى هو قول الحكماء وبعض المتكلمين وان كان وجه ورهم على الحدوث حتى لا يخالف التصحيح فى المبني التصحيح فى المبني عليه لكن دفعت المخالفة بما قالوا من ان شرط بقاء الجوهر العرض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج فى كل زمان الى المؤثر (والمكان) الذى لا خفاء فى ان الجسم يتقل عنه واليه ويسكن فيه فيلاقيه ولا يتبالماسة أو النفوذ كما سأتى اختلاف فى ماهيته (وقيل) هو (السطح الباطن للعاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى) كالسطح الباطن للكوثر المماس للسطح الظاهر من الماء السكاش فيه (وقيل) هو (بعد وجوده بتقديره الجسم) بنفوذ بعده القائم به فى ذلك البعد بحيث ينطبق عليه وخرج بقيد النفوذ فيه بعد الجسم ٢٩٢ (وقيل) هو (بعد مفروض) أى يفرض فيه ما ذكر من نفوذ بعد الجسم فيه (وهو) أى

والكسل وذ كفى عدم الاقلاع للنفوذ خوف المقت كانه لان ما ذكر فى كل أنسب به والا فيمكن فيهما العكس أو الجمع بين الامرين فليتأمل (قوله) فانه ما ذكره أحد فى ضيق الاوسع ولا ذكره فى سعة الاضيقها عليه) يمكن ان يكون معناه ما فى الحديث الاخر فانه ما ذكر فى قليل من العمل الاكثر ولا فى كثير من العمل الاقل فليراجع (قوله) أى شدة عقاب مالكن) فى التعبير بالرب اشارة الى مزيد قدرته على ذلك وفى قوله ما يشاء اشارة الى جواز العقو (قوله) البأس من العفو عنه) تفسير القنوط بالبأس لا يناسب تفسير القنوط المحكوم بأنه كبيرة باستبعاد العفو فراجع كلامهم فى ذلك وكلام شرح العقائد وحواشى الكمال وغيره عليه (قوله) أى ما يتحقق به التوبة) فسر المحاسن بشرط التوبة وكان يمكن تفسيرها بقوانينها من نحو الذنب ورضا الله وحصول ثوابه والتجاة من عذابه فانظر لم فعل ذلك (قوله) وتحقق بالاقلاع الخ) فيه بحث اذ قد توجد هذه الامور ولا يوجد القدم فامعنى تحقها هذه الامور لان براد تحقيق اعتبارها والاعتداد بها (قوله) وعزم ان لا يعود) قد يقال لاحاجة لذلك مع الندم لان المراد به الندم من حيث كونه معصية ومن لازمه عزم ان لا يعود لان يقال ذلك كونه لا يغفل عن لزومه (قوله) ونصح ولو بعد نقضها الخ) اشار الى مسائل خلافية فقوله ولو بعد نقضها اشارة الى ما لوتاب من ذنب ثم عاد اليه فلا يكون العود اليه مبطالا للتوبة السابقة منه وقوله عن ذنب اشارة الى صحة التوبة عن بعض الذنوب دون بعض مع الاصرار على غيره وان كان ما تاب عنه صغيرا وما أصير عليه كبيرا وقوله ولو صغيرة اشارة الى صحة التوبة حتى عن الصغيرة (قوله) وقيل لا تنصح عن صغيرة تكفيرها باجتناب الكبيرة) قال شيخ الاسلام تعبيره بلا يصح هو مقتضى كلام المصنف

البعد المفروض (الخلاء) والخلاء جائز والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا يكون (بينهما ما يماسهما) فهذا يكون الجائز هو الخلاء الذى هو معنى البعد المفروض الذى هو معنى المكان فيكون خاليا عن الشاغل هذا قول المتكلمين والقولان قبله للحكماء ومنه والخلاء أى خلوا المكان بمعناه عندهم غن الشاغل لبعض قائلى الثانى فحوزه (والزمان) قيل هو جوهر ليس بجسم) أى ليس بمركب (ولا جسمانى) أى ولا داخل فى الجسم فهو قائم بنفسه مجزئ عن المادة

(وقيل) فلك معدل النهار) وهو جسم سميت دائرته أى منطقة البروج منه بعدل النهار ليعادل الليل والنهار فى جميع حيث البقاء عند كون الشمس عليها (وقيل) عرض فقل حركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة المذكورة) ومنهم من عبر بحركة الفلك ومقدارها (والخيار) انه (مقارنة متجدد وهو متجدد معلوم ازالة للاجهام) من الاول بمقارنته للثانى كما فى آتيت عند طلوع الشمس وهذا قول المتكلمين والاقوال قبله للحكماء (ويمنع تداخل الاجسام) أى دخول بعضها فى بعض على وجه النفوذ فيه والملافة بالبر من غير زيادة فى الحجم وامتناع ذلك لما فيه من مساواة السلك للجزء فى العظم (ويمنع) (خلو الجوهر) مفردا كان أو مركبا (عن جميع الاعراض) بان لا يقوم به واحد منها بل يجب أن يقوم به عند وجوده شئ منها لانه لا يوجد بدون الشخص والشخص انما هو بالاعراض (والجوهر) المركب وهو الجسم (غير مركب من الاعراض) لانه يقوم بنفسه بخلافها (والابعد) للجوهر من الطول والعرض والعمق (متناهية) أى لها حد وتنتهى اليها (والماهول) قال الاكثر يقارن علة زمانا عقلية كانت أو وضعية (والخيار) وقال الشيخ الامام) والد المصنف (يعقبها مطلقا وثالثها) يعقبها (ان كانت وضعية لاعقلية) فيقارنها (أما الترتب) أى ترتب الماهول على العلة (رتبة فوقاق والذات) الدنيوية وهى بدئية (حصرها الامام) الرازى (والشيخ الامام) والد المصنف

(في المعارف) أي ما يعرف أي يدرك قالوا ما يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من لذة حسية كغضا منه في البطن والفرج أو خيالية كحب الاستعلاء والرياسة فهو دفع الالم فلهذا الاكل والشرب والجماع دفع الم الجوع والعطش ودغدغة التي لا وعية ولذة الاستعلاء والرياسة دفع الم القهر والغلبة (وقال ابن زكريا) الطبيب (هي الخلاص من الالم) يدفعه كما تقدم وردبانه قد يلبث بشي من غير سبق الم بضده كن وقف على مشقة علم أو كثر مال فجأ من غير خطوره ما بالبال والم الشوق اليهما (وقيل) هي (ادراك الملاثم) من حيث الملازمة (والحق ان الادراك ملازمهما) لاهي (ومقابلها الالم) فهو على الاخبار ادراك غير الملاثم (وما تصوره العقل اما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته) أي المتصور (اما ان تقتضي وجوده في الخارج أو عدمه أو لا تقتضي شيئا) من وجوده أو عدمه والاول الواجب والثاني الممتنع والثالث الممكن * (خاتمة) * فيما ذكر من مبادئ التصوف المصفي للقلوب وهو كما قال الغزالي تجريد القلب لله واحتقار ما سواه قال وحاصله يرجع الى عمل القلب والحوارج ولذلك افتتح المصنف بأمن العمل فقال (أول الواجبات المعرفة) أي معرفة الله تعالى لانها هي سائر الواجبات اذ لا يصح بدونها واجب بل ولا مندوب (وقال الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (النظر الماودي اليها) لانه مقدمة لها (والقاضي) أبو بكر الباقلائي (أول النظر) لتوقف النظر على أول أجزائه (وابن فورق) وامام الحرمين (القصد) الى النظر لتوقف النظر على قصده (وذو النفس الانية) أي التي تاتي بالاغلو الاخرى (يرأبها) أي يرفعها بالمجاهدة (عن سفساف الامور) أي دنياها ٢٩٣ من الاخلاق الذمومة كالكبر والغضب والمقدور والحسد وسوء الخلق

حيث جعل الخلاف في التوبة عن الصغيرة في الصحة وعدمها وهو صحيح تغليبا لكن الخلاف فيه عند غيره انما هو في وجوبه أو عدمه وهو المناسب لتعليقه الثاني بقوله تسكينه باجتناب الكبير وتوقف السبكي في وجوبه لمن الصغيرة عينا لتسكينه باجتناب الكبير وهو يقتضي ان الواجب لها التوبة أو اجتناب الكبير وخالفه ابنه المصنف فقال الذي أراه وجوب التوبة لها عين على الفور نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الكبير كقرت وما رآه يرجع الى ما رجحه الجمهور وانتهى فليتأمل ما المراد باجتناب الكبير الذي يكفر الصغار هل لا فرق فيه بين ان يكون سابقا للصغار حتى لو كان مجتنباً للكبير ثم فعل الصغار ثم كفرت بمجرد وقوعها أو لاحقا حتى لو لم يكن مجتنباً للكبير ثم فعل صغائر ثم اجتنبت الكبير بان تاب من السابقة واجتنب اللاحقة كقرت تلك الصغائر فان كان الامر كذلك فقول المصنف نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الخ يصور بما اذا صدرت الصغائر من غير مجتنب ثم اجتنبت وذكرا في هامش السكال كلا ما ذكره الزركشي عن الاحياء قد يوهم ان اجتناب الكبير المكفر للصغار هي الكبائر المتعلقة بتلك الصغائر كالزنا بالنفس به للنظر أو الالمس فليحذر المقام جدا انتهى ثم وكل والحمد لله وحده وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه

صفاته (تصور تبعيده) لعبده باضلاله (وتقريبه) له بمدايئه (نخاف) عقابه (ورجا) ثوابه (فأصغى الى الامر والنهي) منه (فارتكب) مأمورة (واجتنب) منهي (فأحبه مولاه فكان) مولاه (سمعته وبصره ويده التي يبطش بها واتخذها وليا ان سأله أعطاه وان استعاضه أعاضه) هذا ما أخذ من حديث البخاري وما يزال عبد يتيقرب الى بالنوازل حتى أحبه فاذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وان سألني أعطيت به وان استعاضني لأعبدته والمراد ان الله تعالى يتولى محبوه في جميع أحواله فحركاته وسكناته به تعالى كما ان أبوي الطفل لمحبتهم له التي أسكنها الله في قلوبهم ما يتولى جميع أحواله فلا يأكل الا يداؤدهما ولا يمشي الا يجرله الى غير ذلك وفي حديث اللهم كلمة ككلامه الوليد (ودنى الهممة) بأن لا يرفع نفسه بالمجاهدة من سفساف الامور (لا يبالى) بما تدعوه نفسه اليه من المهلكات (فيجمل فوق جهل الجاهلين ويدخل تحت ربة المارقين) من الدين أي عروتهم المنقطعة وهي بكسر الراء وسكون الموحدة (قد وثق) أيها المخاطب بعد ان عرفت حال علي الهممة ودنياها (صلاحا) منك (أو فسادا أو رضيا) عنك (أو سخطا وقربا) من الله تعالى (أو بعدا وسعادة) معه (أو شقاوة ونعيم) منه (أو جحما) فأفاد بدونك الاغراب بالنسبة الى الصلاح وما يناسبه والتحذير بالنسبة الى الفساد وما يناسبه (واذا خطر لك أمر) أي ألقى في قلبك (فرز بالشرع) ولا يخلو حاله بالنسبة اليك من حيث الطلب من ان يكون مأمورا به أو منهي عنه أو مشكوكا فيه (فان كان مأمورا به) فغياذ (الى فعله) فانه من الرحمن (رحمك) حيث أخطره ببالك أي أراد بك الخير

(فإن خشيت وقوعه لا يباعه على صفة منه) كعجب أورباء (فلا) باس (عليك) في وقوعه علمه من غير قصد لها بخلاف ما إذا وقعته علمه فأصداها فليكن أن ذلك فقسه غفر منه كما سألني (واحتياج استغفارنا إلى استغفار) لنقصه بقوله قلبنا معه بخلاف استغفارنا لخاص وراية العلوية رضي الله تعالى عنهم منهم وقد قالت استغفارنا يحتاج إلى استغفار ههنا لنفسها (لا يوجب ترك الاستغفار) مما لا مورد به بأن يكون الصمت خيرا منه بل يأتي به وإن احتاج إلى استغفار لأن اللسان إذا أفتد كرا يوشك أن يألفه القلب فيوافق فيه (ومن ثم) أي من هنا وهو أن احتياج الاستغفار إلى استغفار لا يوجب تركه من أجل ذلك (قال المهروردي) يضم السين صاحب عوارف المعارف لمن سألته أن تعمل مع خوف العجب أو لا تعمل حذرا منه (اعمل وان خفت العجب مستغفرا) منه أي إذا وقع قصدا كما تقدم فإن ترك العمل للخوف منه من مكاييد الشيطان (وإن كان) الخاطر (منهيا) عنه (فأباليك) أن تفعله (فانه من الشيطان فإن مات) إلى فعله (فاستغفر) الله تعالى من هذا الميل (وحدث النفس) أي تردد هاتين فعل الخاطر المذكور وتركه (مالم تتكلم أو تعمل) به (والهم) منها بفعله مالم تتكلم أو تعمل (مفقوران) قال صلى الله عليه وسلم إن الله عز وجل تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها مالم تعمل أو تتكلم به رواء الشيطان وقال صلى الله عليه وسلم ومن هم بسيفه ولم يعلم لهم أن يكتب أي عليه رواء مسلم وفي رواية له كتبها الله عنده حسنة كاملة زاد في أخرى انما تركها من جرأى أى من أجل وهو بفتح الجيم ونشيد الرأ وقضية ذلك أنه إذا ترككم كالغيبه أو عمل كشراب المسكر انضم إلى المؤاخذة بذلك ومأخذة حديث النفس والهوى (وإن لم تطعك) النفس (الامارة) ٢٩٤ بالسوء على اجتباب فعل الخاطر المذكور سلمه بالطبع للمنهى عنه من

الشهوات فلا تبذلها
شهوة إلا تتبعها (فجاهدها)
وجوب الطبع في الاجتناب
كما تجاهد من يقصد اغتيالك
بل أعظم لأنها تصد بك
الهلاك الأبدى باستدراجها
لك من معصية إلى أخرى
حتى توقعك فيما يؤدى إلى
ذلك (فان فعلت) الخاطر
المذكور لغلبة الامارة
عليك (فتب) على الفور
وجوب باليرتفع عنك ثم فعله

يقول فسبح خطو الامل بطى عزم احسان العمل المتوسل إلى الله سبحانه بالبيعة الناطقية
طه محمود الديماطى بلد المدعوق طبريه أحد المحققين بدار الطباعه توفاه الله على السنة
والجماعه جوامع محامد مولانا الذاتيه لاسيل إلى التكليف بجمعهها وعزائم زعائم شكر
مواهبه الاوالمه لاطاقة النفس المنقوسة بالقيام بها وان حاولت بذل وسعها اذ هي شوارد
هيأت افرسان البلاغة ان يقتصوها ومنها هل عذبة ضربت عليها مرادفات وان تعد وانعمة
الله لا تحصرها سوى ان تقوم أدلة الاعتراف بالاعتراف من بحور القصور وتلوح على صفحات
الهم شواهد العجز والاعياء عن استرشاف هذه النغور واستشرف هاتيك القصور فالجد لله
الذى فطرنا على ملة ابراهيم وشرفنا بتابع سنة نبيه الهادى إلى صراط مستقيم وأنزل عليه قرآنا
عربيا غير ذى عوج بين لنافيه الحلال من الحرام والدرمن السبيح والشكر للمهمين القدير
شكرا ينسخ غياهب ظلم النفس شرع صبحه المنير والاعصام بحبل توفيقه ورضاه والبراقه اليه
من عمل قوم اسند رجبهم بما قضاه ثم الصلاة والسلام على من وضع عن أمته الاصر الثقيل

بالتوبة التي وعد الله بقبولها انضامه ومما تحقق به الاقلاع كما سألني (فان لم تقطع) عن فعل الخاطر المذكور وحط
(لاستلذا) به (أو كسل) عن الخروج منه (فتذكر هاذم الذات ونجاة الفوات) أي تذكر الموت ونجاة الموتى للتوبة وغيرهما من
الطاعات فان تذكر ذلك باعث شديد على الاقلاع عما تستلذه أو تنكسل عن الخروج منه قال صلى الله عليه وسلم أكثر ما من
ذكر هاذم الذات رواء الترمذى زاد ابن حبان فانه ما ذكره أحد في ضيق الاوسعه ولا ذكره في سعة الاضية اعليه وهازم بالذال
الهمزة أي قاطع (أو لم تقطع) (القطوط) من رحمة الله تعالى وعفوه عما فعلت لشدة أول استحضار عظمة الله تعالى (نخف مقت ربك)
أي شدة عقاب مالك الذي له ان يفعل في عبيده ما يشاء حيث أضفت إلى الذنب اليأس من العفو عنه وقد قال تعالى انه لا يأس
من روح الله الا القوم الكافرون (واذ كر سعة رحمة) التي لا يحيط بها الا هو اى استحضرها ترجع عن قنوطك وكيف تقط وقد
قال تعالى يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا أي غير الشرك بقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به وقال صلى الله عليه وسلم والذى نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم
رواه مسلم (واعرض) على نفسك (التوبة ومحاسنها) أي ما تحقق به من المحاسن حيث ذكرت سعة الرحمة لتتوب عما فعلت فتقبل
فبغنى عنك فضلائه تعالى (وهى) أى التوبة (الندم) على المعصية من حيث انما معصية فالندم على شرب الخمر لا ضراره
بالبدن ليس بتوبة (وتحقق بالاقلاع) عن المعصية (وعزم ان لا يعود) اليها (وتدارك يمكن التدارك) من الحق الناشئ عنها كحق
القدف في تداركه يمكن مستحقة من المقدوف أو وارثه ليستوفيه أو يبرئ منه فان لم يمكن تدارك الحق كأن لم يكن مستحقة

فلا وجود اسقط هذا الشرط كما يسقط في توبة معصية لا ينشأ عنها حق لا دمي وكذا يسقط شرط الاقلاع في توبة معصية بعد التراجع منها كشرط الخوف المراد بتحقيق التوبة بهذه الامور انها لا تخرج فيما تحقق به عنها الا أنه لا بد منها في كل توبة وفي نسخة والاستغفار عقب قوله بالا قلاع ولا حاجة اليه مع ما ذكر (وتصح) التوبة (ولو بعدة تضياع ذنب ولو) كان (صغيرا مع الاصرار على) ذنب (آخر ولو) كان (كبيرا عند الجمهور) وقبل لا تصح بعدة تضياعها بان عاد الى المتوب عنه وقيل لا تصح عن صغيرا لتكفيرها باجتناب الكبير وقيل لا تصح عن ذنب مع الاصرار على كبير (وان شككت) في الخطا (أما مور) به (أم منهي) عنه (فأمسك) عنه حذرا من الوقوع في المنهي (ومن ثم) أي من هنا وهو الامسالك أي من أجل ذلك (قال) الشيخ أبو محمد (الجويني) في المنوحي يشك (ايغسل) غسله (ثالثة) فيكون أمورا بها (أم رابعة) فيكون منها اعما (لا يغسل) خوف الوقوع في المنهي عنه وغيره قال يغسل لان التثنية أمورية ولم يتحقق قبل هذه الغسلة فبأنى بها (وكل واقع) في الوجود ومن جلته الخطا وفعله وتركه (بقدره الله تعالى) واراؤه هو خالق كسب العبد أي فعله الذي هو كسبه لا طاقه كما بين ذلك بقوله (قدره قدرة هي استطاعته تصلح للكسب لا الابداع) بخلاف قدرة الله تعالى فانها الابداع لا الكسب (فألقه خالق غير مكسب والعبد مكسب غير خالق) فشاب وبعاقب على مكسبه الذي خلقه الله تعالى عقب قصده وهذا أي كون فعل العبد مكسما له مخلوقا لله تعالى توسطين قول المعتزلة ان العبد خالق لقوله لأنه يشاب وبعاقب عليه وبين قول الخبرية أنه لا فعل للعبد أصلا وهو آلة محضة كالسكين في يد القاطع (ومن ثم) أي من هنا وهو ان العبد مكسب لا خالق لكون قدرته للكسب لا الابداع فلا توجد ٢٩٥ الامع الفعل أي من أجل ذلك نقول

(الصحيح ان القدرة) من العبد (لا تصلح للضدين) أي لا تعلق بها وانما تصلح للتعليق باحدهما الذي يقصد وقيل تصلح للتعليق بها على سبيل البدل أي تعلق بها بدلا عن تعلقها بالآخر وبالعكس أما على القول بان العبد خالق لقوله فقد رتب وجودها قبل الفعل وصلاحيته للتعليق بالضدين

وحط عنهم العسر الذي جلبت بنو اسرائيل سيدنا محمد المنتخب من أطيب الشعوب والقبائل المصطفى من أطهر بطون الاواخر والاوائل الذي شهر الاسلام بسيفه المشهور وقم الاخلاق المرضية استقرا احسن خلقه الموفور المبعوث بما به جاشت نفس الفواية واضمعت وألفت ما فيه ما وتخلت فصل اللهم عليه صلواتك الابدية وأفرغ على ريحانة تربيته الفردوسية سجال رحمة السرمديه واجزه عن السعي ابتغاء مرضاتك أحسن الجزاء وآله وصحبه وسائر حواريه وخلفائه والنقباء وسلم تسليماتين النياط واهدنا الى سواء الصراط وبعد فلما كان من مطامح أبصار الاماني ومطامح رفائق السبع المشاني وفرص المسيرة والرياح التي تطلب الانتماز وبذل نقائس الاعمار والارواح الكتاب الجليل المسمى بجمع الجوامع الاصولي للإمام العلامة والشيخ المحقق الدراكة القهامه من تفحلف في وجوه طروسه مباهم المعارف اذا هي اقلامه تستبكي فريد العصر الناج ابن السبكي أثابه الله وأجره وتقبل عمله في الدنيا والآخرة وكان خير شارح لصدر طلابه وأقوم مسلك فاتح لمقلقي بابه مسهل لطرأته وشهابه

على سبيل البدل (و) الصحيح أيضا (أن العجز) من العبد (صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا) تقابل (العدم والملكه) وقيل تقابلها ما تقابل العدم والملكه فيكون هو عدم القدرة عما من شأنه القدرة كما ان الامر كذلك على القول بان العبد خالق لقوله فعلى الاول في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعلى الثاني لا بل الفرق ان الرمن ليس بقادر والممنوع قادر اذ من شأنه القدرة بطريق جري العادة (ورجح قوم التوكل) من العبد على الاكساب (واخرون الاكساب) على التوكل أي الكف عن الاكساب والاعراض عن الاسباب اعتماد القلب على الله تعالى (وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار) فن يكتفون في قوكاه لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه ولا تستشرف نفسه اى تتطلع لسؤال أحد من الخلق فالتوكل في سقه أرجح لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس ومن يكون في قوكاه بخلاف ما ذكر فالاكساب في حقه أرجح حذرا من التسخط والاستشراف (ومن ثم) أي من هنا وهو الثالث المختار أي من أجل ذلك (قيل) قول لا مقبولا (ارادة التجريد) عما يشغل عن الله تعالى (مع داعية الاسباب) من الله تعالى في مريد ذلك (شهوة خفية) من المريد (وساوى الاسباب) الشاغلة عن الله تعالى (مع داعية التجريد) من الله تعالى في سالك ذلك (الخطا) له (عن الذروة العلية) فالاصح لمن قدر الله فيه داعية الاسباب ساوى كهادون التجريد ولمن قدر الله تعالى فيه داعية التجريد ساوى كدون الاسباب (وقد يأتي الشيطان) للانسان (باطراح جانب الله تعالى في صورة الاسباب أو بالكسل والتماعن في صورة التوكل) كأن يقول لسالك التجريد الذي ساوى كاه أفضل من تركه الى متى تترك الاسباب ألم تعلم ان تركها يطعم القلوب بما في أيدي الناس فاسلكها التسلم من ذلك وينتظر غير ذلك ما كنت

ثلاثة من غيرك ويقول اسالك الاسباب الذي سلوكها اصلح من تركها الوتر كنها وبلك التجر يدق فتوكل على الله اصلحنا قبلك
 وأشرق لك النور وأتاك ما يكفك من عند الله فأتى بها الحاصل لك ذلك فيجرب تركها الذي هو غير أصلح له الى الطلب من الخلق
 والاهتمام بالرفق (والموفق يبحث عن هذين) الامرين اللذين يأتي بهما الشيطان في صورة غيرهما كبدامنه لعله أن يسلم منهما
 (ويسلم) مع مجته عنهما (أنه لا يكون الا ما يريد) الله تعالى كونه أي وجوده منهما أو من غيرهما (ولا ينفعنا علمنا بذلك) المعلوم
 الذي ضمنه هذا الكتاب جمع الجوامع (الا أن يريد) الله (سبحانه وتعالى) نفعنا به بأن يوفقنا لأن تأتي به خالصا من العجب وغيره من
 الآفات (وقد تم جمع الجوامع علميا) تتميز من نسبة القام أي تم هذا الكتاب من حيث العلم أي المسائل المقصود جمعها فيه وقال
 المصنف يجوز أن يكون علماء جمول الجوامع ولا يحسن ان يكون متعلقاتهم اذ لا فائدة في قولنا تم هذا علما فان تمامه معلوم معروف
 انتهى ولا يخفى ما فيه (السمع كلامه) اذ انما يصح الآتي من أحسن الحسن بما ينظره الاعشى أي انه لعدو به لفظه القليل وحسن
 معناه الكثير يشتهر بين الناس حتى يتحققه الاصم فكانت يسميه والاعشى فكانه ينظره وهذا كما قال المصنف منتر عن قول
 أبي الطيب أنا الذي نظر الاعشى الى أدبي * واسمعت كلما في من به صمم ونبه على ان مخالفته في ذكر السمع قبل البصر للتأني
 بالقرآن وفي ذكر الاسماع لاذان لا صاحبها لانه أبلغ والاسماع لها اسمع لصاحبها (بمجموعا جموعا) أي كثير الجمع وهما حال من
 ضمير الاتي وكذا قوله (وموضوعا) ذا فضل (لامقطوعا) فضله (ولامعومعا) عن يقصده لسهولة (ومرفوعا عن هم الزمان مدفوعا)
 عنهم فلا يأتي أحد من أهل زمانه بمثله ٢٩٦ (فعلين) أيها الطالب لما تضمنه (بحفظ عباراته لاسيما ما خالف فيها غيره) كالختصر

حاصر عن ذراع كشف اللبس عن وجه العبارة ودفع الابهام الذي تشن به الغارة شرح واحد
 وقته المخصوص بالسبق في ثبته الامام المحقق والاستاذ الهمام المدقق من لا يسار به مبار في
 فضله الكلي امام الائمة وشيخ الاسلام الجلال المحلى قوجه الله من رضاه ناجا وجعل له من
 سناء الرحمة والاقبال سراجا وهاجا وانتدب لحاشية عليه عالم العصر ومن له في طرائق التحقيق
 الجمع والقصر حجة الحققة بالاجماع وفاتحه المدققين بلا دفاع من تسهم ذروة المناقشة
 وامنتاها وفرع عذرة البحث بعد ان طرد عنها غطاها ومدعى اهل البيان ظل تقريره التلويح
 بخناس بين المنطوق والمفهوم وأقام المدلول بجانب الدليل ولعمرك الله لقد أحصى من جسيم
 القطنة رفاتا وأورد من كواثر البراعة والابداع عذبا فراتا فاما ان كان لغتم التحرير
 والتهذيب من تولى حل الرتبة ولقسم التنقيح والتقريب من تحلى لاعطاء كل ذي حق حقه
 فان الشيخ هو ابن قاسم والمستأثر بشار عياده ومواسمه فله من ذلك أوفر نصيب وأعبط حظ
 من ضغوة نوبه القشيب فلا يلحق في هذا الاثر مناره ولا يشق في هذه الهجاء عباره فيالله

والمناهج (وابالذات تبادر
 بانكاره) منه (قبل
 التأمل والفكر) فيه (أو
 أن تظن امكان اختصاره
 في كل ذرة) منه بفتح
 الذال المعجمة أي حرف
 (درة) بضم الدال المهملة
 أي فائدة نفيسة كالجوهر
 (فربما ذكرنا) فيه (الادلة)
 (في بعض الاحيان) ما لكونها
 مقرر في مشاهير الكتب
 على وجه لا يبين) أي لا يظهر

(أو لغرابه) لها (أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين) أي القوى كبيان المدرك الخفي الاول كما في قوله في مبحث الخبر والا
 لم يكن شيء من الخبر كذا والثاني كما في قوله في عدم التأثير اذ الفرض بالفرض أشبه والثالث كما في قوله في مسئلة قول الصحابي
 لا ارتفاع الثقة بذهبه اذ لم يدون (وربما أخصنا بذكر ارباب الاقوال فحسبه العجبي) بالموحدة أي الضعيف القهم (تطويلا يؤدي
 الى الملل وما درى أنا انما فعلنا ذلك لفرض تحريكه الهم العوال فربما لم يكن القول مشهورا عن ذكرناه) كما في نقل افضلية
 فرض الكفاية على فرض العين عن الاستاذ الجوابي مع ولده المشهور ذلك عنه فقط (أو كان) من ذكرنا عنه قولا (قد عزي اليه
 على الوهم) أي الغلط (سواء) كما في ذكره القاضي الباقلاني من المانعين لثبوت اللغة بالقياس وقد ذكره الأمدى من المجوزين
 (أو) كان الفرض (غير ذلك مما يظهره التأمل لمن استعمل قواه) كما في ذكره غير الدقاق معه في مفهوم اللقب تقوية له كما تقدم كل
 ذلك (بمبحثنا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متعذر وروم نقصان منه متعسر اللهم الا أن يأتي رجل مبذر) أي ينقل شأ
 من مكانه الى غيره (مبتر) أي يأتي بالانقضاء بتر أي نواقص كأن يحذف منها أسماء أصحاب الاقوال فانه لا يتعسر عليه روم نقصان
 لكنه اذا فعل ذلك لا يفي بقصودنا (قد وذك) أيها الطالب لما تضمنه مختصرا (مختصرا) لنا (بأنواع المحامد حقا واصناف المحاسن
 خلقا) لانه مشغل على ما يقتضى ان يفتى عليه بذلك (جعلنا الله به) لما أملنا من كثرة الانتفاع به (مع الذين أنعم الله عليهم من
 النبيين والصديقين) أي أفاضل أصحاب النبيين لما الغتهم في الصدق والتصدق (والشهداء) أي القتلى في سبيل الله تعالى
 (والصالحين) غير من ذكر (وحسن أولئك رفيقا) أي رفقاء في الجنة بأن تستمع فيما يروون من ذرياتهم والحضور معهم وان كان

كم مشكل دفع اشكاله وظاهر خطا عدله وأماله وجريح ذفق عليه ورأى ان انبياءه خير
من الركون اليه كان الحصول على هذه الاماني والوصول في الغرض الى استخراج دررهذه
المعاني من الكتاب المشروح والحاشية المثل بدوران رضى الطبع الشريف عليهم السلام الا
فقيض الله ابن يمجدها وأباعد رها وصاحب نجدها ذا الجهد التليدي والطريق حضرة المكرم
السيد محمد مصطفى السيوفي فكان لطبع الكتاب هو الملتزم وبجزيل الثواب بنفع العباد
هو المغتنم المستلم وكان بالمطبعة الكبرى ذات الادوات الحسنى والقواعد الغرا دار الاجادة
والافادة التامة والشهرة التي طارصيتها بين الخاصة والعامة وكيف لا وقد لحنتم العين العناية
الخليوية وشملت انقياء مراحم الحضرة الدورية التي ألزمت سائر الناس بالكوف على شكر
ولي النعمة دافع المضرة والبأس رب الهمة التي لا تبارى والسطوة التي هي أقدر من أن
تجاري عزيز الدنيا بأسرها ومخضب رباغ الانام بعد محلها وعسرها من تكاد الاطواد لقرط
همته تنفع ويوشك القلائد ان يقداد امره المطاع سلاله السراة الاخير ووارث علو القدر
كبر اعن كبر خديومه صاحب الجنب المعتلى أفندينا اسمعيل بن ابراهيم بن محمد علي
أمد الله بجيوش نصره وتأييده وثبت جاشه باسباب توطينه وتوطيده ولا برج الدهر من
خدامه وكواكب العناية آخذة بزمامه وحرس انجباله الكرام وأشباله آساد الاجام
وذرايه دراري الرشد والاصابه وتناجج الراسة والنجابه سياتجباله الاكبر ومزينة نوء عدله
الاغزر وكيل امره ونميسه وكفيل اداله دولته بحسن سمعه الرئيس الخطير صاحب الدراية
والتدبير من له صادق النظر في كل امر خير رفيق سعادة المشير الاعظم محمد باشا توفيق منوطة
دار الطبع الرائق والضبط المحكم والرسم الفائق بضارة نظرمديرها ومجتم بذل الجهد في
تسييرها صاحب الاخلاق المرضية والا راء الصادقة الماضية من هو داعي الحماد معني
سعادة ناظرها حسين بك حسنى موصولة النظر بوكالة من يساوم ربح المكلام ويقني
حضرة وكيله محمد أفندي حسنى ملحوظة بعهدته من بناقبر رأيه تحمل عري المقاصد وتعتد
جناب أبي العينين أفندي أحمد موكولة تصحيح الاساليب وتنقيح المباني الوضي النصفية
والتهذيب الى معرفة رئيسه من عليه المعول في انارة شموسه من وضحت بدلالته الى أفنية
الادب طريق حضرة المولى الفاضل الشيخ ابراهيم عبدالغفار الدسوقي ولما برغت شموس
تمام طبعه وبدا صلاح ثمره كاله بطيب نفعه انطلق جواد البراع يقرط بالتناء عليه آذان
الرقاع ويقرظها بجماعها اذ يقول مؤرخا

لوان صبرك أمكنت فرصانه * شهدت بسبقك في الهوى غاياته
نسخ الانبياء شرع العزاء بآية الدمع الذي أعماك تكليباته
ندبتك داعية ادكار ظمينة * انست بصبرك حين حان قوائه
هدأ الوشاح اها عشية ودعت * فاستوقفتك على الغضى خفقاته
خودبها نعم الجمال وأزلقت * للحسن في وجناتهما جناحه
هيف الغصن البان أحسن اسوة * بقوامها لما اثقت عذباته
ولعت باملا في قدمي سائل * أبدا يلح وقدمت ثرواته

مقرهم في درجات عاليه
بالنسبة الى غيرهم ومن
فضل الله تعالى على غيره
كما قاله ابن عطية أنه قد رزق
الرضا بحاله وذهب عنه
بعمق دانه مفضول اتقوا
للعسرة في الجنة التي تحتلها
المراتب فيها على قدر
الاعمال وعلى قدر فضل الله
تعالى على من يشاء * اللهم
يا ذا الفضل العظيم تفضل
عليكنا بالعفو وبما تشاء
من النعم وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين وسلام على المرسلين
والحمد لله رب العالمين
وحسبنا الله ونعم الوكيل

* (فهرسة الجزء الرابع من الآيات المينان) *

صفحة	صفحة
١٥٩ ومنها أي من القواعد التقسيم	٢ * (الكتاب الرابع في القياس) *
١٦٩ خاتمة القياس من الدين	١٠ أركان القياس
١٧٤ (الكتاب الخامس في الاستدلال)	١١ الأول الأصل
١٧٧ مسألة الاستقراء بالجزئي على الكلي	١١ الثاني من أركان القياس حكم الأصل
١٨١ مسألة في الاستصحاب	٣٢ الرابع من أركان القياس العلة
١٨٨ مسألة لا يطالب الثاني للشيء بالدليل الخ	٧٦ مسائل العلة
١٩١ مسألة اختلوا أهل كان المصطفى صلى	٧٦ الأول منها الإجماع
الله عليه وسلم متعبداً قبل النبوة بشرع	٧٦ الثاني النص الصريح
١٩٢ مسألة حكم المناقعة والمضار قبل الشرع	٨٠ الثالث الأعيان
الخ	٨٤ الرابع السير والتقسيم
١٩٣ مسألة الاستحسان قاله به أبو حنيفة الخ	٨٦ الخامس المناسبة والاختلاف
١٩٤ مسألة قول الصحابي على صحابي غير حجة	١٠٣ مسألة المناسبة تخرم بفساد الخ
١٩٦ مسألة الإلهام أيقاع شيء في القلب الخ	١٠٣ السادس ما يسمى بالشبه الخ
١٩٧ خاتمة قال القاضي الحسين مبنى الفقه	١١١ السابع الدوران الخ
الخ	١١٣ الثامن الطرد
١٩٧ الكتاب السادس في التعادل والتراجع	١١٤ التاسع تنقيح المناط
٢١٦ مسألة يرجح بهما الاستناد الخ	١١٥ العاشر الغاء الفارق
٢٤٢ (الكتاب السابع في الاجتهاد)	١١٥ خاتمة في نفي مسلكين ضعيفين الخ
٢٥٣ مسألة المصيب في العقائد واحد الخ	١١٦ (القواعد)
٢٥٨ مسألة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات	١١٦ منها تخالف الحكم عن العلة
٢٦٠ مسألة يجوز أن يقال لنبي أو عالم حكم	١٢٦ ومنها أي من القواعد الكسر
بماتشاء الخ	١٣٠ ومنها أي من القواعد العكس
٢٦١ مسألة التقليد أخذ القول الخ	١٣٤ ومنها أي من القواعد عدم التأثير
٢٦٤ مسألة إذا تكررت الواقعة الخ	١٣٧ ومنها أي من القواعد القلب
٢٦٦ مسألة تقليد المفضل من المجتهدين فيه	١٤٤ ومنها أي من القواعد القول بالموجب
اقوال الخ	١٤٥ ومنها أي من القواعد القدر في المناسبة
٢٧٥ مسألة يجوز للقادر على التفرع	١٤٦ ومنها أي من القواعد الفرق الخ
والترجيح وإن لم يكن مجتهداً الاثناء الخ	١٤٩ ومنها أي من القواعد فساد الوضع الخ
٢٨٠ مسألة اختلاف في التقليد في اصول	١٥١ ومنها أي من القواعد فساد الاعتبار
الدين الخ	١٥٣ ومنها أي من القواعد منع علية الوصف
* (تمت) *	١٥٦ ومنها اختلاف الضابط